

# El liberalismo cristiano de John Locke

## Una interpretación de su teoría de la propiedad a la luz del deber de caridad

Autor:

Udi, Juliana

Tutor:

Amor, Claudio Oscar

2012

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

## **TESIS DE DOCTORADO**

El liberalismo cristiano de John Locke: una interpretación de su teoría de la  
propiedad a la luz del deber de caridad

Tesista: Juliana Udi

Director de Tesis: Dr. Claudio Oscar Amor

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

# ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Abreviaturas empleadas para las fuentes primarias.....	6
<b>Introducción.....</b>	<b>9</b>
<b>I. Locke y sus intérpretes.....</b>	<b>20</b>
1. Liberalismo, derechos de propiedad y justicia distributiva: Locke como precursor del “liberalismo clásico”.....	21
2. Interpretaciones de la teoría de la propiedad de Locke.....	26
2.1. “Valor exegético” y “valor evaluativo” de la teoría de la propiedad de Locke.....	26
2.2. La “interpretación estándar”: Locke como teórico de la apropiación ilimitada.....	29
2.2.1. La lectura de Leo Strauss y Crawford Macpherson.....	29
2.2.2. El libertarismo clásico de Robert Nozick.....	40
2.3. Interpretaciones alternativas.....	45
<b>II. El deber de caridad en el <i>Primer tratado</i>.....</b>	<b>49</b>
1. Contexto de enunciación.....	52
2. Contenido y estatus deóntico.....	54
3. El fundamento del deber de caridad: el derecho a los medios de preservación.....	60
4. Caridad y justicia.....	65
<b>III. El deber de caridad en el <i>Ensayo sobre la Ley de Pobres</i>.....</b>	<b>71</b>

1. La asistencia de los pobres en los siglos XVI y XVII.....	72
2. La propuesta de Locke para asistir a los pobres.....	77
3. Caridad privada y caridad pública.....	83
<b>IV. El “derecho de necesidad” en la tradición moderna de la ley natural.....</b>	<b>90</b>
1. El derecho de necesidad en Hugo Grocio.....	94
2. El derecho de necesidad en Samuel Pufendorf.....	104
3. Comercio de bienes de subsistencia, precio justo y pobreza extrema: las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke.....	111
4. La caridad lockeana en perspectiva.....	119
<b>V. Moral y religión: la impronta puritana en la teoría de la propiedad de Locke.....</b>	<b>124</b>
1. La ética protestante y la racionalidad apropiadora.....	125
2. La pobreza como marca de inmoralidad.....	129
3. Las virtudes lockeanas: abnegación, liberalidad, justicia.....	138
<b>VI. Conclusiones.....</b>	<b>150</b>
1. Alcances y límites de la redistribución lockeana.....	155
2. El liberalismo cristiano de Locke.....	158
Bibliografía.....	168

## Agradecimientos

De todos los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida completa, el mayor, por lejos, es la adquisición de la amistad.

Epicuro

La certeza de que el modo más feliz de dedicarse a la filosofía es en compañía de los amigos es casi tan antigua como la filosofía. Me siento afortunada y agradecida porque muy buenos amigos me acompañaron en el largo proceso de elaboración de esta tesis. Agradezco, en primer lugar y muy especialmente, al Dr. Claudio Oscar Amor, quien no sólo dirigió este trabajo de investigación, sino que con calidez y dedicación contribuyó con mi formación casi desde sus inicios. Además de la presente tesis doctoral, Claudio dirigió mi tesis de Licenciatura y mi tesis de Maestría. El despertar de mi interés por la filosofía política de Locke, la teoría de la propiedad y la justicia distributiva tuvo lugar en dos seminarios de grado dictados por Claudio en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre los años 2002 y 2003. Para la elaboración de este trabajo fue de gran ayuda mi participación, desde ese entonces y de manera ininterrumpida, en sucesivos proyectos de investigación I+D de la Secretaría de Investigaciones de la Universidad Nacional de Quilmes: todos ellos giraron en torno de temas afines al de esta tesis y me permitieron adquirir material bibliográfico y participar de reuniones académicas con el fin de exponer y discutir los resultados parciales de mi investigación. Por todas estas oportunidades tengo una gran deuda con Claudio.

También estoy muy agradecida por haber gozado de la hospitalidad del Dr. Bernd Ladwig, Profesor de Teoría Política Moderna en la *Freie Universität* de Berlín, quien en dos oportunidades (mayo-julio de 2011 y julio-octubre de 2012) me invitó a

hacer sendas estadias de investigación en el *Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft* de esa Universidad. Tuve la suerte de redactar buena parte de esta tesis en las bibliotecas de esa casa de estudios bajo óptimas condiciones de trabajo, rodeada de bibliografía a la que hubiese accedido muy difícilmente de otro modo, y de gente amable y dispuesta a colaborar con mi trabajo. No podría haber aprovechado esa oportunidad sin la ayuda incondicional de Josefina Udi y las dos becas de investigación que me otorgó el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) –en ocasión de mi segunda estadía, en colaboración con el Ministerio de Educación de la Nación Argentina (“Beca ALEARG”). En Buenos Aires, el Centro de Investigaciones Filosóficas (C.I.F) también me ofreció una biblioteca bien surtida que me sacó de muchos apuros.

Este trabajo de investigación fue posible gracias al invaluable apoyo de dos becas doctorales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), las cuales permitieron que me dedicara a la investigación de manera casi exclusiva durante cinco años consecutivos. Agradezco al Dr. Andrés B. Rosler por haber sido mi director de beca y Consejero de Estudios.

Luciano Venezia merece una mención especial. Fue muy generoso al restarle tiempo a su trabajo para leer y comentar con detalle diferentes versiones de esta tesis. Sus observaciones fueron siempre tan atinadas y exigentes que me llevaron a repensar y modificar partes considerables de la misma. También agradezco la lectura parcial y las valiosas sugerencias de Romina Zuppone, Ana Kuschnir y Macarena Marey, así como el infinito apoyo afectivo y logístico de mis padres. También quiero mencionar de modo especial a María Natalia Cantarelli, cuya presencia fue fundamental en el tramo final.

Florencia Abadi no sólo leyó y releyó casi íntegramente la tesis, contribuyendo con su agudeza y su curiosidad filosófica, sino que se alegró incontables veces de escuchar y discutir el contenido de las páginas que siguen. Su amistad es lo más valioso

que atesoro hasta hoy de mi feliz encuentro con la filosofía y con gran cariño le dedico este trabajo.

Berlín, 22 de octubre de 2012

Abreviaturas empleadas para las fuentes primarias

**ELN:** John Locke, “Essays on the Law of Nature”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-133. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias.)

**Ensayo:** John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. (Cito indicando libro, capítulo y número de párrafo.)

**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. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias.)

**Letter:** John Locke, “A Letter Concerning Toleration”, en *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, editado y prologado por Mark Goldie, Indianapolis, Liberty Fund, 2010. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias.)

**RC:** John Locke, “The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures”, en *The Works of John Locke in Ten Volumes. A New Edition, Corrected*, Reimpresión de la edición de 1823 de Thomas Tegg. Vol. VII, London, Scientia Verlag Aalen, 1963, pp. 1-158. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias.)

**Report:** John Locke, “An Essay on the Poor Law”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias, pero tomo como

referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, “Ensayo sobre la Ley de Pobres (1697)”, en John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, selección, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux, Madrid, Biblioteca Nueva / Minerva, 2011, pp. 191-213.)

**ST:** John Locke, “Second Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-48. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias, pero tomo como referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción, selección bibliográfica y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2005.)

**Third Letter:** John Locke, *A Third Letter for Toleration*, en *The Works of John Locke in ten Volumes. A New Edition, Corrected*, Reimpresión de la edición de 1823 de Thomas Tegg. Vol. VI, London, Scientia Verlag Aalen, 1963, pp. 139-546. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias.)

**Thoughts:** John Locke, “Some Thoughts Concerning Education”, en *The Educational Writings*, edición crítica con introducción y notas a cargo de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. (Cito indicando número de párrafo. Las traducciones son propias, pero tomo como referencia la siguiente edición en castellano: John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986.)

**Venditio:** John Locke, “Venditio”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias.)

**DJBP:** Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, editado y prologado por Richard Tuck en base a la edición de Jean Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005. (Cito indicando libro, capítulo, sección, párrafo y número de página. Las traducciones son propias.)

**DJNG:** Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, traducción al inglés de la edición latina de 1688 a cargo de C. H. and W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press, 1934. (Cito indicando libro, capítulo, párrafo y número de página. Las traducciones son propias.)

**Patriarcha:** Robert Filmer, “Patriarcha or The Natural Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People”, en *Patriarcha and Other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-68. (Cito indicando número de página. Las traducciones son propias.)

## Introducción

En el presente trabajo indago las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de John Locke. En contra de la interpretación estándar –que presenta a Locke como teórico de la apropiación ilimitada–<sup>1</sup> me propongo mostrar que su teoría comprende la justificación de una redistribución de bienes de primera necesidad orientada a garantizar la subsistencia de *todos* los hombres, incluso de los no “industriosos y racionales”. Con ese objetivo, exploro una nueva clave de interpretación, prácticamente ignorada por los intérpretes de Locke y los filósofos neolockeanos: su “doctrina” de la caridad. No se trata de un tema abordado por Locke de manera sistemática, sino de un conjunto de consideraciones que aparecen dispersas a lo largo de su obra y que el presente trabajo procura reunir, sistematizar y analizar. La formulación más explícita del deber de caridad aparece en un pasaje del capítulo cuarto del *Primer tratado*. Allí, refiriéndose a las personas que atraviesan una situación de necesidad extrema, Locke postula la existencia de un deber para con ellas de parte de quienes se encuentran en una mejor situación.<sup>2</sup> Sin embargo, aunque no siempre bajo el nombre de “caridad”, la cuestión de la pobreza extrema *vis à vis* la propiedad reaparece en otros escritos de Locke menos frecuentados por los estudiosos de su obra política. Por este motivo, una comprensión cabal del significado de la caridad lockeana y sus implicancias distributivas exige una

---

<sup>1</sup> Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005. Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. En el capítulo 1 me referiré extensamente a esta línea de interpretación.

<sup>2</sup> Locke, J., *FT*, §42.

lectura comprensiva del *corpus* que no se circunscriba, como hace en general la interpretación estándar, a los *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

Las interpretaciones y las reapropiaciones de la teoría de la propiedad de Locke para el debate sobre la justicia distributiva abarcan un espectro amplio que va desde un igualitarismo radical hasta un rechazo absoluto de la redistribución. Mientras que para algunos autores los derechos de propiedad que Locke justifica son absolutos y, como tales, excluyen la posibilidad de una asignación de bienes en atención a consideraciones distintas del criterio de la mezcla del propio trabajo<sup>3</sup> –como la necesidad extrema de medios de subsistencia–,<sup>4</sup> para otros intérpretes la propiedad privada lockeana no tiene un fundamento natural y, por este motivo, puede ser redistribuida a cada momento por decisión del soberano con vistas al “bien público”.<sup>5</sup> Considero que al menos tres aspectos ambiguos del planteo de Locke favorecieron esta variedad de lecturas: (i) el *statu quo* inicial de comunidad de bienes del que parte Locke para su fundamentación filosófica de los derechos de propiedad privada,<sup>6</sup> (ii) el sentido y alcance de la tesis de autopropiedad<sup>7</sup> y, sobre todo, (iii) el significado y el peso relativo atribuibles a las exigencias de no desperdiciar y dejar “suficiente y tan bueno para los demás”, que Locke introduce como límites a la apropiación inicial en el capítulo quinto del *Segundo tratado*.<sup>8</sup>

Entre los aspectos mencionados de la teoría de la propiedad de Locke, las limitaciones de no desperdicio y de dejar “suficiente y tan bueno” para los demás fueron

---

<sup>3</sup> Del hecho de que un hombre mezcle de manera indiscernible e irreversible su trabajo –sobre el que Locke asume que tiene plena propiedad– con un objeto originariamente común, Locke concluye que dicho hombre adquiere un derecho exclusivo de propiedad sobre ese objeto. Este argumento lockeano para justificar la apropiación privada se conoce como “argumento de la mezcla”.

<sup>4</sup> Nozick, R., *op. cit.*

<sup>5</sup> Tully, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press, 1993, p. 99.

<sup>6</sup> De aquí en adelante, llamaré “*statu quo* inicial” al punto cero de la secuencia histórico-ideal de apropiación privada de la tierra y sus recursos.

<sup>7</sup> Locke, J., *ST*, §27.

<sup>8</sup> Locke, J., *ST*, §31 y §27. Para una breve presentación de estas exigencias, véase el capítulo II de este trabajo.

las que recibieron mayor atención. A comienzos de la década del '50 Crawford Brough Macpherson –quien, junto con Leo Strauss, sentó las bases de lo que por mucho tiempo fue la interpretación dominante de la teoría lockeana de la propiedad– centró su lectura de Locke como ideólogo de la burguesía inglesa del siglo XVII en un examen de estas dos limitaciones, planteando que Locke primero las postula para luego “superarlas”, astuta y tramposamente, mediante la introducción del dinero.<sup>9</sup> En 1973 Robert Nozick, el más influyente de los filósofos neolockeanos, se abocó principalmente a especificar la condición que exige que los apropiadores dejen suficiente y tan bueno para los demás – condición que denominó “estipulación lockeana”– y la debilitó hasta volverla compatible con una apropiación prácticamente irrestricta.<sup>10</sup> (Algo similar hizo David Gauthier en su libro de 1986, *La moral por acuerdo*.)<sup>11</sup> En 1979, Jeremy Waldron publicó un importante artículo en el que trató de mostrar que la condición lockeana de dejar suficiente y tan bueno no es en verdad restrictiva<sup>12</sup> y, más recientemente, Gopal Sreenivasan y John Simmons, aunque apartándose por completo de la línea interpretativa “Strauss-Macpherson-Nozick”, también basaron sus lecturas de la teoría de la propiedad de Locke sobre sendas reinterpretaciones de las limitaciones lockeanas.<sup>13</sup>

El segundo aspecto ambiguo de la teoría de la propiedad de Locke retomado por los autores interesados en posicionarlo (o en posicionarse) en el campo de la justicia distributiva es la tesis de la autopropiedad. En el *Segundo tratado*, Locke introduce esta tesis de la siguiente manera:

---

<sup>9</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*

<sup>10</sup> Nozick, R., *op. cit.*, pp. 179-183.

<sup>11</sup> Gauthier, D., *Morals by Agreement*, New York, Oxford University Press, 1986, cap. VII. ■

<sup>12</sup> Waldron, J., “Enough and as Good Left for Others”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, Nº 117, 1979, pp. 319-328.

<sup>13</sup> Sreenivasan, G., *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press, 1995; Simmons, J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

aunque la tierra, y todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres, cada hombre detenta, sin embargo, la propiedad de su propia persona. Sobre ella, nadie, excepto él mismo, tiene derecho alguno. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son, podemos afirmarlo, propiamente suyos.<sup>14</sup>

Es conocido cómo Nozick se sirvió de la tesis lockeana de autopropiedad – retomando la vieja asociación entre los impuestos y el trabajo esclavo<sup>15</sup> para mostrar que toda política redistributiva es violatoria de la propiedad que cada individuo tiene sobre su persona y, en tal sentido, inadmisibles en términos morales. Más recientemente, una serie de autores conocidos como “libertarianos de izquierda”, retomaron esta misma idea pero para sostener exactamente lo contrario:<sup>16</sup> la incompatibilidad entre la autopropiedad y la distribución igualitaria es ilusoria y sólo tendría lugar cuando los ingresos de una persona se generan con independencia del uso de recursos naturales, esto es, únicamente en virtud del empleo de capacidades subjetivas (algo que raramente ocurre).

El tercero de los aspectos más debatidos de la teoría de la propiedad de Locke es la cuestión de cómo entender el *statu quo* inicial de comunidad originaria postulado por Locke. La manera de concebir al *statu quo* inicial no sólo tendría impacto en el carácter prescindible o necesario del consenso del resto de los habitantes del estado de naturaleza para adquirir derechos exclusivos de propiedad sobre recursos originariamente comunes, sino también sobre la amplitud de esos derechos y la plausibilidad de sostener, consistentemente con ellos, algún derecho a los medios de subsistencia en caso de necesidad. De hecho, como voy a mostrar en el capítulo IV, tanto Hugo Grocio como Samuel Pufendorf se ocupan de la cuestión de la necesidad *vis*

---

<sup>14</sup> Locke, J., *ST*, §27. Este axioma lockeano ocupa un lugar clave en su argumentación: del hecho de que un hombre mezcle de manera indiscernible e irreversible eso sobre lo que tiene propiedad –su trabajo– con un objeto originariamente común, Locke infiere que dicho hombre adquiere una propiedad exclusiva sobre ese objeto.

<sup>15</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 170.

<sup>16</sup> Entre los principales exponentes de esta corriente se encuentran Hillel Steiner, Peter Vallentyne, Michael Otsuka y Philippe Van Parijs –aunque este último prefiera eludir la denominación llamándose a sí mismo “libertariano *real*”. Me refiero brevemente a esta posición en el capítulo I.

à vis la propiedad mayormente por referencia a la definición que hacen de esta situación originaria. Un *statu quo* inicial de comunidad de bienes, como el que postula Locke, implica que las personas son iguales (en contra de lo que sostiene, por ejemplo, Robert Filmer en *Patriarcha*, para quien el *statu quo* inicial es de propiedad privada y, en particular, la propiedad privada de un único individuo, Adán). Con todo, las personas pueden ser “iguales” de diversas maneras y la evidencia textual no es concluyente respecto de cómo Locke concibe la comunidad originaria. Para muchos intérpretes, Locke parte de una “comunidad negativa”: todos tienen la libertad de usar los recursos disponibles en el estado de naturaleza, pero ninguno tiene un derecho exclusivo sobre nada.<sup>17</sup> Para otros autores, la comunidad originaria lockeana debe entenderse en términos de una “comunidad positiva conjunta” [*joint positive community*]: todas las personas poseen conjuntamente el mundo, teniendo cada una de ellas una porción indivisa igual, el todo.<sup>18</sup> Por su parte, James Tully propone que se trata más bien de una “comunidad positiva inclusiva” [*inclusive positive community*]: cada persona tiene un derecho *de uso* inclusivo sobre todo el común; el común pertenece a todos sólo en el sentido de que todos tienen un derecho-reclamo [*claim-right*] a usarlo libremente.<sup>19</sup> Para Hillel Steiner, resulta más preciso hablar de una “comunidad positiva divisible” [*divisible positive community*]: cada persona tiene un derecho-reclamo a una porción igual a la de todos los otros; cualquiera puede tomar una porción independientemente de las decisiones de los otros y adquiere propiedad en el sentido de poder reclamar una

---

<sup>17</sup> Cf. Seliger, M., *The Liberal Politics of John Locke*, Londres, Allen & Unwin, 1968, pp. 188-90; Rapaczynski, A., *Nature and Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 181-5; “Locke’s Conception of Property and the Principle of Sufficient Reason”, *Journal of the History of Ideas*, 1981, pp. 309-10; Parry, G., *John Locke*, London, Allen & Unwin, 1978, pp. 51-52; Kelly, P., “‘All Things Richly to Enjoy’: Economics and Politics in Locke’s *Two Treatises of Government*”, *Political Studies*, 1988, p. 284n; Schwarzenbach, S., “Locke’s Two Conceptions of Property”, *Social Theory and Practice*, 1988, p. 143; Waldron, J., *The Right to Private Property*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 155; Ryan, A., *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 29-30; Winfrey, J. C., “Charity versus Justice in Locke’s Theory of Justice”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3, 1981, p. 430.

<sup>18</sup> Cf. Thomson, J. J., “Property Acquisition”, *Journal of Philosophy*, 1976, p. 664-5.

<sup>19</sup> Tully, J., *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 126-9.

porción igual, pero no tiene posesión de (ni derecho a) reclamar una porción en particular.<sup>20</sup>

Los tres aspectos mencionados fueron extensamente discutidos durante décadas sin que ello condujera a un consenso respecto de las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de Locke. En cambio, pese a que, a mi juicio, es muy iluminadora de la cuestión, la doctrina de la caridad de Locke permaneció como un tema apenas tratado. La poca atención prestada a la caridad lockeana llama la atención si se toma en cuenta los muchos pasajes del *corpus* lockeano en los que aparece. En el capítulo quinto del *Segundo tratado* Locke no menciona a la caridad, pero sí lo hace en otros pasajes. En el §6 sugiere la existencia de un deber al menos tan fuerte como el especificado en el §42 del *Primer tratado*: “cada uno debe, cuando su propia preservación no está en juego, preservar al resto de la humanidad tanto como le sea posible”.<sup>21</sup> En el §70 afirma que todos debemos “caridad y asistencia a los menesterosos”<sup>22</sup> y en el §93 se refiere nuevamente a “la caridad que nos debemos unos a otros”.<sup>23</sup> En otras obras “menores” de Locke pueden encontrarse referencias similares. En los *Ensayos sobre la ley natural* Locke afirma que todos tenemos el deber de “consolar a nuestro prójimo desahuciado”, prestar “asistencia” a “aquellos que se encuentran en problemas” y “alimentar al hambriento”.<sup>24</sup> En un texto breve y poco conocido de 1695 titulado “Venditio”, Locke sopesa las exigencias de la justicia y las de la caridad, y sostiene que en casos de necesidad extrema esta última debe priorizarse.<sup>25</sup> Asimismo, en sus escritos pedagógicos, Locke destaca la necesidad de enseñar a los niños la liberalidad, que

---

<sup>20</sup> Steiner, H., “The Natural Right to the Means of Production”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 27, N° 1, 1977, pp. 48-9.

<sup>21</sup> Locke, J., *ST*, §6.

<sup>22</sup> Locke, J., *ST*, §70.

<sup>23</sup> Locke, J., *ST*, §93.

<sup>24</sup> Locke, J., *ELN VII*, p. 123.

<sup>25</sup> Locke, J., *Venditio*, en *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343. En el último apartado del capítulo II me refiero extensamente a este texto.

define como “la disposición a compartir de buen grado lo que se tiene”.<sup>26</sup> Por último, en su propuesta de 1697 para reformar la Ley de Pobres, proyecto que analizaré en detalle en el capítulo III, Locke presupone un derecho natural universal a los bienes de primera necesidad.<sup>27</sup>

Jeremy Waldron fue uno de los pocos autores que, sin desarrollar el tema de la caridad, al menos señaló su importancia en el *Primer tratado*. En su libro sobre los fundamentos cristianos del pensamiento de Locke, Waldron se refirió al principio de caridad como “una condición mucho más fundamental” que las limitaciones de suficiencia y no-desperdicio y consideró que, si se lo pondera adecuadamente, cambia por completo la complejidad global de su teoría.<sup>28</sup> John Simmons dedicó a la caridad apenas un breve apartado del último capítulo de su libro sobre la teoría de los derechos de Locke, pero se permitió desafiar programáticamente “la persistencia del punto de vista según el cual Locke rechaza o está desinteresado en los derechos y deberes relativos a la caridad”, visión que califica de “sorprendente” e infundada.<sup>29</sup> Sin embargo, ninguno de estos autores profundizó la cuestión ni extrajo mayores consecuencias respecto del carácter decisivo de la caridad en materia distributiva.

En líneas generales, considero que mi propuesta de análisis –aunque difiera en aspectos puntuales– *complementa* planteos como el de Simmons, Waldron o

---

<sup>26</sup> Cf. Locke, J., *Thoughts*, §110, donde la liberalidad es analizada inmediatamente antes de la justicia. Cf. también Tarcov, N., *Locke's Education for Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 141-45. Me refiero extensamente a esta cuestión en el capítulo V.

<sup>27</sup> Locke, J., *Report*, p. 189.

<sup>28</sup> Waldron, J., *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 177.

<sup>29</sup> Simmons, J., *op. cit.*, pp. 327- 336. Los autores que desafía Simmons, defensores de la tesis de que Locke no otorga importancia a los derechos y deberes relativos a la caridad son Strauss, L., *op. cit.*, pp. 236-39, 242-44; Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 221; Cox, R. H., *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 170-171; Goldwin, R. A., “John Locke”, en: Strauss, L.; Cropsey, J. (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 484-485; Andrew, E., *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, pp. 56-65; Pangle, Th. L., *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 143-44, p. 161, pp. 306-7; Cohen, G., “Marx and Locke on Land and Labour” en: Cohen, G., *Self-ownership, Freedom and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 165-194.

Sreenivasan y profundiza un aspecto de la teoría de Locke prácticamente no tratado. Al señalar el carácter complementario de mi análisis me refiero no sólo a que aborda un aspecto no frecuentado de la teoría de Locke sin contradecir en lo fundamental lo afirmado por estos autores; considero, además, que otorga mayor sustento a sus conclusiones, al mostrar que se puede arribar a ellas tomando en consideración otros elementos de juicio hasta ahora marginados.

La consideración principal de la presente tesis doctoral es que el deber de caridad que Locke reconoce en el *Primer tratado* lo conduce a convalidar una redistribución de la propiedad tendiente a subvenir a las necesidades básicas de los no propietarios. Además, voy a proponer una forma de “corroborar” mi lectura, de forma tal que las implicancias distributivas del deber de caridad no se afirmarán en un plano puramente especulativo: como pondré de relieve, en un texto que resulta clave para la presente investigación, “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”,<sup>30</sup> Locke propone un sistema para asistir a los pobres que puede considerarse como el correlato jurídico-político (exigible a través de la coacción) del deber de caridad enunciado en el *Primer tratado* como un deber moral. En relación con la tesis principal sostengo, a su vez, dos tesis secundarias. En primer lugar, voy a mostrar que el deber de caridad lockeano, lejos de representar una amenaza para los derechos de propiedad, constituye su contracara necesaria y emana del mismo principio fundamental: el derecho universal originario de acceso a los medios de preservación. En segundo término, voy a argumentar que la convalidación de una redistribución de bienes de primera necesidad responde a la influencia del cristianismo en la teoría de la propiedad de Locke.

---

<sup>30</sup> El texto fue publicado bajo el título de “An Essay on the Poor Law” en Locke, J., *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Para abreviar, de aquí en adelante me referiré a este escrito como *Report*.

A partir de estos elementos la presente investigación cuestiona el lugar común de que Locke es un liberal “clásico”. Ciertamente, en los textos de Locke aparecen formulados algunos de los principios básicos que constituyen el núcleo del pensamiento liberal tal como lo entendemos hoy en día: la idea de que el Estado no puede excederse en sus funciones más allá de aquello para lo que ha sido instituido, la postulación de un conjunto fundamental de derechos anteriores a la aparición del Estado y que éste debe proteger, el principio de que las creencias religiosas de las personas no deben ser perseguidas ni limitadas por el poder político, etc. Con todo, la imagen de un Locke *consistentemente* liberal sólo puede ser producto de una lectura que pasa por alto rasgos absolutamente distintivos de su pensamiento político, forjado, en rigor, en el cruce de diferentes tradiciones en tensión. Entre estos rasgos característicos se encuentra el hecho de que a menudo –y es el caso de su doctrina de la caridad– Locke apoya sus argumentos sobre bases teológicas o sobre un ideal sustantivo de perfección moral (que, por otra parte, también tiene raíces religiosas). En este sentido, sostengo que rastrear la influencia del cristianismo o de la ética puritana en la teoría de la propiedad de Locke resulta mucho más fecundo que identificar en dicha teoría, retrospectivamente, los gérmenes de otra tradición de pensamiento –el liberalismo– consolidada tiempo después.

Para arribar a estas conclusiones sigo los pasos que resumo a continuación. En el capítulo I ofrezco un panorama de las principales líneas de interpretación que procuran establecer una conexión entre la teoría de la propiedad de Locke y la justicia distributiva. Organizo su presentación en torno a dos criterios principales, uno formal o metodológico (interpretaciones *vis à vis* reapropiaciones de la teoría de la propiedad de Locke) y otro sustantivo (lecturas más o menos igualitarias *vis à vis* lecturas anti-igualitarias). Del cruce de ambos criterios resultan cuatro enfoques predominantes sobre

la teoría de la propiedad de Locke: interpretaciones anti-igualitarias, interpretaciones igualitarias, reappropriaciones (también llamadas teorías “neolockeanas”) anti-igualitarias y reappropriaciones igualitarias.<sup>31</sup> Este repaso no sólo apunta a poner de relieve el carácter controversial de la cuestión de las supuestas implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de Locke sino, sobre todo, a explicitar el enfoque metodológico de la presente investigación y delimitar el canon de autores con los que discuto a lo largo de la tesis –ya sea para disentir o para confirmar sus puntos de vista mediante el aporte de nuevos elementos de juicio. Al hacer este repaso de las diferentes líneas de interpretación de la teoría de la propiedad de Locke me detengo especialmente en lo que denomino la “interpretación estándar”, que lo presenta como precursor del liberalismo clásico y teórico de la apropiación ilimitada, lectura que la presente investigación cuestiona. En el capítulo II examino el deber de caridad tal como aparece formulado en el *Primer tratado*. Allí me detengo en el análisis del contexto polémico de su formulación y explicito sus exigencias, su estatus deóntico, su basamento justificatorio y su relación con el concepto lockeano de justicia. En el capítulo III, luego de un breve repaso por los principales factores que estimularon el debate filosófico en torno de la pobreza y la propiedad durante el siglo XVII, examino el *Report*, a partir del cual, según entiendo, podemos hacernos una idea suficientemente concreta del correlato jurídico-político del deber moral de caridad postulado en el *Primer tratado*. En los capítulos IV y V rastreo algunas de las influencias más importantes que se encuentran a la base de la propuesta lockeana para asistir a los pobres. En el capítulo IV comparo el tratamiento que hace Locke de la pobreza extrema en relación a la propiedad con las posiciones de Grocio y Pufendorf con el fin de mostrar que el planteo de Locke es más radical en sus

---

<sup>31</sup> Si bien trazo una distinción metodológica entre interpretaciones de la teoría de la propiedad de Locke, por un lado, y “reappropriaciones” o teorías neolockeanas, por el otro, al reconstruir la línea de interpretación de la teoría de la propiedad de Locke con la que polemizo –que denomino la “interpretación estándar”– dejo de lado la distinción. Me interesa, sobre todo, discutir con las *interpretaciones* de la obra de Locke. Mi interés en las “reappropriaciones” o “teorías neolockeanas” responde a que ellas presuponen una interpretación propiamente dicha.

implicancias distributivas (y menos secular) que el de sus antecesores iusnaturalistas inmediatos. En el capítulo V me enfoco en el calvinismo, otra influencia importante aunque marginada por las interpretaciones que enfatizan las continuidades con el pensamiento iusnaturalista temprano-moderno. En particular, procuro mostrar cómo ciertos aspectos del puritanismo –una serie de actitudes nuevas frente al trabajo, la propiedad, el afán de lucro y el ocio– se encuentran a la base de las posiciones de Locke respecto de los orígenes de la pobreza y los modos más adecuados de lidiar con ella. Con ese fin, incorporo al análisis los escritos pedagógicos de Locke y su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, textos en los que puede reconstruirse una teoría moral que Locke no presenta de manera sistemática en ningún escrito en particular.<sup>32</sup> Por último, en el capítulo VI, donde expongo mis conclusiones, vuelvo sobre las tres tesis propuestas en este trabajo y hago explícito en qué sentido se siguen del análisis desarrollado y en qué sentido permiten cuestionar la interpretación clásica de Locke como precursor del liberalismo clásico.

## Capítulo I

### LOCKE Y SUS INTÉRPRETES

---

<sup>32</sup> Las mejores fuentes disponibles para la contextualización de la filosofía política de Locke globalmente considerada son los libros de John Dunn y James Tully, respectivamente. Cf. Dunn, J., *op. cit.*; Tully, J., *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

La teoría de la propiedad de Locke es, sin duda, uno de los aspectos más frecuentados de su filosofía política. La discusión en torno a su interpretación se vio reavivada en las últimas décadas por la publicación de una oleada de trabajos con perspectivas novedosas y variadas. En cambio, entre los intérpretes de generaciones anteriores no es posible encontrar este pluralismo: entre las décadas del '30 y del '70 del siglo XX Locke fue considerado, casi unánimemente, como un teórico de la apropiación ilimitada. A su vez, la interpretación de su teoría de la propiedad repercute en la concepción global de su filosofía política. Si bien en los últimos tiempos algunos autores se inclinaron por ver en Locke a un republicano o un humanista cívico,<sup>33</sup> la interpretación estándar de su teoría política lo ubica como precursor del “liberalismo clásico”.

En el presente capítulo ofrezco un panorama de las principales líneas de interpretación de la teoría de la propiedad de Locke. Me detendré especialmente en lo que llamo la interpretación “estándar” de su teoría de la propiedad, donde ubico tanto a Strauss y Macpherson como a Nozick. Dicha interpretación, que lo presenta como un teórico de la apropiación ilimitada, es la lectura que me propongo cuestionar en esta tesis doctoral.

## **1. Liberalismo, derechos de propiedad y justicia distributiva: Locke como precursor del “liberalismo clásico”**

---

<sup>33</sup> La distinción entre republicanismo y humanismo cívico queda claramente trazada en la siguiente formulación de Martín Daguerre: “El republicanismo ha sido vinculado, directa o indirectamente, con la virtud cívica, con la participación política de los ciudadanos. Ahora bien, la participación puede entenderse como condición necesaria para mantener las libertades individuales o como lo que le da verdadero valor a la vida de las personas. A la primera concepción se la puede llamar ‘republicanismo clásico’, y a la segunda, ‘humanismo cívico’”. Daguerre, M., “Entre el humanismo cívico y el liberalismo de izquierda”, *Isegoría*, 33, 2006, pp. 249-261.

El problema de la pobreza absoluta, i. e., el hecho de que algunos individuos carezcan de los recursos necesarios para subsistir, ha captado el interés de políticos e intelectuales desde la Antigüedad.<sup>34</sup> Buena parte de las indagaciones filosóficas modernas y contemporáneas sobre el tema giran en torno de cuestiones como el carácter obligatorio o supererogatorio del deber moral de prestar ayuda a los pobres, los fundamentos, alcances y límites de esa presunta obligación moral, y los agentes distributivos sobre los que debería recaer. ¿Debe ser el Estado el que socorra a los indigentes o la ayuda debe quedar librada a la iniciativa de los particulares? ¿Por qué razón particular estaríamos moralmente obligados a prestar ayuda a los necesitados? ¿Qué derechos se ven afectados por la admisión de un derecho a la asistencia en caso de necesidad? ¿Cómo justificar el hecho de tomar recursos de quienes poseen un excedente (que posiblemente merezcan y hayan obtenido por vías legítimas) para transferirlos a quienes los requieren de manera imperiosa? Los dos últimos interrogantes ponen en evidencia la existencia de una tensión entre las medidas políticas que podría tomar el Estado para paliar la pobreza extrema, por un lado, y la institución de la propiedad privada, por el otro; en otras palabras, muestran una tensión entre el derecho de propiedad reconocido a unos, y el derecho a la asistencia concedido a otros.

Esta tensión dio lugar a la distinción entre dos variantes de liberalismo: un liberalismo “clásico” y otro “moderno” o “contemporáneo”. Mientras que el liberalismo contemporáneo estaría comprometido con las ideas de justicia distributiva y realización personal, el liberalismo clásico estaría centrado en la protección de las libertades negativas y la propiedad privada. La siguiente afirmación de Alan Ryan, que ubica a

---

<sup>34</sup> Cf., Platón, *República*, versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971. En el libro IV (422a) Platón advierte que prevenir la riqueza y la pobreza extremas es indispensable para alcanzar el ideal de perfección a nivel político, la máxima unidad orgánica de la polis. En los libros VIII y IX, analiza extensamente cómo el desequilibrio entre ricos y pobres afecta negativamente las diferentes formas de gobierno: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía.

Locke entre los exponentes más representativos del liberalismo clásico, ilustra esta forma corriente de trazar la distinción:

El liberalismo clásico se asocia con John Locke [1690], Adam Smith [1755], Alexis de Tocqueville [1835] y Friedrich von Hayek. Se centra en la idea del gobierno limitado, el estado de derecho, el rechazo del poder arbitrario y discrecional, la santidad de la propiedad privada y de los contratos voluntarios, así como en la responsabilidad de los individuos por sus propios destinos.<sup>35</sup>

Ryan agrega que, en general, los adherentes al liberalismo clásico se muestran “hostiles al Estado de bienestar” por los siguientes motivos: (i) la creencia de que los individuos son los responsables de su propio bienestar; (ii) cierta aprensión por el poder discrecional que la asistencia pública confiere a políticos y burócratas y (iii) la dependencia que la asistencia social generaría en los beneficiarios de la ayuda.<sup>36</sup> John Gray sostiene algo semejante. Si bien reconoce al liberalismo como una tradición “unitaria y persistente”, cuyos componentes principales serían fáciles de especificar,<sup>37</sup> considera apropiado distinguir dos etapas en su evolución: un liberalismo “clásico” – centrado en las ideas de libertad individual y propiedad privada– y otro “revisionista” que, a diferencia del primero, daría cabida a la intervención estatal con fines redistributivos.<sup>38</sup>

La idea de que una concepción fuerte y exclusiva de los derechos de propiedad<sup>39</sup> estuvo en el centro del primer liberalismo –sumada a la identificación de Locke como

---

<sup>35</sup> Ryan, A., “Liberalism”, en: Goodin, R. E.; Pettit, P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 293. (La traducción de la cita es propia.)

<sup>36</sup> Ryan, A., *op. cit.*, pp. 293-294.

<sup>37</sup> “Pese a su variabilidad histórica, el liberalismo sigue siendo una perspectiva integral, cuyos componentes principales no son difíciles de especificar. (...) El carácter del liberalismo como una tradición única, su identidad como una concepción persistente, aunque variable, del hombre y la sociedad, son válidos aun cuando (...) el liberalismo haya estado sujeto a una importante ruptura cuando, en los escritos de John Stuart Mill, el liberalismo clásico abrió las puertas al liberalismo moderno o revisionista de nuestros días”. Gray, J., *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 12.

<sup>38</sup> El hecho de que Gray discrimine entre dos “etapas” diferentes en la “evolución” del liberalismo e identifique al liberalismo revisionista o inclusivo con el liberalismo “de nuestros tiempos” revela que piensa en una distinción no sólo conceptual sino también cronológica. El criterio de Ryan, en cambio, es únicamente conceptual. Así lo evidencia el hecho de que ubique a Hayek –pensador del siglo XX– entre los liberales clásicos por su defensa de las libertades individuales y los derechos de propiedad y su rechazo de la redistribución.

<sup>39</sup> Cuando hablo de derechos *exclusivos* de propiedad me refiero a derechos *irrestringidos* de propiedad *privada*.

uno de sus representantes más conspicuos— también fue respaldada por sus *críticos* quienes, partiendo de esta base, calificaron a su teoría de “atomista”, “individualista” o “posesiva”. La siguiente cita de Karl Marx ilustra este punto de vista crítico:

El derecho de la propiedad privada es, entonces, el derecho del hombre a disfrutar y disponer de su patrimonio arbitrariamente (a su voluntad, *à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del egoísmo. (...) Ninguno de los llamados derechos del hombre, por tanto, va más allá del hombre egoísta, del hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad.<sup>40</sup>

El lugar común de que Locke es el precursor del liberalismo clásico no carece de fundamentos. En los textos de Locke aparecen formulados con mucha nitidez los principios básicos que constituyen el núcleo del pensamiento político liberal: la idea de limitación del poder del Estado (esto es, de que los Estados no pueden excederse en sus funciones más allá de aquello para lo que han sido instituidos), la postulación de un conjunto fundamental de derechos que son anteriores al Estado y que éste debe proteger (entre ellos, paradigmáticamente, el derecho de propiedad privada), el principio de que las creencias religiosas no deben ser perseguidas, etc. Sin embargo, es posible matizar esta visión. En realidad, la imagen de un Locke consistentemente liberal es producto de una lectura que pasa por alto muchas cuestiones respecto de las cuales Locke no se muestra típicamente liberal: por ejemplo, cuando apoya sus argumentos sobre bases teológicas o sobre un ideal de perfección moral sustantivo, cuando diseña el sistema de gobierno para las colonias inglesas en América, o cuando propone los lineamientos generales de una política dirigida a lidiar con el problema de la indigencia.<sup>41</sup>

El análisis de la caridad lockeana desarrollado en la presente investigación contribuye a matizar la imagen de Locke como liberal “clásico”. Visto desde otro

---

<sup>40</sup> Marx, K., *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 32-33.

<sup>41</sup> Cf. Rinesi, E., “*Who shall be judge[sic]? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia*”, en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 2009, pp. 9-14.

ángulo, la presente tesis doctoral provee argumentos para sostener que el liberalismo clásico no siempre se desentendió del problema de la pobreza ni defendió derechos de propiedad ilimitados.<sup>42</sup> Como voy a mostrar, la concepción lockeana de los derechos de propiedad comprende una dimensión *inclusiva* que garantiza el *acceso* universal a ciertos recursos básicos necesarios para subsistir. Aunque es cierto que Locke suscribe las ideas que numerosos autores identifican como propias del liberalismo clásico, también puede mostrarse que atribuye al poder político la potestad de obligar a los propietarios a asistir a los pobres en casos de necesidad extrema.

La cuestión del carácter limitado o ilimitado de los derechos lockeanos de propiedad (y, por ende, la pregunta acerca de la posibilidad o imposibilidad de una justicia distributiva lockeana) no es fácil de dirimir. Por un lado, Locke confiere gran importancia a la protección jurídica de la propiedad privada en su teoría política. Sostiene que la propiedad privada preexiste a la sociedad civil y que su amparo es la finalidad que da sentido a la asociación política.<sup>43</sup> Muchas de sus conclusiones sobre los poderes y límites del gobierno se derivan de esta premisa. “El poder supremo”, escribe en el *Segundo tratado*, “no puede quitarle a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su propio 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”.<sup>44</sup> Otra muestra de la importancia que Locke otorga a la propiedad en su teoría política es el vínculo que establece entre el derecho a la propiedad y la libertad individual.<sup>45</sup> En la obra de Locke está presente la idea de que la independencia personal presupone que la propiedad privada se encuentre protegida por la ley. En términos

---

<sup>42</sup> Esta es la tesis central de Thomas Horne en su libro *Property Rights and Poverty. Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1990. Más allá de las severas críticas que dirige al libro de Horne, Richard Ashcraft también respalda esta lectura revisionista de la historia del pensamiento liberal. Cf. Ashcraft, R., “Liberalism and the Problem of Poverty”, *Critical Review*, Vol. 6, Nº 4, 1992, pp. 493-516.

<sup>43</sup> Locke, J., *ST*, §124.

<sup>44</sup> Locke, J., *ST*, §138.

<sup>45</sup> Cf. Gray, J., *op. cit.*, p. 28.

generales, la teoría de la propiedad desarrollada en el *Segundo tratado* parece apuntar a la legitimación de una “posesión desproporcionada y desigual de la tierra”.<sup>46</sup> Este lugar de privilegio otorgado a la propiedad privada era una idea ampliamente aceptada en su época. En la Edad Media la propiedad era concebida en un sentido menos individualista de lo que, en general, fue el caso en el siglo XVII. Las ideas de “precio justo” o de “función social” de la propiedad, la condena moral de la usura y el principio general de la supremacía de la ley natural, implicaban la aceptación de límites a la potestad de los propietarios para disponer de sus posesiones. Pero ya antes de Locke varios factores –la declinación del feudalismo y del sistema de guildas, la emergencia del capitalismo comercial como consecuencia de los descubrimientos geográficos y la expansión económica del Renacimiento– se habían conjugado para erosionar la visión medieval de la propiedad y del afán de lucro. En la Inglaterra del siglo XVII la opinión pública se mostraba especialmente sensible frente a los intentos del gobierno de crear nuevos impuestos por fuera de la vía parlamentaria. De hecho, casi todas las principales disputas durante los reinados de Jacobo I y Carlos I se suscitaron por cuestiones fiscales.<sup>47</sup>

Con todo, los escritos de Locke no presentan al derecho de propiedad como un título absoluto. De acuerdo con su teoría, el hombre tiene consigo “el principal fundamento de la propiedad”, su trabajo,<sup>48</sup> de lo que quizá podría concluirse que tiene la libertad de apropiarse sin límites, esto es, sin importar el impacto de sus actos de apropiación sobre terceros. Sin embargo, Locke responde negativamente a esta conjetura y afirma que “la misma ley de naturaleza que, por este medio, nos confiere

---

<sup>46</sup> Locke, J., *ST*, §50. Cf. Waldron, J., *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 178. También Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 221.

<sup>47</sup> Cf. Gough, J. W., “Locke's Theory of Property”, en: Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 83-84.

<sup>48</sup> Locke, J., *ST*, §44.

propiedad, de igual modo limita también esta propiedad”.<sup>49</sup> La propiedad privada existe en el contexto de –y, por tanto, está limitada por– el derecho natural. En definitiva, los derechos de propiedad se derivan del derecho natural a usar lo común para el propio sustento y bienestar,<sup>50</sup> de lo que se sigue que la apropiación legítima debe estar sujeta a un conjunto de restricciones normativas, como la exigencia de que lo apropiado no se eche a perder o de que el que se apropia deje “suficiente y tan bueno” de lo apropiado para los demás.

## **2. Interpretaciones de la teoría de la propiedad de Locke**

### **2.1. “Valor exegético” y “valor evaluativo” de la teoría de la propiedad de Locke**

Antes de repasar algunas de las lecturas más importantes de la teoría de Locke, voy a detenerme en una cuestión preliminar de carácter metodológico. Como destacó Gopal Sreenivasan, el argumento para la legitimación de la propiedad privada de Locke reviste un doble interés.<sup>51</sup> Por un lado, posee un valor *exegético* en tanto constituye un objeto de interpretación particularmente interesante.<sup>52</sup> Por otro lado, la teoría de Locke tiene también un valor *evaluativo*, en la medida en que al día de hoy continúa funcionando como punto central de referencia para examinar la legitimidad de la propiedad privada y la redistribución.

A su vez, dentro del grupo de intérpretes de su teoría de la propiedad (o de algún aspecto puntual de la misma) se puede distinguir entre los que hacen una interpretación contextual de los escritos de Locke y los que abogan por la autonomía de dichos textos. Los primeros consideran que el contexto religioso, político, intelectual y económico de

---

<sup>49</sup> Locke, J., *ST*, §31.

<sup>50</sup> Locke, J., *FT*, §86 y §92.

<sup>51</sup> Cf. Sreenivasan, G., *op. cit.*, p. 3.

<sup>52</sup> En rigor, Sreenivasan no habla de un valor “exegético” sino de un valor “histórico”. Prefiero reemplazar el segundo término por el primero para introducir luego una distinción ulterior entre interpretaciones contextualistas (que le dan un lugar central a las consideraciones de carácter *histórico*) y otras no contextualistas.

los escritos de Locke resulta un marco obligado para su comprensión. En cambio, los segundos insisten en el carácter autosuficiente de los textos –que contendrían en ellos mismos la clave de su sentido– y descartan cualquier intento de reconstruir el contexto como algo vano o, incluso, distorsionador.<sup>53</sup> Los intérpretes contextualistas suelen rechazar la relevancia contemporánea del argumento de Locke.<sup>54</sup> Consideran que su argumento pierde fuerza si se lo depura de los componentes procedentes de la religión y del derecho natural. Estos intérpretes se dedican a hacer una exégesis de los textos lockeanos no porque ese enfoque les interese más que otros, sino porque consideran que es *lo único* que tiene sentido hacer con ellos. En defensa del enfoque histórico, algunos autores afirman que establecer una discusión ideal con un filósofo del pasado a la luz de problemas del presente carece de sentido,<sup>55</sup> que es como “batallar con molinos de viento ya caídos en desuso”, como “discutir con un muñeco de paja” o, incluso, una suerte de profanación.<sup>56</sup>

Algunas interpretaciones aportaron una base propicia para la aparición de teorías neolockeanas, que no se ciñen a la letra de Locke pero que –con un mayor o menor grado de heterodoxia– se inspiran en ella.<sup>57</sup> Los autores neolockeanos consideran

---

<sup>53</sup> Skinner, Q., “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, Nº 4, 2000, p. 149.

<sup>54</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de John Dunn, quien advierte sobre el carácter ineludible de los compromisos teológicos de la teoría de Locke. Cf. Dunn, J., *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. xi. También es el caso de Ashcraft, R., *Locke’s Two Treatises of Government*, London, Allen and Unwin, 1987. Y de Tully, J., *op. cit.*

<sup>55</sup> Dunn considera que, en términos generales, los argumentos de Locke no resultan iluminadores de ninguna de las discusiones contemporáneas en el área de la filosofía política: “Me resulta sencillamente inconcebible que se pueda construir el análisis de algún tema de la teoría política contemporánea en torno de la afirmación o negación de algo que dice Locke sobre los asuntos políticos. De toda su filosofía política, el único argumento que me sigue pareciendo interesante como punto de partida para reflexionar sobre algún asunto de la teoría política contemporánea es el de las *Cartas sobre la tolerancia* y, en el pensamiento de Locke, este argumento se apoya firmemente en una premisa religiosa”. Dunn, J., *op. cit.*, pp. x-xi. (La traducción de la cita es propia.)

<sup>56</sup> Dunn, J., *op. cit.*, pp. ix-x. Posteriormente Dunn moderó esta posición. Cf. Dunn, J., *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-1983*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 2.

<sup>57</sup> Algunos autores acometieron las dos empresas: interpretación y reapropiación. Tal es el caso de John Simmons, cuyo libro *The Lockean Theory of Rights* es tanto una interpretación integral de la teoría de los derechos de Locke como una construcción y defensa de una teoría neolockeana de los derechos basada en lo que el autor considera “la mejor versión de la teoría de Locke”. Cf. Simmons, J., *op. cit.*, 1992. También es el caso de Sreenivasan, G., *op. cit.*

posible y provechoso depurar al argumento de Locke de sus compromisos teológicos y iusnaturalistas (que no consideran una parte esencial de la teoría) con el fin de desarrollar una argumentación que pueda insertarse en la discusión contemporánea sobre la justicia distributiva. El *modus operandi* radica en aislar alguno de los componentes del argumento de Locke –como, por ejemplo, la tesis de autopropiedad o la condición de dejar “suficiente y tan bueno para los demás”–, reinterpretarlos y emplearlos en el contexto de sus propias argumentaciones, las cuales se centran más en la cuestión de la justicia que en la de la propiedad.\_\_\_\_

Intérpretes de Locke y filósofos neolockeanos coinciden en el propósito de vincular de alguna manera la teoría lockeana de la propiedad con la teoría de la justicia. En el caso de los intérpretes, la pretensión radica, en el mejor de los casos, en llegar a alguna conclusión respecto del *potencial* (más o menos) igualitario de la teoría de Locke. Por su parte, los neolockeanos, libres de los límites que impone un abordaje estrictamente interpretativo, especulan sobre las derivaciones en materia de justicia distributiva que se seguirían de *la lógica* del argumento de Locke (no necesariamente del argumento propiamente dicho) –tomando de Locke lo que les sirve y desechando lo que no les sirve– con el propósito de justificar un estado de cosas que consideran deseable por razones independientes.

## **2.2. La “interpretación estándar”: Locke como teórico de la apropiación ilimitada**

### **2.2.1. La lectura de Leo Strauss y Crawford Macpherson**

Un verdadero hito en la historia de las interpretaciones de la teoría de la propiedad de Locke son los trabajos publicados a mediados del siglo XX por Leo Strauss y Crawford Macpherson. Éstos sentaron las bases de la interpretación estándar de la teoría de la propiedad de Locke. Dicha interpretación presenta a Locke como teórico de la

apropiación ilimitada en un contexto transicional de capitalismo emergente.<sup>58</sup> Con todo, este tipo de lectura no era completamente novedosa. Por un lado, tenía un referente importante en Marx, quien había caracterizado a la teoría de Locke como “la clásica expresión del concepto burgués del derecho por oposición a los privilegios feudales”, señalando que “mayormente su filosofía sirvió como base para todas las ideas subsecuentes de la economía política inglesa”.<sup>59</sup> (De hecho, la interpretación de Macpherson, que asocia la teoría de Locke con la emergencia del modo de producción capitalista, tiene una orientación abiertamente marxista.) Por otra parte, como el propio Macpherson reconoce, previamente otros autores, sin llegar a asociar la teoría de Locke con el espíritu del capitalismo, habían hecho especial énfasis en su individualismo y habían considerado que toda su teoría del gobierno limitado era, en lo esencial, una defensa de la propiedad privada de carácter ilimitado. Por ejemplo, esta fue la visión de Leslie Stephen, Harold Laski y Richard Tawney.<sup>60</sup>

Si bien los libros en los que Strauss y Macpherson plantean esta línea de lectura aparecen separados entre sí por casi una década –siendo el de Strauss el primero en ser publicado, en 1953– se basan en conferencias y artículos previos que ambos académicos escribieron de manera simultánea y, aparentemente, independiente. El libro de Strauss, *Natural Right and History*, tiene su origen en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Chicago en 1949, y una versión condensada de la sección del libro referida a la teoría de Locke –la segunda parte del capítulo V, consagrado al derecho

---

<sup>58</sup> Cuando apareció, esta interpretación fue considerada como “alternativa” o “no tradicional”. Cf. Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 80; Monson, C. H., “Locke and his Interpreters”, *Political Studies*, Vol. VI, N° 2, 1958, p. 120. Pronto se volvió dominante y fueron las interpretaciones que plantean que la apropiación lockeana es limitada las heterodoxas.

<sup>59</sup> Marx, K., *Werke. Band 26: Theorien über den Mehrwert. Teil 1*, Berlin, Dietz Verlag, 1965, p. 343. (La traducción de la cita es propia.)

<sup>60</sup> Stephen, L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, New York, Harbinger, 1962; Laski, H. J., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London, Thornton Butterworth, 1932; Tawney, R. H., *The Acquisitive Society*, London, Bell, 1952.

natural moderno— apareció como artículo en octubre de 1952.<sup>61</sup> Strauss reconoce en una nota a pie de página del libro que, tras terminar de escribir el capítulo sobre Locke, leyó un artículo de Macpherson sobre el tema<sup>62</sup> y dice encontrar “un acuerdo considerable entre la interpretación que hace el señor Macpherson del capítulo sobre la propiedad” y la suya.<sup>63</sup>

El derecho natural es el tema que unifica las seis conferencias que conforman el libro de Strauss. En el capítulo sobre el derecho natural moderno Strauss se concentra en Hobbes y en Locke. La interpretación que hace de Locke se puede reducir a tres afirmaciones: (i) Locke no es un teórico de la ley natural; (ii) Locke es un hobbesiano; (iii) el egoísmo de Locke —muestra de su hobbesianismo— se pone especialmente en evidencia en su teoría de la propiedad.<sup>64</sup> El motivo por el cual Locke no sería un teórico de la ley natural es que, a juicio de Strauss, no tiene una teoría clara acerca de cómo los hombres conocen la ley natural.<sup>65</sup> Que Locke es un hobbesiano es algo que Strauss concluye a partir de dos consideraciones. En primer lugar, que Locke no le reconoce a la ley natural verdadera normatividad. En segundo lugar, que, en línea con ello, reiteradamente —según la selectiva manera en que Strauss lee el *corpus* lockeano— postula al egoísmo como una de las motivaciones primarias de los hombres. Para sostener este punto de vista Strauss se aferra a algunos pasajes del *Ensayo sobre el entendimiento humano* en los que Locke sostiene que el deseo de felicidad y la aversión a la miseria son principios prácticos innatos y que, en concordancia con el hecho de que cada persona está interesada en su propia felicidad, el derecho de autopreservación es el más fundamental de todos los derechos.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Strauss, L., “On Locke’s Doctrine of Natural Law”, *The Philosophical Review*, Vol. 61, Nº 4, 1952, pp. 475-502.

<sup>62</sup> Macpherson, C. B., “Locke on Capitalist Appropriation”, *Western Political Quarterly*, Vol. 4, Nº 4, 1951, pp. 550-66.

<sup>63</sup> Strauss, L., *Natural Right and History*, p. 234, n106.

<sup>64</sup> Cf. Monson, C. H., “Locke and his Interpreters”, *Political Studies*, Vol. VI, No. 2, 1958, p. 120.

<sup>65</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 202-220.

<sup>66</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 226-7.

Strauss aborda la teoría de la propiedad de Locke en busca de apoyo adicional para su tesis del hobbesianismo lockeano. El análisis toma como eje las limitaciones que, en principio, la ley natural lockeana impone a la apropiación privada, y traza un contraste entre dos momentos radicalmente diferentes en lo que respecta a la operatividad real de esta ley. La diferenciación coincide prácticamente con el dualismo contractualista “estado de naturaleza – sociedad civil”, aunque es más preciso ubicar la línea divisoria en el momento de la introducción del dinero en el propio estado de naturaleza, anterior al paso al estado civil. En este sentido, la diferencia más significativa en el análisis de Strauss no es tanto la que hay entre estado de naturaleza y estado civil, sino la que se puede establecer entre un estado de naturaleza “originario”, por un lado, y un momento más evolucionado de ese mismo estado en el que se ha introducido el uso del dinero, por el otro. En la fase más primitiva del estado de naturaleza, rige la limitación natural de no desperdicio y, por ende, sólo se puede acumular lo que no se echa a perder:

cada uno puede apropiarse con su trabajo de tanto como sea necesario y útil para su preservación. Puede apropiarse, por tanto, de tanta tierra como pueda usar para labrar o apacentar a su ganado. Si tiene más de lo que puede utilizar de una clase de cosa (a) y menos de lo que puede usar de otra clase de cosa (b), puede permutar (a) por (b). De este modo, por medio de su trabajo, un hombre no sólo se puede apropiarse de lo que le resulta útil sino también de lo que podría serle útil si lo cambiara por otras cosas. Se puede apropiarse de todas aquellas cosas, y sólo de aquellas cosas, que son o podrían serle útiles; no puede apropiarse de cosas si al hacerlo dejan de ser útiles (...) Y de cosas que nunca se echan a perder y que, además, no son de “real utilidad”, como el oro, la plata y los diamantes, puede “acopiar” tanto como se le antoje. Pues no es “la cantidad” de lo apropiado por el trabajo (o trocado por los productos de su trabajo) sino “el echarse a perder de algo útil en su poder” lo que convierte a un hombre en culpable de un crimen contra la ley natural. Puede, entonces, acumular mucho de cosas duraderas e inútiles. Puede acumular ilimitadamente oro y plata. Los terrores de la ley natural no tocan al codicioso, sino al despilfarrador. La ley natural, en lo que se refiere a la propiedad, vela por prevenir el desperdicio. Al apropiarse de cosas por medio de su trabajo el hombre sólo debe tener en cuenta la prohibición del desperdicio; no tiene que pensar en otros seres humanos. *Chacun pour soi; Dieu pour nous tous.*<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 236-7. (La traducción de todos los pasajes de *Natural Right and History* es propia.)

Según Strauss, la otra limitación que Locke postula como derivada de la ley natural, la condición de que quede suficiente y tan bueno para los otros, no es realmente restrictiva en el estado de naturaleza más primigenio: en realidad, esta restricción se verifica siempre, aunque los hombres no se preocupen más que por sí mismos. Strauss no concibe al estado de naturaleza originario como un estado de abundancia; muy por el contrario, encuentra que éste es, en realidad, de “misericordia”. Con todo, observa que en ese tiempo los habitantes del mundo eran pocos y todavía quedaba mucho por ser apropiado.<sup>68</sup>

La situación es drásticamente diferente en la sociedad civil, donde casi todo ha sido apropiado. La tierra se vuelve escasa y el oro y la plata, al convertirse en dinero, pasan a ser lo suficientemente valiosos como para ser apropiados, por lo que también dejan de ser abundantes. Éste es, para Strauss, el punto en el que Locke, pudiendo tomar otro rumbo, se define como un teórico de la apropiación ilimitada. Las limitaciones – observa Strauss– dejan de ser operativas allí donde la equidad más hubiese necesitado de ellas. Strauss expresa su decepción con Locke de este modo:

uno esperaría que en el contexto de la sociedad política la ley natural originaria fuera reemplazada por reglas que impusieran restricciones mucho más severas a la apropiación que las que existían en el estado de naturaleza. Desde el momento en que ya no hay suficiente y tan bueno para todos, la equidad debería exigir que el derecho natural de los hombres a apropiarse de todo lo que puedan usar se vea restringido al derecho a apropiarse de lo que necesitan. Y en la medida en que el oro y la plata ahora se volvieron enormemente valiosos, la equidad debería demandar que el hombre pierda el derecho natural a acumular tanto oro y tanta plata como le plazca. Sin embargo, Locke afirma exactamente lo opuesto: paradójicamente, el derecho a apropiarse estaba mucho más restringido en el estado de naturaleza que en la sociedad civil. (...) En la sociedad civil el derecho a la apropiación se ve completamente liberado de las cadenas que todavía lo contenían bajo la ley natural originaria de Locke.<sup>69</sup>

De modo que, mientras que en la primera etapa sólo la limitación de no desperdicio cumple una función restrictiva, en la segunda etapa no existe limitación alguna y los

---

<sup>68</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 238-9.

<sup>69</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 239-40.

hombres pueden dar rienda suelta a su afán adquisitivo [*acquisitiveness*] y acumular tanto dinero como les plazca, sin ningún límite ni consideración por los otros.

Según Strauss, la estrategia argumentativa que adopta Locke para justificar esta liberación del impulso adquisitivo no es deontológica sino consecuencialista:

Locke no comete el absurdo de justificar la emancipación del afán de acumulación apelando a un derecho de propiedad absoluto que no existe. Justifica esta emancipación del único modo en que podía ser defendida: mostrando que conduce al bien común, a la prosperidad y felicidad generales.<sup>70</sup>

En el estado de naturaleza había que poner límites al afán de acumulación porque el estado de naturaleza era un estado de miseria, pero en la sociedad civil esos límites son prescindibles, porque, desde la óptica de Locke, la sociedad civil es un estado de abundancia. Así lo ilustra la famosa comparación lockeana entre un rey americano y un jornalero inglés: el rey de un territorio extenso y potencialmente próspero de América – rico en tierras que, sin embargo, permanecen yermas a la espera de ser mejoradas por medio del trabajo– tiene peor alimentación, vivienda y vestimenta que un peón o un jornalero en Inglaterra.<sup>71</sup> El jornalero inglés no tiene derecho a reclamar por la pérdida de su derecho natural a apropiarse de los recursos naturales: el ejercicio de todos los derechos y privilegios del estado de naturaleza le darían menos riqueza que la que obtiene con el salario de subsistencia que recibe a cambio de su trabajo. Desde la perspectiva de Locke –observa Strauss–, los pobres, lejos de verse perjudicados por la liberación del afán de acumulación, se ven beneficiados.<sup>72</sup>

Como resultado de este análisis, Strauss concluye que el derecho natural es sólo una fachada y que la teoría de la propiedad de Locke debe ser concebida como “la teoría clásica del espíritu del capitalismo”.<sup>73</sup> A partir del siglo XVIII, observa, muchos

---

<sup>70</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 242.

<sup>71</sup> Locke, J., *ST*, §41.

<sup>72</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 242.

<sup>73</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 246.

encontraron difícil de entender que Locke se valiera de la terminología de la ley natural. Pensadores posteriores a Locke no tuvieron estos pruritos. Sin embargo, a Strauss le parece obvio que Locke viera un problema allí donde autores posteriores sólo vieron la ocasión de aplaudir el progreso. En tiempos de Locke todavía había quienes adherían a la vieja visión de que la adquisición ilimitada de riquezas era moralmente reprobable. En este sentido, según Strauss, Locke utiliza la retórica tradicional de la ley natural por motivos de “prudencia”: no le conviene plantear su teoría (en verdad hobbesiana) en los términos descarnados en que lo hace “el imprudente, impío, e iconoclasta extremo” de Hobbes.<sup>74</sup> Locke,

ante todo, era un hombre prudente y cosechó los beneficios de esta extrema prudencia: fue escuchado por muchas personas y ejerció una influencia enorme sobre hombres con poder y sobre la opinión pública en general. Forma parte de la esencia de la prudencia el saber cuando hablar y cuándo callar. Sabiendo esto muy bien, Locke tuvo el tino de citar sólo el tipo correcto de autores y eludir el tipo incorrecto.<sup>75</sup>

Esto explicaría el carácter oscilante –a veces contradictorio– de algunas tesis lockeanas. Strauss admite que Locke “ocasionalmente –y en apariencia aprobando–” se hace eco de “la visión tradicional” heredada del pensamiento cristiano medieval. Por ejemplo, cuando vincula la introducción de “propiedades más vastas y un derecho a ellas” con “el deseo de tener más de lo necesario” o con un aumento de la “codicia” o del “amor *sceleratus habendi*, vil concupiscencia”.<sup>76</sup> O cuando, siguiendo la misma línea, habla burlescamente de “pequeñas piezas de metal amarillo” y de “piedritas brillantes” aludiendo al oro y las piedras preciosas respectivamente. Pero Strauss observa que Locke también hace afirmaciones que van en una dirección completamente diferente y que, en definitiva, “el peso del capítulo 5 del *Segundo tratado* está puesto en mostrar que la codicia y la concupiscencia, lejos de ser esencialmente malas o estúpidas, bien

---

<sup>74</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 166.

<sup>75</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 165.

<sup>76</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 246-247.

canalizadas, son beneficiosas y razonables, mucho más que la caridad ejemplar”.<sup>77</sup> Así Strauss, evidentemente resuelto a encontrar en el pensamiento de Locke una coherencia que no existe, opta por ponderar favorablemente la evidencia textual que apunta en este sentido y relegar las afirmaciones que la contradicen al estatus de meras coartadas o concesiones –entre hipócritas y estratégicas– dirigidas a ganarse el favor del público de lectores. De ese modo, en virtud de una hipótesis interpretativa imposible de verificar (porque apunta a las motivaciones subjetivas del autor), reduce todas las tensiones a una defensa coherente de la apropiación ilimitada.

En 1962 Macpherson publica *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, donde plantea una interpretación muy similar a la de Strauss. Macpherson introdujo la fórmula “individualismo posesivo” para referirse no sólo a la teoría de Locke, sino a cierta matriz teórica a su juicio dominante en el siglo XVII y, quizás por ello, su interpretación de Locke cobró mucha más notoriedad que la de Strauss.<sup>78</sup> Los puntos de acuerdo con Strauss son varios y fundamentales. En primer lugar, al igual que Strauss, Macpherson centra su interpretación de la teoría de la propiedad de Locke en un análisis de las dos limitaciones a la apropiación privada introducidas en el *Segundo tratado*. En segundo lugar, también interpreta al estado de naturaleza como un estadio que puede desarrollarse y alcanzar un grado considerable (casi inverosímil)<sup>79</sup> de sofisticación antes de que se instituya una autoridad política. No sólo las relaciones familiares y las relaciones entre amo y siervo son anteriores a la sociedad política: el dinero y el trabajo asalariado también aparecen en un estadio

---

<sup>77</sup> Strauss, L., *op. cit.*, p. 247.

<sup>78</sup> Es notable cómo la mayoría de las interpretaciones que pretenden mostrar a los derechos lockeanos de propiedad como limitados toman como interlocutor polémico a Macpherson ignorando, en muchos casos, que Strauss sostuvo la misma línea de lectura.

<sup>79</sup> Macpherson se adelanta a esta posible objeción y replica que “aunque a primera vista esto parezca increíble, hay que recordar que el estado de naturaleza de Locke es una curiosa mezcla de fabulación histórica y de abstracción lógica a partir de la sociedad civil. Históricamente una economía comercial sin sociedad civil es realmente improbable. Pero como abstracción se puede concebir fácilmente”. Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 207.

avanzado de desarrollo del estado de naturaleza. Estos dos elementos juntos –uno señalado por Strauss, el otro no– son, para Macpherson, la clave para evaluar la eficacia normativa de las limitaciones lockeanas a la apropiación. El tercer punto de acuerdo con Strauss es que Macpherson también considera que cuando más necesarias son las limitaciones, esto es, tras la introducción del dinero, menos eficacia tienen. En este sentido, se sorprende de que el capítulo sobre la propiedad del *Segundo tratado* siempre haya sido leído como un argumento que apoya la idea de que todos los hombres tienen un derecho natural a la propiedad “dentro de los límites de la ley natural”. En cambio, para Macpherson, el capítulo quinto del *Segundo tratado* cumple la función inversa: remueve los límites de la ley natural, liberando al derecho natural de apropiación de todo condicionamiento normativo. La “hazaña” de Locke consistió –en palabras de Macpherson– en fundar, en primer término, el derecho natural a la propiedad en el derecho y la ley natural y eliminar, a renglón seguido, todos los límites de la ley natural del derecho a la propiedad.<sup>80</sup>

Locke empieza aceptando como un dictado de la razón y de la Escritura que la tierra y sus frutos le fueron entregados originalmente a la humanidad en común. Ésta era, naturalmente, la tesis tradicional, que puede encontrarse tanto en la teoría política medieval como en la teoría política puritana del siglo XVII. Pero Locke sólo acepta este planteamiento para refutar las conclusiones que antes se obtenían de él, las cuales convertían la propiedad en algo menos que un derecho natural individual.<sup>81</sup>

Además del carácter ilimitado de la apropiación lockeana, otro aspecto clave para considerar a Locke como un teórico del individualismo posesivo, según Macpherson, es la concepción del trabajo como propiedad alienable –y que, por tanto, los no-propietarios pueden vender a cambio de un salario–, concepción que, a su juicio, queda en evidencia con la célebre afirmación de Locke de que “el césped que mi

---

<sup>80</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 199. Pierre Manent coincide con Strauss y Macpherson en que la postulación de las dos limitaciones constituye sólo un momento de la argumentación lockeana y que todo el procedimiento ulterior consiste en abolir estos dos límites planteados al comienzo. Cf. Manent, P., *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, p. 104.

<sup>81</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 198.

serviente ha cortado (...) se convierte en mi propiedad”.<sup>82</sup> Según Macpherson, la concepción del trabajo como un bien alienable no sólo le permite a Locke distinguir entre los propietarios de los medios de producción y los no-propietarios –que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender en el mercado a cambio de un salario–, sino entre sujetos racionales de pleno derecho, por un lado, y sujetos irracionales carentes de igualdad jurídica, por el otro. En otras palabras, Macpherson advierte que Locke establece una diferencia entre la clase de los propietarios y la de los no-propietarios, y que lo hace tanto en términos de atribución de racionalidad como –consecuentemente– de reconocimiento de derechos.<sup>83</sup> Al hacer esto, según Macpherson, Locke sienta una base moral para la sociedad capitalista. Locke considera que los trabajadores asalariados son una parte necesaria del *commonwealth* y están sujetos a sus leyes. Sin embargo, plantea que no son miembros plenos del cuerpo político ni los considera con derecho a reclamar su inclusión. Esto se debe a que, para Locke, los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional.<sup>84</sup>

Finalmente, la conclusión principal que Macpherson extrae de su análisis coincide con la de Strauss: Locke es un teórico de la apropiación capitalista ilimitada. 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.

---

<sup>82</sup> Locke, J., *ST*, §28. En su introducción a los *Dos tratados* Peter Laslett cuestionó esta interpretación de Macpherson según la cual “Locke separa la vida del trabajo”, calificándola como una “sobreinterpretación” [*over-interpretation*] y observó que al hablar de salario [*wage*] Locke emplea el término “servicio” [*service*] y no “trabajo” [*labour*]. Cf. Laslett, P., “Introduction”, en *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 105.

<sup>83</sup> “Estas ideas eran hasta tal punto corrientes en tiempos de Locke que resultaría sorprendente que éste no las compartiera. Pero dado que su importancia en el pensamiento de Locke ha sido tan completamente dejada de lado por lo general, convendrá demostrar que las compartía efectivamente. Hay pruebas directas de que Locke daba por sentadas estas proposiciones en varios escritos suyos”. Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 219.

<sup>84</sup> “Clase trabajadora” [*labouring class*] se utiliza aquí para incluir tanto a los “pobres trabajadores” [*labouring poor*] como a los “pobres holgazanes” [*idle poor*], es decir, a todos los que dependían de un empleo, de la caridad o del asilo por carecer de toda propiedad por la que o con la que pudieran trabajar”. Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 219.

Con todo, existen algunas diferencias entre los planteos de ambos autores. Macpherson reconoce la existencia de un conflicto de valores al interior del pensamiento de Locke, que atribuye al carácter transicional de su sociedad.<sup>85</sup> Para Strauss, en cambio, las incoherencias observables en el pensamiento de Locke no son expresión de una confusión intelectual o un sentimiento ambivalente atribuibles a un contexto de transición. Simplemente respondían a un *ocultamiento* astuto y “prudente”, por parte de Locke, de su defensa rotunda de los intereses burgueses.<sup>86</sup> Por otra parte, el análisis de la teoría de Locke que hace Macpherson es más comprensivo y pretencioso que el que hace Strauss. Macpherson no se limita a mostrar que la apropiación que justifica Locke es ilimitada y el hombre racional lockeano, un sujeto egoísta hobbesiano que busca la satisfacción de sus deseos y necesidades; además, se adentra en lo que considera los “presupuestos sociales” de la teoría, donde cree encontrar la justificación lockeana de la estructura social desigual característica del capitalismo.

Si bien la propuesta de leer a Locke como ideólogo burgués significó un aporte fundamental, ha sido blanco de diferentes objeciones. Para Tully,

la tesis del individualismo posesivo confunde los problemas principales que preocupaban a estos teóricos. Éstos no se proponían justificar la acumulación ilimitada de una sociedad de mercado, sino resolver problemas más básicos referidos al orden político, la preservación, la construcción de Estados, la obediencia y la libertad en una situación de inseguridad producto de un siglo de guerras civiles y religiosas.<sup>87</sup>

En otras palabras, Tully señala que no resulta legítimo leer la obra de Locke como una defensa de los intereses de una clase simplemente porque ésta no era *su* preocupación.

Frente a esta objeción podría resultar atinada la observación de Eduardo Rinesi: no es

<sup>85</sup> Refiriéndose a Locke, este autor afirma, por ejemplo, lo siguiente: “La confusión que muestra respecto de la definición de propiedad, que a veces comprende a la vida y la libertad y a veces no, debe atribuirse a la confusión que exhibía su pensamiento entre los resabios de valores tradicionales y los nuevos valores burgueses”. Macpherson, C. B., *op. cit.*, pp. 269-270. De cualquier modo, Macpherson por lo general interpreta a estas supuestas ambivalencias de Locke en términos de estrategia –Locke “retrocedería” pero sólo para tomar impulso.

<sup>86</sup> Strauss, L., *op. cit.*, pp. 206-207.

<sup>87</sup> Tully, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 77.

necesario imaginar que un autor *se propone* defender los intereses de una clase para afirmar que ese autor es un ideólogo de esa clase. Por lo tanto, el hecho de que defender los intereses económicos de la burguesía inglesa en ascenso no formara parte de las preocupaciones de Locke no constituye en sí mismo una refutación de la hipótesis de que Locke es un ideólogo burgués.<sup>88</sup> En realidad, la cuestión es que Locke no sólo no se proponía defender una apropiación ilimitada sino que tampoco es eso lo que finalmente hace.

Otra línea crítica observa que el modo en que el argumento de Macpherson presenta la relación entre los textos de Locke y el contexto en el cual deben ser leídos es reduccionista o sesgado: Macpherson subrayaría una dimensión que considera fundamental –la de las transformaciones socio-económicas de la Inglaterra del siglo XVII– dejando de lado otras igual o más importantes. Toda interpretación contextualista debe enfrentar la pregunta acerca de si el criterio con el que se han seleccionado los factores contextuales relevantes es efectivamente el que mejor permite captar su sentido. Siguiendo esta línea, se le puede objetar a Macpherson que el contexto relevante para la comprensión de los textos de Locke no es solamente el socio-económico de las transformaciones operadas en la estructura de clases de la sociedad inglesa del siglo XVII, sino también el contexto de interlocución –compuesto por los otros textos con los cuales Locke dialoga– y el religioso y político.<sup>89</sup> Sin embargo, no es justo sostener que Macpherson se desentiende de estos aspectos. Tampoco es demasiado sesgada su lectura del *corpus*, puesto que toma en cuenta varios otros escritos aparte de los *Dos tratados*.<sup>90</sup> A mi juicio, el error que comete Macpherson es el mismo que comete Strauss: pretende reducir las tensiones inherentes al pensamiento de Locke a una coherencia que no es

---

<sup>88</sup> Rinesi, E., *op. cit.*, p. 17.

<sup>89</sup> Rinesi, E., *op. cit.*, p. 18.

<sup>90</sup> Además del capítulo quinto del *Second Treatise*, Macpherson incorpora a su análisis pasajes tomados de las *Considerations*, el *Report*, el *Ensayo* y *The Reasonableness of Christianity*.

posible encontrar en él y, en ese afán, ignora o subestima toda la evidencia textual que contradice la idea de que Locke justifica una apropiación ilimitada o derechos de propiedad absolutos.

### **2.2.2. El libertarismo clásico de Robert Nozick**

En la década de 1970, Robert Nozick creyó encontrar en la teoría de la propiedad de Locke un material provechoso para impugnar cualquier forma de justicia distributiva sobre la base de que resultaría 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.<sup>91</sup> De este modo, todo el que adquiera algo cumpliendo con estos requisitos o lo obtenga por una transferencia voluntaria de parte de alguien que los haya cumplido, 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”.<sup>92</sup> Uno de estos derechos fundamentales que una sociedad justa debería respetar es el derecho de

---

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 7.

propiedad sobre uno mismo, que Nozick asimila al principio kantiano de no tratar a los hombres sólo como medios.<sup>93</sup> 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 conlleve un perjuicio para terceros).<sup>94</sup> En 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 exija el cercenamiento de esas capacidades.

En este sentido, en *Anarquía, Estado y utopía* Nozick se pronuncia a favor de un “Estado mínimo” garante de un régimen de derechos de propiedad plenos. Si bien algunos críticos sostuvieron que Nozick no contaba con ningún argumento para defender esta posición, que ofrecía un “libertarianismo sin fundamentos”,<sup>95</sup> es fácil detectar, al menos, dos. El primero es un argumento que apela tanto a la intuición como a la lógica. El aspecto intuitivo consiste en concentrarse en los atractivos del libre ejercicio de los derechos de propiedad. El aspecto lógico consiste en poner de relieve una contradicción presuntamente intrínseca a la posición de los liberales igualitarios. Según Nozick, cualquier teórico que busque justificar un Estado más “amplio” que el Estado mínimo está justificando un esquema redistributivo pautado a la par que reconociendo como legítimos derechos plenos de propiedad, lo cual resulta contradictorio. Imaginemos –dice Nozick– una sociedad que se rige por una pauta de distribución estrictamente igualitaria, D1. En esa comunidad existe un equipo de

---

<sup>93</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 44.

<sup>94</sup> Califico a esta interpretación de la autopropiedad como “fuerte”, porque supone que la libertad irrestricta para beneficiarnos de nuestras propias capacidades es *intrínseca* al derecho de propiedad sobre uno mismo.

<sup>95</sup> Nagel, T., “Libertarianism without foundations”, en Nagel, T., *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 137-149.

basquetbol cuyos jugadores cobran el mismo caché. Dentro del equipo se destaca Wilt Chamberlain, que es la máxima atracción del equipo por su carisma y su manera de jugar. Los contratos caducan cada año y al término de los mismos, los jugadores son libres para renegociar sus cachés. Chamberlain, por supuesto, tiene muchas ofertas tentadoras. Para permanecer en el equipo propone a los dueños un contrato con la siguiente particularidad: todos cobrarán lo mismo, pero cada vez que el equipo juegue de local, del precio de 1 dólar de cada entrada, veinticinco centavos de dólar deberían depositarse en una caja aparte que lleva su nombre y cuya recaudación será exclusivamente para él. Supongamos que, en una temporada, un millón de personas acude a los juegos y Chamberlain gana doscientos cincuenta mil dólares. Esta cantidad supera con creces lo que posee el resto: D1 deviene en una distribución desigualitaria D2. Nozick hace, entonces, la siguiente pregunta: ¿cuáles serían los argumentos para mostrar que D2 es injusta? Los espectadores escogen voluntaria y muy gustosamente pagar los veinticinco centavos extra al jugador (podrían gastarlos, si quisieran, en chocolates, en el cine o en una suscripción a alguna revista socialista). D1 era una distribución justa y se pasa a D2 por las transferencias voluntarias de los espectadores, ¿por qué D2 no es también una distribución justa?<sup>96</sup> El *quid* del argumento es simple: “la libertad afecta las pautas”. La libertad de transferencia (libertad que Nozick considera parte de una concepción plena de los derechos de propiedad) por definición excluye a la igualdad y a cualquier otra pauta distributiva. Por ello, según Nozick, si valoramos la libertad, debemos rechazar cualquier principio pautado de distribución.

El segundo argumento se apoya directamente en la teoría de Locke. La clave radica en asumir sin reparos de la tesis lockeana de autopropiedad, la cual, a juicio de Nozick, volvería inadmisibles toda política redistributiva.<sup>97</sup> El núcleo de la posición de

---

<sup>96</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 163

<sup>97</sup> A esto se añade una interpretación debilitada de la condición lockeana de que los apropiadores dejen “suficiente y tan bueno” para los demás. Nozick, R., *op. cit.*, pp. 179-183.

Nozick, expuesto en la primera frase de su libro, es que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos”.<sup>98</sup> La sociedad debe respetar estos derechos porque ellos “reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o empleados, sin su consentimiento, para el logro de otros fines”.<sup>99</sup> Uno de estos derechos fundamentales que una sociedad justa debería respetar es el derecho de propiedad sobre uno mismo. De acuerdo con la interpretación fuerte de la tesis de autopropiedad de la que parte Nozick (i) cada individuo es propietario pleno de su persona, sus acciones y sus capacidades y, *consiguientemente*, (ii) cada individuo 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).<sup>100</sup> Las implicancias de esta tesis en materia de justicia distributiva no son difíciles de imaginar: toda política redistributiva que implique sustraer a alguien beneficios alcanzados a partir del uso de las propias capacidades será considerada tan violatoria de la tesis de autopropiedad como una política que exija el cercenamiento de esas capacidades. En efecto, para las teorías liberal-igualitarias el objetivo de la justicia distributiva debería ser el de nulificar o mitigar los efectos diferenciadores de las contingencias no elegidas.<sup>101</sup> Un grupo variado de autores entre los que se cuenta Nozick pero también autores no libertarios situados en sus antípodas, como Gerald Cohen, consideran que esta preocupación por anular o moderar los efectos diferenciadores de la “suerte bruta”<sup>102</sup> es incompatible con un derecho pleno de

---

<sup>98</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 7.

<sup>99</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 44.

<sup>100</sup> Califico a esta interpretación de la autopropiedad como “fuerte”, porque supone que la libertad irrestricta para beneficiarnos de nuestras propias capacidades es *intrínseca* al derecho de propiedad sobre uno mismo.

<sup>101</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice. Revised Edition*, Massachusetts, Harvard University Press, 2003. Dworkin, R., “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, Nº 4, 1981, pp. 283-345.

<sup>102</sup> El concepto es de Ronald Dworkin y alude a todas aquellas contingencias no elegidas, que están más allá del control de los individuos, pero que, sin embargo, tienen un impacto diferenciador. Cf. Dworkin,

propiedad sobre uno mismo:<sup>103</sup> las políticas redistributivas compensatorias que habría que implementar para lograr dicho objetivo implicarían que los individuos de mayores talentos y habilidades se vieran forzados a renunciar al ingreso extra que esas capacidades les permiten obtener. Es célebre la provocadora afirmación expuesta por Nozick de que “el impuesto a los productos del trabajo va *a la par* con el trabajo forzado”.<sup>104</sup>

### 2.3. Interpretaciones alternativas

Entre los intérpretes de Locke que se apartaron de la interpretación de Strauss y Macpherson se destacan 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 de la Inglaterra del siglo XVII, Tully es uno de los primeros en desafiar la interpretación estándar de la teoría de Locke. Para Tully, lejos de ser un teórico de la apropiación capitalista, Locke desarrolla una teoría de derechos de uso inclusivos. Su tesis es que Locke negó que pudiese haber propiedad *privada* en el estado de naturaleza. 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.<sup>105</sup>

En *The Lockean Theory of Rights*, en contra de lo sostenido por Macpherson y Strauss, Simmons reivindica el carácter efectivamente limitativo de las dos condiciones a la apropiación legítima enunciadas por Locke en el *Segundo tratado*, incluso –y sobre

---

R., *op. cit.*

<sup>103</sup> Véase Nozick, R., *op. cit.* y Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Uno de los autores que sostiene que la defensa de un principio libertariano de autopropiedad entra en conflicto con la realización de un principio de justicia distributiva fuertemente igualitario (y viceversa) es G. A. Cohen. Sobre este punto, él y Nozick están de acuerdo. Sin embargo, mientras que Cohen saca la conclusión de que debe resignarse la autopropiedad para realizar el ideal de igualdad, Nozick saca la conclusión inversa: se debe renunciar a la igualdad.

<sup>104</sup> Nozick, R., *op. cit.*, p. 170. (Énfasis añadido.)

<sup>105</sup> Tully, J., *op. cit.*, p. 99.

todo— de la limitación de no-desperdicio, usualmente subestimada por la mayoría de los intérpretes. Asimismo, Simmons remarca el uso insistente que hace Locke de la idea de “porciones equitativas” [*fair shares*] y, aunque no desarrolla el tema, señala al deber de caridad como una tercera limitación que hay que añadir a las otras dos.<sup>106</sup> La teoría de la propiedad de Locke es para Simmons una justificación de derechos de propiedad limitados.

Algo semejante sostiene Sreenivasan, tal como indica el título de su libro sobre el tema, *The Limits of Lockean Rights in Property*. A diferencia de Tully, Sreenivasan afirma que los elementos religiosos y iusnaturalistas de la teoría de Locke son accesorios y pueden ser dejados de lado. Se obtiene así un argumento lockeano secularizado (a su juicio, la versión mejorada del argumento ofrecido por Locke, esto es, la que mejor se ajusta a la propia *lógica* del argumento original) con implicancias distributivas moderadamente igualitarias. Sreenivasan se concentra en la limitación de “suficiente y tan bueno”, que interpreta como una exigencia de *acceso a* los recursos naturales (aunque no a la *propiedad de* la tierra) para que, a través de la aplicación de su trabajo, todo individuo tenga la posibilidad de convertirse en apropiador de bienes de consumo.<sup>107</sup>

Como contrapartida a la reapropiación de Locke realizada por Nozick, en las dos últimas décadas aparecieron planteos neolockeanos igualitarios que rechazan la existencia de un conflicto genuino entre la tesis de autopropiedad y el ideal de igualdad. Éstos dieron lugar a la conformación de una nueva corriente dentro de la filosofía política contemporánea tributaria del pensamiento de Locke conocida como “libertarianismo de izquierda”, entre cuyos principales exponentes se encuentran Hillel Steiner, Peter Vallentyne, Michael Otsuka y Philippe Van Parijs —aunque este último

---

<sup>106</sup> Simmons, J., *op. cit.*, pp. 298-336.

<sup>107</sup> Enfocándome en un aspecto de la teoría de Locke no abordado por Sreenivasan, la caridad, llegaré a similares conclusiones.

prefiera eludir la denominación llamándose a sí mismo “libertariano *real*”.<sup>108</sup> A juicio de estos autores, ni siquiera los intérpretes que hacen una lectura más igualitaria de la teoría de Locke –como Simmons o Sreenivasan– lograron proporcionar una lectura suficientemente radical de su filosofía política. Asimismo, consideran que las ideas del *Segundo tratado* de Locke no fueron suficientemente depuradas de los compromisos ideológicos conservadores con los que estuvieron asociadas en tiempos de Locke.<sup>109</sup> Con el libertarianismo clásico de Nozick, estos autores comparten el compromiso con el carácter absoluto de los derechos de propiedad sobre los recursos *subjetivos*, idea condensada en la tesis de autopropiedad. En otras palabras, los libertarios de izquierda coinciden con los libertarios “de derecha” en que los individuos poseen derechos de propiedad plenos sobre sus cuerpos y facultades que impiden que un individuo sea instrumentalizado y forzado, por ejemplo, a donar órganos de su cuerpo o a trabajar para beneficio de terceros. Sin embargo, estos autores rechazan la idea de que la redistribución de recursos objetivos en atención a algún ideal de igualdad constituya una violación del derecho de autopropiedad. Consideran que la supuesta incompatibilidad entre la autopropiedad y la distribución igualitaria es ilusoria y sólo tendría lugar cuando los ingresos de una persona se generan con independencia del uso de recursos naturales, esto es, únicamente en virtud del empleo de capacidades subjetivas. De esta forma, sostienen que Nozick se equivoca al creer que ser dueño de uno mismo necesariamente implica reconocer derechos de propiedad incuestionables

---

<sup>108</sup> Steiner, H., “The Natural Right to the Means of Production”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 27, N° 1, 1977, pp. 41-49; Vallentyne, P.; Steiner, H. (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*, New York, Palgrave, 2000; Otsuka, M., *Libertarianism without inequality*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Van Parijs, P., *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Los escritos del marxista analítico G. A. Cohen sobre autopropiedad, propiedad de recursos externos e igualdad influyeron fuertemente en esta nueva variante de libertarianismo. Véase Cohen, G. A., “Self-Ownership, World-Ownership, and Equality”, en Lucash, F. (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1986; “Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part II”, *Social Philosophy and Policy*, 3, 1986, pp. 77-96; *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>109</sup> Véase Simmons, J., *op. cit.*, Princeton, Princeton University Press, 1992; Sreenivasan, G., *op. cit.*

sobre bienes externos. Los bienes externos no surgen de la nada a partir de las facultades de las que somos propietarios. Si yo soy propietario de alguna parcela de tierra, la puedo haber mejorado, mediante el ejercicio de las capacidades de las que soy propietario. Sin embargo, yo no creé la tierra y, por lo tanto, mi derecho sobre la tierra (y *a fortiori* mi derecho a emplear la tierra en intercambios de mercado) no puede basarse exclusivamente en el ejercicio de las facultades de las que soy propietario.

## Capítulo II

### EL DEBER DE CARIDAD EN EL *PRIMER TRATADO*

Según Locke, cuando un hombre mezcla su trabajo –bien sobre el cual tiene plena propiedad– de manera indiscernible e irreversible con un objeto originariamente común, adquiere un derecho exclusivo sobre ese objeto. A un hombre no se le puede quitar un campo sembrado –ilustra– sin quitarle al mismo tiempo el trabajo que puso en él; y por esa razón no sería justo hacerlo sin su consentimiento. Para Locke esto equivale a decir que el individuo en cuestión tiene una *propiedad* sobre ese campo, pues define a la propiedad precisamente en esos términos: “propiedad es aquello que no puede serle quitado a un hombre sin su consentimiento”.<sup>110</sup> Posiblemente no haya otra intuición relativa a los derechos de propiedad más ampliamente aceptada y perdurable que esta idea de que el trabajo que genera o mejora una cosa otorga a su artífice un derecho sobre ella. Por lo general, creemos que a los que trabajan para descubrir, hacer o emplear útilmente bienes que hasta entonces no pertenecían a nadie se les tiene que permitir conservarlos (al menos si al hacerlo no dañan a otros) y que sería injusto quitárselos. Es muy probable que haya sido la fuerza de esta intuición lo que mantuvo viva a la teoría de la adquisición originaria de Locke a lo largo de tantos siglos. De este

---

<sup>110</sup> Locke, J., *ST*, §193.

punto de vista podría derivarse que cada individuo puede apropiarse de tantas cosas como sus capacidades y su laboriosidad le permitan. Sin embargo, Locke no suscribe esta idea. En cambio, considera que “la misma ley de naturaleza que, por este medio [el trabajo], nos confiere propiedad, de igual modo limita también esta propiedad”.<sup>111</sup> Los derechos de propiedad privada se derivan, en definitiva, del derecho natural a usar lo común para el propio sustento y bienestar<sup>112</sup> y, en un contexto de escasez, de ello se sigue el carácter necesariamente limitado de la apropiación legítima. Según Locke, una de las dos limitaciones implicadas en la ley natural es la de no desperdicio, limitación que Locke enuncia de la siguiente manera:

Uno puede fijar su propiedad, por medio de su trabajo, en tantas cosas como pueda utilizar en beneficio de [su] vida antes de que se echen a perder. Todo lo que sobrepasa ese límite, excede su porción y pertenece a otros. Nada fue creado por Dios para que el hombre lo desperdicie o lo destruya.<sup>113</sup>

La segunda condición a la apropiación privada, que exige “dejar suficiente y tan bueno” para los demás, es introducida en el apartado 27 del *Segundo tratado*:

cualquier cosa que [un hombre] ha sacado del estado en que ha sido suministrada por la naturaleza y en el que ésta la ha dejado, [y] con la que ha mezclado su trabajo y a la que le ha añadido algo que es suyo propio la convierte, consecuentemente, en su propiedad. Al haberla sacado del estado de posesión común en el que la naturaleza la puso, le ha anexado, por medio de dicho trabajo, algo que excluye el derecho común de otros hombres. Pues al ser este trabajo la incuestionable propiedad del trabajador, ningún hombre, excepto él, puede tener derecho sobre aquello a lo que, previamente, le ha añadido [su trabajo], *al menos allí donde se ha dejado suficiente y tan bueno en común para los demás*.<sup>114</sup>

El deber de caridad se distingue de estas dos limitaciones. No es, estrictamente hablando, una limitación a la apropiación legítima, esto es, un principio que discrimina entre lo legítimamente apropiable por un individuo y lo que debe pertenecer a otros o

---

<sup>111</sup> Locke, J., *ST*, §31.

<sup>112</sup> Locke, J., *FT*, §86 y §92.

<sup>113</sup> Locke, J., *ST*, §31.

<sup>114</sup> Locke, J., *ST*, §27. (Énfasis añadido.)

permanecer común. Se trata, en cambio, de una condición que opera limitando el *ejercicio* de derechos de propiedad legítimamente adquiridos en función de criterios independientes (la mediación del propio trabajo y las limitaciones que exigen no desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para otros potenciales apropiadores). El excedente de bienes que una persona A está obligada a transferir frente a la necesidad extrema de otra persona B pertenece, indudablemente, a A. El deber de caridad no cuestiona la titularidad de los bienes adquiridos ni determina si los bienes que todavía permanecen comunes son apropiables o no de manera privada. En este sentido, su naturaleza es diferente a la de las otras dos limitaciones. Como se verá, el deber de caridad se refiere a lo que debe hacer un propietario con sus bienes frente a la necesidad extrema de terceros –transferirlos–, pero no discrimina entre lo legítimamente propio y lo ajeno.

En el presente capítulo examino el deber de caridad tal como aparece formulado en el *Primer tratado*. En el primer apartado reconstruyo el contexto argumentativo en el que Locke enuncia este deber. En el segundo apartado examino su contenido: qué exige, a quiénes obliga y a quiénes beneficia. En el tercer apartado, explico su estatus deóntico y su basamento justificatorio. Por último, en el apartado cuarto, partiendo de una contraposición que Locke establece en el *Primer tratado*, analizo la relación entre caridad y justicia. Para ello identifiqué dos conceptos de justicia presentes en los escritos de Locke –la “justicia propietaria” y la “justicia como imparcialidad”– y muestro que en ambos casos Locke considera que, frente a un conflicto de principios, debe prevalecer la caridad. Del análisis desarrollado concluyo que el deber lockeano de caridad es un derecho-reclamo [*claim-right*] positivo que obliga universalmente a los propietarios de tierras y/o bienes de consumo, cuando poseen un excedente (y sólo en tales

circunstancias), a ceder una mínima parte del mismo ante la necesidad extrema de otra persona que no tiene otro medio que ese para subsistir.

## 1. Contexto de enunciación

En el §42 del *Primer tratado* Locke postula la existencia de un deber de caridad hacia las personas que atraviesan una situación de necesidad extrema (riesgo inminente de muerte por inanición):<sup>115</sup>

sabemos que Dios no dejó a ningún hombre tan a merced de otro como para que éste pueda dejarlo morir de hambre si le place. 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, en consecuencia, ningún hombre pudo nunca tener un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o de otras posesiones. 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. 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 un título sobre lo que le sobra a los que mucho poseen, para mantenerlos alejados de la necesidad extrema, en tanto carezcan de medios para subsistir de otra manera.<sup>116</sup>

Locke enuncia el deber de caridad en el contexto de su refutación de la teoría política de Robert Filmer. Según la interpretación del Génesis que Filmer propone en *Patriarcha*, Dios donó a Adán (y sólo a él) la tierra y todas sus criaturas. Entre estas criaturas hay que incluir también al resto de los hombres, sobre los que Adán tendría un dominio absoluto, esto es, un poder de vida y de muerte.<sup>117</sup> Filmer extrae de su argumento dos

---

<sup>115</sup> No se trata de una doctrina original: ya hay versiones de la misma en Tomás de Aquino y en la mayoría de los teóricos iusnaturalistas. Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II q. 66; Waldron, J., “Enough and as Good Left for Others”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, nº 117, 1979, p. 327. Sobre la recepción de estas ideas en la Inglaterra temprano-moderna, véase Horne, T., *op. cit.* Aunque no en términos de caridad, inmediatamente antes que Locke, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf postularon la existencia de un “derecho de necesidad” que, en casos excepcionales, podía llegar a sobreponerse a los derechos de los propietarios. Cf. el capítulo IV de este trabajo.

<sup>116</sup> Locke, J., *FT*, §42.

<sup>117</sup> Filmer, R., *Patriarcha and Other Writings*, edited by Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 7.

conclusiones que Locke rechaza. En primer lugar, que el poder que los reyes ejercen sobre sus súbditos es de origen divino. En segundo lugar, que este poder, por ser una prolongación del poder de Adán sobre sus descendientes, equivale al poder de un padre sobre sus hijos y es, por lo tanto, ilimitado.

La primera estrategia de Locke para refutar la teoría de Filmer consiste en proponer una interpretación diferente del Génesis. Según Locke, la bendición divina otorgó a Adán un dominio sobre las criaturas inferiores pero no sobre los otros hombres. Por otra parte, Locke considera que dicho dominio le fue otorgado a Adán en común con el resto de la humanidad, no exclusivamente. De modo que, en contra de Filmer, Locke concibe el *statu quo* inicial como una situación en la que existe una comunidad de bienes, un derecho común de *todos* los hombres sobre las criaturas *inferiores*.<sup>118</sup> A continuación Locke desarrolla un segundo argumento en contra de Filmer y, en el contexto del mismo, formula el deber de caridad. El argumento en cuestión adopta la forma de una reducción al absurdo. Locke parte de hacer una concesión a su adversario: supone que, efectivamente, Dios le dio a Adán dominio sobre todo el mundo. Lo que Locke está tratando de mostrar cuando introduce el deber de caridad es que, aun cuando esto fuera así, sería injusto que Adán amenazara con privar de los recursos de subsistencia a quienes se negaran a reconocer su dominio político. El propietario de un excedente no sólo no tiene derecho a negar su ayuda, sino que ni siquiera tiene derecho a ofrecerla bajo ciertas condiciones, como la sujeción política. Para fundamentar esta idea Locke parte de premisas teológicas y teleológicas: Dios ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, y como su actuar es perfectamente consistente, no puede haber dispuesto “que quien es propietario del mundo pueda negarle al resto de la humanidad el alimento y (...) dejarlos morir de hambre si no obedecen su voluntad y no reconocen su

---

<sup>118</sup> Sobre las diferentes interpretaciones posibles de esta posesión común lockeana, cf. Simmons, J., *op. cit.*, pp. 237-240. Para un breve repaso de las mismas, véase la introducción del presente trabajo.

soberanía”.<sup>119</sup> Más coherente con el designio divino –concluye Locke– sería un *statu quo* inicial de propiedad común.<sup>120</sup>

Según Edward Andrew, si uno toma en cuenta el contexto polémico en el que Locke formula el deber de caridad, debería entender que Locke estaba argumentando en contra de la extensión de la autoridad monárquica más que abogando realmente por un derecho general a la caridad. En otras palabras, Andrew considera que Locke se vale de la idea de caridad sólo como un medio para defender un derecho de propiedad no condicionado por el monarca.<sup>121</sup> A mi juicio, ocurre exactamente lo contrario: situar al deber de caridad en el contexto de la polémica con Filmer resalta el peso que Locke confiere a la caridad, pues ésta aparece como una exigencia que no podría ser desconocida *ni siquiera* por alguien que detenta el poder más absoluto.

## 2. Contenido y estatus deóntico

Es usual concebir a la caridad como una práctica supererogatoria, esto es, situada más allá del orden de lo obligatorio. Aun cuando se la concibe como un deber, se considera, por lo general, que se trata de un deber (1) al cual no le corresponde un *derecho* correlativo, (2) no exigible por medio de la coacción, (3) imperfecto, es decir, indeterminado en cuanto al contenido de lo que exige (cuánta ayuda y de qué tipo) y en cuanto al perfil del beneficiario, dos aspectos que se consideran librados al arbitrio del benefactor; y (4) positivo, esto es, uno que no sólo exige abstenerse de realizar ciertas acciones, sino que demanda la realización de actos positivos.<sup>122</sup> Sin embargo, lo que

---

<sup>119</sup> Locke, J., *FT*, §42.

<sup>120</sup> Cabe destacar el hecho de que Locke se explaya considerablemente sobre el tema y presenta estas ideas relativas a la caridad como una doctrina de carácter general. Para refutar la posición de Filmer, no precisaba más que dejar sentado que Adán no podía ejercer los derechos de propiedad dados por Dios exclusivamente a él *de este modo*. Sin embargo, Locke va más allá: afirma que *siempre* es incorrecto que alguien que posee un excedente se lo niegue a los indigentes y que la caridad le otorga a *todo* hombre un título sobre el excedente de bienes de otro que los necesita imperiosamente.

<sup>121</sup> Andrew, E., *op. cit.*, p. 59.

<sup>122</sup> Buchanan, A., “Justice and Charity”, *Ethics*, N° 97, 1987, p. 558.

afirma Locke en el *Primer tratado* contradice la mayoría de estas ideas comúnmente aceptadas acerca de los deberes relativos a la caridad.

Para empezar, Locke considera que el deber de caridad implica un derecho correlativo. Dice: “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”.<sup>123</sup> Se trata, entonces, de un derecho-reclamo [*claim right*] en el sentido restringido especificado por Wesley Hohfeld: otros tienen un deber correlativo de permitir que el titular del derecho pueda ejercerlo.<sup>124</sup>

Por otra parte, Locke no presenta al deber de caridad como un deber imperfecto, esto es, indeterminado con respecto a los beneficiarios y al monto y la índole de la asistencia que exige.<sup>125</sup> De acuerdo con el pasaje citado, el deber de caridad obliga a todos los propietarios de algún tipo de excedente. Locke no aclara que alcance sólo a los terratenientes y esta omisión permite especular con que, para estar obligado por el principio de caridad, basta con poseer un excedente de bienes de consumo.<sup>126</sup> En cuanto al aspecto cuantitativo, Locke da a entender que el deber de caridad obliga a los que tienen bienes por encima de un umbral determinado, de forma tal que no se aplica a todos los que tienen “algún excedente” sino sólo a los que tienen uno especialmente cuantioso. Las expresiones “hombres de posición” “que mucho poseen” aluden a cierta

---

<sup>123</sup> Locke, J., *FT*, §42. (Énfasis añadido.)

<sup>124</sup> Cf. Hohfeld, W. N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven, Yale University Press, 1923, p. 38.

<sup>125</sup> Esto resulta significativo si se tiene en cuenta que el carácter imperfecto de los deberes de caridad (*vis à vis* los deberes de justicia) ha constituido una razón para considerarlos como deberes que no pueden ser exigidos por medio de la coacción. Algunos autores –entre ellos Immanuel Kant y John Stuart Mill– observaron que la indeterminación de los deberes imperfectos –lo que en la *Metafísica de las costumbres* Kant llama su “espacio de juego” [*Spielraum*]– conlleva la posibilidad de que los intentos por exigirlos coactivamente deriven con facilidad en abusos y arbitrariedades. Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2004; Mill, J. S., *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2010. En el capítulo siguiente me ocuparé de la cuestión de si la caridad lockeana es o no exigible por medio de la coacción.

<sup>126</sup> Como observo en el capítulo III, sobre los terratenientes y los propietarios de talleres de manufactura recaerá la obligación adicional de otorgar trabajo a los desempleados que se encuentren en condiciones físicas y psíquicas de desarrollar una actividad productiva.

condición socio-económica privilegiada. En otros pasajes del *Primer tratado* Locke sostiene que la caridad confiere a los necesitados un derecho sobre el “excedente” o la “abundancia” de bienes que otros poseen y que quienes trabajaron para adquirir propiedades tienen derecho a “una preservación *confortable* de sus vidas”.<sup>127</sup> Todos tienen derecho a “subsistir”, pero también a “gozar de las comodidades de la vida” [*to enjoy the conveniences of life*].<sup>128</sup> Probablemente el excedente que Locke tiene en mente como afectable por las demandas de caridad equivale a toda posesión que esté por encima del umbral de lo requerido no sólo para la mera preservación, sino para una preservación acompañada de un mínimo confort. Esto significa que los propietarios pueden conservar todo aquello que necesitan para satisfacer sus propias necesidades (y las necesidades presentes y futuras de las personas a su cargo) más un suplemento razonable de modestas comodidades. (Al margen de esto, obviamente pueden conservar todo aquello que no sea necesario para satisfacer las necesidades de los pobres.) En cuanto a los potenciales beneficiarios del principio de caridad, éste apunta a cubrir las necesidades básicas de un grupo bien delimitado de individuos. Una condición es que los beneficiarios sean personas que se encuentren atravesando una situación de “necesidad extrema”, esto es, que ponga en peligro su subsistencia. Sin embargo, la necesidad es *conditio sine qua non* pero no suficiente para merecer la caridad de los congéneres. Al requisito de extrema necesidad Locke añade la condición adicional de que la persona necesitada “carezca de medios para subsistir de otra manera”. En otras palabras: un indigente, para beneficiarse de la caridad lockeana, debe estar impedido de trabajar, sea por una incapacidad física o intelectual, sea por falta real de empleo.

Por último, el apartado 42 del *Primer tratado* sugiere que el deber de caridad es un deber positivo. Es cierto que algunos pasajes aislados podrían hacer pensar en el

---

<sup>127</sup> Locke, J. *FT*, §87. (Énfasis añadido).

<sup>128</sup> Locke, J. *FT*, §97.

principio de caridad como un deber meramente negativo, que exige sólo una abstención o limitación del propio actuar en favor de los otros. Es el caso de aquellos pasajes en los que Locke se refiere a la ley fundamental de la naturaleza, de la que emanan en definitiva todos los derechos y deberes naturales y, por lo tanto, también el deber de caridad. En el §6 del *Segundo tratado* Locke introduce el contenido de dicha ley. La formulación completa de la ley natural fundamental comprende dos preceptos de maximización jerarquizados lexicalmente.<sup>129</sup> El primero exige maximizar la propia preservación. El segundo prescribe maximizar la preservación de la humanidad en su conjunto. Al referirse a este deber, que recae sobre todo ser racional, de preservar a la humanidad en su conjunto –aunque sin referirse a la cuestión de la caridad– Locke parece sugerir que éste impone un deber *negativo* de no daño al afirmar que:

a menos que sea para hacer justicia con quien haya cometido una trasgresión, [un hombre] no puede quitarle la vida a otro ni producirle un daño, *ni menoscabar lo que contribuya a la preservación de su vida, libertad, salud, miembros o bienes*.<sup>130</sup>

En este sentido, podría pensarse que el deber de caridad –que se basa en lo mandado por la ley natural fundamental– exige a un individuo *no retener* el socorro que Dios le exige que preste ante las necesidades ajenas. El propietario no debería bloquear a otro el acceso a lo necesario para preservar su vida e integridad física. Sin embargo, el apartado 42 del *Primer tratado* muestra que el deber de caridad tiene un lado positivo, esto es, que implica que los propietarios de excedentes deben *hacer* algo en favor de los indigentes, “*darle[s] algo de lo mucho que tiene[n]*”.<sup>131</sup> En particular, que se les debería dar alimento, bebida y abrigo –pues la falta de cualquiera de estas tres cosas puede ser causante de muerte. En el séptimo de los “Ensayos sobre la ley natural” titulado “¿Es

---

<sup>129</sup> Esto es, ordenados de manera tal que el requerimiento que establece el segundo sólo adquiere fuerza obligatoria en tanto la exigencia que impone el primero se halla plenamente satisfecha. Sobre la noción de “prioridad lexical”, cf. Rawls, J., *op. cit.*, §8, pp. 36-40.

<sup>130</sup> Locke, J., *ST*, §6. (Énfasis añadido.)

<sup>131</sup> Locke, J., *FT*, §42. (Énfasis añadido.) Esta idea también se verá corroborada en *ELN VII* y en el *Report*.

perpetua y universal la fuerza obligatoria de la ley natural? Sí” queda claro que el deber de caridad lockeano es un deber positivo que implica la *realización* de un “acto exterior” [*outward performance*] como es “la provisión de alimento a los que sufren hambre”,<sup>132</sup> ejemplo con el que Locke reconoce que el socorro del prójimo exigido por la ley natural implica algo más que un mero “hacerse a un lado” para que el pobre pueda satisfacer sus necesidades sirviéndose de lo que un propietario posee legítimamente.

El séptimo de los *Ensayos sobre la ley natural* de Locke también permite precisar el estatus normativo del deber de caridad y la índole de sus exigencias en términos de una clasificación *sui generis* propuesta por Locke.<sup>133</sup> En ese ensayo Locke presenta al deber de caridad como un deber (i) no permanente u ocasional, (ii) universal y (iii) positivo. A partir de la observación de que en muchas culturas no se cumple con los preceptos emanados de la ley natural (y, más aun, de que lo que en una comunidad es considerado como un deber derivado de la ley natural, no es concebido como tal en otra),<sup>134</sup> Locke reconoce que no todos los deberes emanados de la ley natural tienen un alcance perpetuo y universal –entre ellos, el deber de caridad. Traza una distinción entre ley natural y “preceptos” o “decretos” de la ley natural o, dicho en otros términos, entre la *fuerza obligatoria* [*binding force*] de la ley natural y la exigencia concreta que impone la ley de hacer o abstenerse de hacer algo. Según Locke, la fuerza obligatoria de la ley natural es, en primer término, *perpetua*, porque 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: vale tanto para el rey como para el súbdito, para el padre tanto como para el hijo, para el noble tanto como

---

<sup>132</sup> Locke, J., *ELN VII*, p. 123.

<sup>133</sup> 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. Kuschnir, A., “Derecho de propiedad y deber de caridad en John Locke”, en Hunziker, P. y Lerussi, N. (comps.), *Misanropía, filantropía, apatía*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007.

<sup>134</sup> Locke, J., *ELN VII*, p. 121.

para el plebeyo.<sup>135</sup> Lo mismo no puede afirmarse 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 vigencia. Los preceptos quedan así divididos en preceptos “absolutos” o “constantes” (aquellos cuya operatividad no está sujeta a condiciones de tiempo y forma) y preceptos “condicionados” o “no permanentes” u “ocasionales” (aquellos que sí lo están). Algunas conductas –como el robo y el homicidio– *siempre* están prohibidas, y hay sentimientos que *siempre* debemos experimentar hacia los demás.<sup>136</sup> Pero algunos preceptos de la ley natural no se aplican de manera continua. Por ejemplo, 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” no se aplican de manera permanente.<sup>137</sup> No estamos obligados a dar refugio y alimento a todos y cada uno de los hombres que nos rodean en todo momento y sea cual fuere nuestra situación personal, sino sólo cuando la desgracia de un hombre pobre así lo amerita y cuando, al mismo tiempo, nuestra propiedad proporcione medios suficientes para practicar la caridad. Para que el deber de caridad entre en vigencia deben verificarse, entonces, dos condiciones fácticas. Parafraseando a John Rawls (quien, a su vez, retoma lo desarrollado por David Hume), podríamos considerar a estas condiciones como las “circunstancias de la caridad”, tratándose de condiciones fácticas dadas las cuales y sólo dadas las cuales la caridad es, a la vez que posible, también necesaria.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Todos los seres dotados de razón están, por ello mismo, sujetos a los mandatos de la ley natural. Cf. Locke, J., *ELN VII*, p. 125.

<sup>136</sup> Locke no proporciona ningún ejemplo de estos “sentimientos obligados”.

<sup>137</sup> Locke, J., *ELN VII*, p. 123.

<sup>138</sup> Cf. Rawls, J., *op. cit.*, §22. Rawls habla de las “circunstancias de la justicia” para referirse a las condiciones fácticas dadas las cuales y sólo dadas las cuales la cooperación social es, a la vez que necesaria, posible.

- (1) que la necesidad de quien reclama nuestra caridad sea tal, que haga urgente nuestra ayuda;
- (2) que dispongamos de algún tipo de excedente para transferir o dejar a disposición de quien lo necesite.<sup>139</sup>

En segundo término, no todas las exigencias derivadas de la ley natural valen universalmente. Algunos preceptos, como los relativos al robo, los vicios, las calumnias, la religión, la caridad, la fidelidad y cosas semejantes, obligan de manera universal, esto es, para todos los hombres sin distinción. Otros, en cambio, se relacionan con las diferentes condiciones del hombre y las relaciones de unos con otros: unos son los deberes de los reyes y otros muy distintos los de los súbditos. Dentro de este esquema, cruzando ambos criterios de clasificación (permanente/circunstancial y universal/especial) el deber lockeano de caridad debe considerarse como un deber no permanente y condicionado, de validez universal.

### **3. El fundamento del deber de caridad: el derecho a los medios de preservación**

Identificar el fundamento del deber de caridad no sólo reviste un interés teórico intrínseco. Además, permite apoyar la idea de que éste, lejos de significar una amenaza para la propiedad privada, constituye su complemento necesario. Como voy a mostrar, los derechos de propiedad y el deber de caridad comparten una misma base justificatoria: el derecho natural a los medios de preservación.

Para Locke, los hombres tienen un *derecho* a los medios de preservación porque, a su vez, tienen la *obligación* de preservarse. El *statu quo* inicial del que parte Locke en

---

<sup>139</sup> “...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”. Locke, J., *ELN VII*, p. 123.

su fundamentación filosófica de los derechos de propiedad privada es uno de comunidad de bienes, situación originaria que describe de la siguiente manera:<sup>140</sup>

aunque los hombres están autorizados a poseer en propiedad, respecto a otros hombres, ciertas porciones de criaturas, con respecto a Dios, Creador del Cielo y de la Tierra, único Señor y Propietario del Mundo entero, la propiedad de los hombres sobre las criaturas no pasa de ser la mera libertad de utilizarlas, con permiso de Dios. Y, en consecuencia, la propiedad se puede alterar o agrandar, como vemos que sucede aquí, después del Diluvio, donde se consienten usos de los animales que antes no se permitieron. Por todo ello, supongo que resulta evidente que ni Adán ni Noé tuvieron ningún dominio privado, ninguna propiedad sobre las criaturas que excluyera a su descendencia, pues ésta iría aumentando, de modo que su necesidad sería cada vez más acuciante, así como su disposición para hacer uso de la propiedad.<sup>141</sup>

Del pasaje citado se desprende, en primer lugar, que la “propiedad” sobre objetos de que son capaces las criaturas humanas (*vis à vis* la propiedad divina o propiedad *stricto sensu*) consiste en la libertad de usar esos objetos para satisfacer sus necesidades. Además, puede inferirse que esta libertad de uso primigenia no es un derecho exclusivo, es decir, un derecho que un hombre puede invocar para restringir la libertad de uso de otros hombres –coetáneos o pertenecientes a generaciones posteriores–. Esto se debe a que, siendo los hombres obra de Dios, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen. Por este motivo, el hombre “está obligado a preservarse a sí mismo, y a (...) preservar al resto de la humanidad tanto como le sea posible”.<sup>142</sup> La formulación completa de este mandato, la ley natural fundamental, comprende dos preceptos de maximización jerarquizados lexicalmente. El primero exige maximizar la propia preservación. El segundo, manda maximizar la preservación de la humanidad en su conjunto. Si bien la propia preservación está primero, la de los otros viene inmediatamente después, y el deber de preservar a los otros tiene prioridad por sobre todos los intereses egoístas “superfluos”.

---

<sup>140</sup> Locke nunca combina los términos “propiedad” y “común”. O bien habla de “comunidad” o “derecho común”, o bien de “propiedad privada”.

<sup>141</sup> Locke, J., *FT*, §39.

<sup>142</sup> Locke, J., *ST*, §6. Cf. también Locke, J., *FT*, §42.

Todo esto puede ser exigido porque Dios, habiendo dotado al hombre, como a las demás criaturas, de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin. De este modo, el deber y el derecho que tienen los hombres de preservarse a sí mismos conlleva un derecho a los medios de preservación:

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.<sup>143</sup>

Ahora bien, ¿cómo interpretar este derecho a los medios de preservación del que gozan todos los hombres como corolario de la ley natural fundamental? ¿Qué ocurre con este derecho originario una vez abandonado el punto cero de la secuencia histórico-ideal de apropiación privada de la tierra? Es evidente que el derecho a los medios de subsistencia tiene que implicar, *en última instancia*, un derecho a consumir y usar recursos de primera necesidad. De otro modo, no cumpliría con su propósito de garantizar la preservación de la humanidad. Algunos autores, apoyándose en una lectura literal de un pasaje del *Segundo tratado*, van más lejos y sostienen que el derecho a los medios de preservación *se identifica* con este derecho de consumo.<sup>144</sup> Desde esta óptica, existirían tres caminos paralelos para actualizar el derecho a los medios de preservación: el trabajo, la caridad y la herencia.<sup>145</sup> Esto implica considerar que el derecho que cada uno tiene a consumir comida y bebida en cantidades de subsistencia es independiente del propio trabajo, algo que es falso. Tal es la posición defendida por Richard Ashcraft en *Locke's Two Treatises of Government*: “no sólo es cierto que cada uno es responsable de velar por el derecho del que gozan todos a la preservación, también es cierto que ese derecho no está sujeto al trabajo, ni constreñido dentro de sus límites”.<sup>146</sup> Como base

---

<sup>143</sup> Locke, J., *ST*, §25. (Énfasis añadido.) Cf. también Locke, J., *ST*, §16.

<sup>144</sup> De este modo lo entienden, por ejemplo, Richard Ashcraft, James Tully y Jeremy Waldron.

<sup>145</sup> Tully, J., *op. cit.*, p. 131.

<sup>146</sup> Ashcraft, R., *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen and Unwin, 1987, p. 127.

para esta inferencia, Ashcraft invoca un pasaje del *Report*: “Todos deben disponer de alimento, bebida, vestido y cobijo (...) trabajen o no”.<sup>147</sup>

La plausibilidad del pasaje que Ashcraft cita como evidencia en favor de su posición se debe enteramente al hecho de estar citado fuera de contexto. Si se lo contextualiza, resulta evidente que Locke no considera que las personas tengan derecho a comida, bebida y lo necesario para su preservación *también* cuando, no importa por qué, no trabajan. De hecho, como veremos, las reformas que propone en el *Report* no podían tener un objetivo más alejado: “evaluar algunas maneras de poner a los pobres a trabajar y volverlos útiles para la sociedad, liberando así a esta de esa carga”.<sup>148</sup> Como observa Sreenivasan, el propósito de Locke en el párrafo cuyas dos primeras líneas cita Ashcraft era ilustrar las ventajas de su propuesta (emplear compulsivamente a todos los que demandan asistencia y son capaces de trabajar) por oposición a la práctica vigente (en virtud de la cual se incentiva a los beneficiarios de la asistencia a continuar en la senda del vicio y la holgazanería).<sup>149</sup>

El derecho lockeano a los medios de preservación conlleva un derecho a *producir* comida, bebida y lo necesario para subsistir, i. e., un derecho a no verse excluido del uso de los recursos naturales comunes provistos abundantemente por Dios y a partir de los cuales puede producirse el sustento. Un derecho inclusivo de este tipo puede concebirse como un derecho *de acceso*: a ninguno de los titulares de ese derecho se le puede negar el acceso a los recursos naturales comunes necesarios para producir comida, bebida y todo lo demás necesario para vivir. Como, según arguye Locke, producir algo a partir de los recursos comunes provistos por Dios le confiere a uno una propiedad sobre esa cosa, y dado que la propiedad sobre algo claramente involucra un derecho a *consumir* esa cosa, este derecho a producir también se traduce, de manera

---

<sup>147</sup> Locke, J., *Report*, p. 189.

<sup>148</sup> Locke, J., *Report*, p. 183.

<sup>149</sup> Sreenivasan, G., *op. cit.*, pp. 42-43.

*mediata*, en un derecho a consumir comida, bebida y todo lo demás necesario para la subsistencia. Pero este derecho a la producción no debe ser identificado sin más con un derecho al *consumo*: la conversión de un derecho a los medios de preservación en un derecho de consumo depende de la mediación del trabajo. Es cierto que Dios “les dio el mundo a los hombres en común”, pero es más exacto decir que “hizo entrega del mundo para el usufructo de los industriosos y racionales (y el trabajo había de ser el título que les diera derecho a él), no para el capricho y la avaricia de los pendencieros y contenciosos”.<sup>150</sup> En circunstancias normales, nadie tiene un derecho directo a comida y bebida; todo el que sea capaz de hacerlo, deberá trabajar.<sup>151</sup> Esto no implica negar que la caridad y la herencia otorguen un derecho sobre los medios de preservación, sino destacar que no constituyen alternativas *a la par que* el trabajo. Hay una prioridad lexical del trabajo por sobre cualquier otra forma de apropiación privada: esto significa que debe ser agotado como criterio para que otro pueda pasar a considerarse válido. La caridad y la herencia sólo son vías operativas cuando un hombre es incapaz de trabajar.<sup>152</sup> Con todo, si bien el trabajo tiene un lugar *de privilegio* en la teoría de la propiedad de Locke que la teoría de la caridad no cuestiona, no es el fundamento *último* de los derechos de propiedad. Esto explica el hecho de que, en ciertos casos, las exigencias emanadas de la caridad, sin vulnerar los derechos de propiedad que Locke justifica, puedan ser presentadas como prioritarias (o más urgentes).

Una cuestión importante es qué sucede con el derecho originario de acceso a los medios de preservación una vez que los hombres, en el contexto de una economía

---

<sup>150</sup> Locke, J., *ST*, §34.

<sup>151</sup> Cf. Locke, J., *FT*, §45.

<sup>152</sup> En el caso de la herencia, cuestión respecto de la cual Locke se muestra especialmente errático, esta afirmación exige hacer alguna salvedad. El único argumento que ofrece Locke para justificar la herencia se funda en la postulación de un derecho de los niños en virtud de su carácter naturalmente dependiente de los adultos. Por lo que respecta a dicho derecho, la aserción del texto es correcta. Sin embargo, Locke también sostiene –aunque en este caso sin ofrecer apoyo argumentativo alguno– que los niños no dependientes (se refiere aquí a los capaces de trabajar) también tienen derecho a heredar a sus padres. De modo que este derecho no dependería de una incapacidad para trabajar. De cualquier manera, también afirma que la herencia no exime a nadie de trabajar (mientras sea capaz de hacerlo) y, en tal sentido, que este derecho no constituye una alternativa en pie de igualdad con el trabajo.

monetizada,<sup>153</sup> comienzan a aplicar su trabajo a los recursos comunes para apropiárselos de un modo que excluye a los otros. Mi hipótesis es que el derecho a la 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. Esto podrá apreciarse mejor en el capítulo siguiente, donde analizo la propuesta de Locke para reformar la Ley de Pobres.

#### 4. Caridad y justicia

En el presente apartado indago la relación entre los conceptos de justicia y caridad en la teoría de la propiedad de Locke. Para ello distingo entre dos conceptos diferentes de justicia presentes en el *corpus* lockeano. En primer término ofrezco evidencia textual en apoyo de una interpretación de la justicia lockeana como “justicia propietaria” o “justicia relativa a las pertenencias”. En principio, la justicia así entendida, esto es, como el reconocimiento y la garantía de derechos de propiedad legítimamente adquiridos, entra en conflicto con las exigencias emanadas del principio de caridad, el cual exige que los propietarios de excedentes transfieran recursos propios a los más necesitados.

Como vimos, 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.<sup>154</sup>

En este pasaje, el término “caridad” alude al derecho que tiene cada hombre a recibir asistencia en caso de necesidad extrema. “Justicia”, en cambio, remite a los derechos de

<sup>153</sup> Es decir, una economía en la que es posible apropiarse de más de lo que uno puede consumir sin desperdicio.

<sup>154</sup> Locke, J., *FT*, §42.

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.<sup>155</sup> 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” [*proprietary theory of justice*],<sup>156</sup> dado que la propiedad es el concepto fundamental por referencia al cual Locke define esta virtud social.

Caracterizar a la teoría de la justicia de Locke de esta manera inevitablemente sugiere comparaciones con la de Nozick, quien se refiere a su concepción de la justicia como “relativa a las pertenencias” o “retributiva” –en alusión a la clásica idea de “dar a cada uno lo suyo”.<sup>157</sup> La teoría de la “justicia en las pertenencias” de Nozick se resume en tres principios: (1) el principio de la justicia en la adquisición;<sup>158</sup> (2) el principio de la justicia en las transferencias; (3) el principio de la rectificación de las injusticias en la adquisición de pertenencias. Según Nozick, si el mundo fuese justo, la siguiente afirmación cubriría el tema de la justicia en las pertenencias:

1) una persona que adquiere una pertenencia en conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia;

---

<sup>155</sup> De modo semejante, las personas tienen un derecho basado en la justicia sobre aquellos bienes heredados que fueron adquiridos legítimamente por sus antepasados.

<sup>156</sup> Miller, D., “Gerechtigkeit und Eigentum”, *Ratio*, Heft 2, 1980, pp. 2-15.

<sup>157</sup> Para ilustrar la idea de que ni la justicia ni la propiedad privada pueden existir sin el Estado, Hobbes utilizaba esta conocida fórmula escolástica. Cf. Hobbes, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona, Altaya, 1997, cap. XV, p. 122.

<sup>158</sup> Nozick resuelve el tema de la justicia en la adquisición recurriendo a la teoría de Locke: el criterio de la mezcla del propio trabajo y la condición de dejar suficiente y tan bueno para los demás, que entiende en el sentido debilitado de “no empeorar a los demás” –donde “no empeorar a los demás” es compensarlos suficientemente por el acto de apropiación realizado. 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.

2) una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia de algún otro que tenía derecho a ella, tiene derecho a la pertenencia;

3) nadie tiene derecho a una pertenencia si no es por la aplicación de 1 y 2.

Como señalé en el capítulo I al reconstruir sus argumentos, Nozick vincula expresamente la teoría de la propiedad con la (recusación de la) distribución. Cuando todos disponen de los productos de su “trabajo honesto”, la redistribución de posesiones que apunta a preservar o establecer alguna pauta preferida de distribución (por ejemplo, la igualdad) viola los derechos de las personas a sus posesiones.<sup>159</sup>

Aparte del mencionado pasaje del *Primer tratado*, 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, en los cuales Locke afirma que sin propiedad la justicia es inconcebible.<sup>160</sup> Este vínculo se vuelve todavía más claro en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Allí Locke define a la injusticia como “tomar de otros, sin su consentimiento, lo que su trabajo honesto les ha otorgado” 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.<sup>161</sup>

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

---

<sup>159</sup> Véase Nozick, R., *op. cit.*, cap. 7. Para una presentación clara y concisa de la teoría de Nozick, véase Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 95-125.

<sup>160</sup> Locke, J., *ELN VIII*, p. 132. También en Locke, J., *Ensayo*, IV, III, §18.

<sup>161</sup> Locke, J., *Ensayo*, IV, III, §18.

suficiente para comprender la idea de propiedad, son incapaces de conocer el significado de justo e injusto.<sup>162</sup>

Si se la entiende de este modo, la justicia parece expresar 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. 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.<sup>163</sup> 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 juicio, un representante paradigmático de esta última concepción.<sup>164</sup> 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 resuelve en favor del mérito (es decir, de la justicia).<sup>165</sup>

Para otros autores, en cambio, es posible atribuir un significado más amplio al concepto lockeano de justicia, que no se reduce solamente a la garantía de los derechos de propiedad. Según Simmons, en el planteo de Locke está presente otro concepto de

---

<sup>162</sup> Locke, J., *Thoughts*, §110.

<sup>163</sup> Alan Ryan observó que la tradición cristiana siempre había reconocido a la propiedad como una institución sólo condicionadamente legítima, enfatizando los deberes de cada propietario para con el resto de los hombres antes que sus derechos. Cf. Ryan, A., *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 18-19.

<sup>164</sup> Andrew, E., *op. cit.*, 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.

<sup>165</sup> Winfrey, J. C., “Charity versus Justice in Locke’s Theory of Property”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, Nº 3, 1981, p. 423.

justicia más general o comprensivo –correlativo con el concepto *amplio* de propiedad que Locke utiliza a menudo en sus escritos–: justicia es que cada persona tenga lo que tiene derecho a tener, o haga lo que tiene derecho a hacer. De este modo, la justicia sería un concepto aplicable a muchas áreas de la vida, no sólo a la atribución de títulos de propiedad *stricto sensu*.<sup>166</sup>

En esta misma línea, Raymond Polin sostiene que el significado del concepto lockeano de justicia no se restringe a la garantía de los títulos de propiedad y se identifica con la noción de ley natural, concepto central en derredor del cual se articularía todo el pensamiento político de Locke como un sistema integrado. En este sentido, las exigencias de la justicia serían las mismas que las de la ley natural, es decir, la preservación personal y la de la especie.<sup>167</sup> A mi juicio, las perspectivas de Simmons y Polin resultan difíciles de conciliar con los muchos pasajes en los que Locke ofrece una definición concreta de lo que entiende por “justicia” y la asocia con el respeto de los títulos de propiedad.

Sin embargo, aceptar que Locke concibe a la justicia como “justicia propietaria” no implica aceptar que la justicia y la caridad lockeanas se excluyen mutuamente. Si tomamos en cuenta lo señalado más arriba en este capítulo, a saber, que los derechos de propiedad y los derechos de caridad tienen una misma base justificatoria, vemos que la aparente relación de contradicción es, en verdad, de complementariedad. Más adelante, en el apartado 3 del capítulo IV del presente trabajo, analizaré en detalle un texto poco frecuentado de Locke titulado “Venditio” en el que aparece un concepto diferente de justicia (aunque no incompatible con el de justicia propietaria). Como se podrá apreciar allí, este texto no sólo confirma la tesis de la complementariedad entre caridad y

---

<sup>166</sup> Simmons reconoce que puede haber conflictos de derechos y en estos casos –dice– presumiblemente la justicia estará del lado del derecho más urgente o prioritario. Simmons, J., *op. cit.*, p. 320.

<sup>167</sup> Polin, R., “Justice in Locke’s Philosophy”, en Friedrich, C. L. and Chapman, J. W., (eds.), *Justice, Nomos VI*, New York, Atherton Press, 1963, pp. 262-283.

justicia lockeanas sino que, además, muestra que Locke estaba dispuesto a aceptar que en ocasiones muy excepcionales se resignen las exigencias emanadas de la justicia en pos de que se cumplan las emanadas del principio de caridad.

### **Capítulo III**

#### **EL DEBER DE CARIDAD EN EL *ENSAYO***

#### ***SOBRE LA LEY DE POBRES***

En el capítulo anterior analicé el deber de caridad tal como aparece formulado en el *Primer tratado*. En este capítulo, en cambio, me concentro en un escrito de Locke en el que la palabra “caridad” no se menciona siquiera una vez: “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”.<sup>168</sup> Se trata de un informe que Locke redacta en 1697 como *commissioner* del *Board of Trade* y que presenta ante esa comisión en octubre de ese año. En ese informe Locke avala un sistema redistributivo para asistir a los pobres que puede considerarse como el correlato jurídico-político (exigible a través de la coacción) del deber de caridad que en el *Primer tratado* enuncia como un deber moral.<sup>169</sup> En este sentido, el *Report* pone de manifiesto que Locke acepta las implicancias que tiene el deber de caridad en el contexto de una sociedad política, a saber, la institución de cierto esquema redistributivo mínimo destinado a cubrir las necesidades de los no propietarios.

En el primer apartado ubico al escrito de Locke en el contexto de las políticas asistencialistas propuestas en Inglaterra y en otros lugares de Europa desde el siglo XV. En el segundo apartado expongo la propuesta de Locke para asistir a los pobres. Distingo dos sistemas de asistencia: uno destinado a los indigentes impedidos de

---

<sup>168</sup> El texto fue publicado por primera vez en *An Account of the Origin, Proceedings, and Intentions of the Society for the Promotion of Industry* (Louth, Lincolnshire, 1789), pp. 101-49. Mark Goldie lo incluyó en una compilación de ensayos políticos de Locke bajo el título “An Essay on the Poor Law”. Cf. Locke, J., *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198.

<sup>169</sup> Ana Kuschnir también entiende al *Report* de Locke como una propuesta de positivización del deber de caridad postulado en el *Primer tratado*: “En el marco de la sociedad política, el deber de caridad (a diferencia de la generosidad) conserva su carácter de precepto natural pero se transforma también en contenido de leyes positivas”. Cf. Kuschnir, A., *op. cit.*, p. 107. También lo entiende así Sergio Morresi: “Donde más notorio es el carácter obligatorio de la caridad para Locke es en el (muy poco simpático) *Borrador sobre las leyes de pobres*”. Cf. Morresi, S., “Releyendo al padre del liberalismo”, en Rinesi, E. (comp.), *op. cit.*, p. 232. Ai-Thu Dang habla de “caridad” al examinar el contenido del *Report* de Locke, y distingue entre la “caridad privada” y la caridad “impulsada por los poderes públicos”. Cf. Dang, A., “Fondements des politiques de la pauvreté. Notes sur *The Report on the Poor* de John Locke, *Revue Économique*, Vol. 45, N° 6, 1994, pp. 1424-26.

trabajar y otro dirigido a los que pueden hacerlo, al menos parcialmente. Por último, en el tercer apartado, defino al sistema de asistencia de los pobres que propone Locke en el *Report* como un punto intermedio entre la caridad *stricto sensu* y un sistema de seguridad social estatal propiamente dicha.

### **1. La asistencia de los pobres en los siglos XVI y XVII**

Durante los siglos XVI y XVII la economía inglesa fue virando de un modelo basado en la actividad agropecuaria a uno basado en la industria. Junto con este cambio se implementaron mejoras técnicas en el campo que provocaron un considerable aumento de la productividad y la desocupación masiva de mano de obra campesina. A esto debe sumarse el proceso de cercamiento de tierras comunales, la conversión de tierras de cultivo en campos de pastoreo y, sobre todo, un espectacular crecimiento demográfico. Como resultado de la combinación de todos estos factores económicos y demográficos la desocupación, el vagabundeo y la pobreza se extendieron de un modo inusitado.<sup>170</sup>

Aunque la pobreza no era nada nuevo, recién a comienzos del siglo XVII sus contemporáneos le prestaron la debida atención. Ningún otro período fue tan consciente de los pobres como éste.<sup>171</sup> Así lo demuestran los escritos que empezaron a aparecer en ese entonces, en los que se procuraba dar una explicación para el flagelo de la pobreza masiva (por lo general, en términos morales y con un fuerte tono decadentista) y se proponían diferentes medidas para paliar el problema.<sup>172</sup> Las ideas para combatir la pobreza no provenían solamente de filósofos y religiosos: los primeros proyectos de leyes destinadas a regular la asistencia de los pobres, conocidas en Inglaterra bajo el nombre genérico de “Leyes de pobres” [*English Poor Law*], también datan de esta

---

<sup>170</sup> Kamen, H., *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, London, Trinity Press, 1971, p. 387.

<sup>171</sup> Kamen, H., *op. cit.*, p. 386. Cf. también Jordan, W. K., *Philanthropy in England 1480-1660. A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*, London, Allen & Unwin, 1959, p. 54.

<sup>172</sup> Cf. Kamen, H., *op. cit.*, p. 404.

época. Según Paul Slack, el surgimiento de estas leyes debe explicarse combinando tres enfoques distintos.<sup>173</sup> El primero, que denomina la “interpretación de la `mayor presión” [the “high-pressure” interpretation], alude a los cambios económicos y demográficos mencionados más arriba. Según la segunda interpretación, el surgimiento de una nueva concepción sobre lo que el gobierno debía hacer por los pobres inspirada por el humanismo cristiano y reforzada por el protestantismo (más en particular, por el puritanismo) fue un factor determinante para el surgimiento de las Leyes de Pobres.<sup>174</sup> Según el tercer enfoque, la aparición de las Leyes de Pobres se vio impulsada por la dinámica expansionista del poder estatal. La interpretación de la “mayor presión” explica suficientemente cómo fue que, hacia fines del siglo XVI, el problema de la pobreza llamó la atención de políticos e intelectuales. Pero deja sin explicar el hecho de que en períodos de “baja presión” [low-pressure periods] –como, por ejemplo, el que media entre 1660 y 1760– el aparato montado para asistir a los pobres no sólo siguió funcionando sino que, además, se expandió.<sup>175</sup> Por este motivo, según Slack, el desarrollo de las nuevas formas de asistencialismo, cada vez más vinculadas al aparato estatal, no puede entenderse sin tomar en cuenta también los dos últimos enfoques.

Las fuentes intelectuales que inspiraron las nuevas formas de asistir a los pobres no deben buscarse únicamente en el protestantismo, como sugirieron muchos historiadores del puritanismo, desde Max Weber y R. H. Tawney hasta Christopher Hill y Michael Walzer.<sup>176</sup> Según Slack, los cambios en la forma de asistir a los pobres se habían

<sup>173</sup> Slack, P., *The English Poor Law: 1531-1782*, London, Macmillan, 1990, p. 11.

<sup>174</sup> Slack reconoce que la elección entre el protestantismo o el puritanismo es controvertida y varía según los historiadores. Cf. Slack, P., *op. cit.*, p. 12.

<sup>175</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 12.

<sup>176</sup> Cf. Jordan, W. K., *op. cit.*; Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1979; Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, New York, Penguin Books, 1947; Hill, C., *Puritanism and the Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London, Secker & Warburg, 1958; *Society and Puritanism in the Pre-Revolutionary England*, London, Secker & Warburg, 1964; Walzer, M., *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz, 2008. Esta visión tradicional ha sido cuestionada. Véase, por ejemplo, el interesante libro de Margo F. Todd [*Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987], donde la autora se refiere a esta visión clásica sobre el puritanismo como “el mito del puritanismo”, el

iniciado antes de la Reforma y tuvieron lugar tanto en los países católicos como en los que se volvieron protestantes. Su inspiración común debe buscarse, fundamentalmente, en el humanismo cristiano de autores como Erasmo y Juan Luis Vives. El humanista español Luis Vives fue el primero en esbozar una aproximación sistemática a la cuestión de la asistencia de los pobres en su obra de 1526 *De subventione pauperum*. El concepto de caridad de Vives era el clásico del cristianismo: los pobres tienen derecho a recibir ayuda, y los propietarios tienen una obligación moral de ayudarlos. En su planteo estaba implícita la convicción de que un Estado cristiano tenía el deber de sostener a sus ciudadanos menos favorecidos y que esta tarea no podía relegarse a la caridad privada. No obstante, Vives se oponía a la práctica indiscriminada de la mendicidad y, además, rechazaba la reducción de la caridad a la asistencia material, dos ideas que están presentes en la concepción puritana de la asistencia de pobres y, por consiguiente, en la propuesta de Locke.<sup>177</sup>

La posición del humanismo en materia de bienestar social se componía de tres elementos que –combinados de diversas maneras– continuaron impregnando la política social a lo largo de los siglos XVI y XVII.<sup>178</sup> En primer lugar, la caridad cristiana tradicional, una práctica que ahora aspiraba a alcanzar metas objetivas que no se agotaban en la salvación o el mero bienestar espiritual subjetivo de los donantes. En segundo lugar, el *locus* de la reforma moral. Éste también era un motivo antiguo, ya frecuente en los sermones medievales que condenaban la vagancia. A partir del siglo XVI se vio reforzado por un acentuamiento de la aversión hacia los pobres que se evidencia en la literatura de la época.<sup>179</sup> En tercer lugar, la posición del humanismo en materia de asistencia de pobres incluía la idea de que la ayuda social y la reforma moral

---

cual consistiría en presentar a los protestantes (y más específicamente a los puritanos) como reformadores sociales completamente originales. Todd, en cambio, en la misma línea que Slack, procura mostrar que las raíces de las “nuevas” políticas de asistencia social se remontan hasta el humanismo cristiano.

<sup>177</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 14. Cf. Kamen, H., *op. cit.*, p. 404.

<sup>178</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 14.

<sup>179</sup> El *Report* de Locke es un ejemplo de ello.

debían ser lideradas por la autoridad estatal.<sup>180</sup> No obstante, a pesar de considerar que el proceso de transformación de la asistencia de los pobres tuvo una inspiración más humanista que protestante, Slack observa que la Reforma facilitó la intervención civil y gubernamental de las instituciones religiosas que durante siglos se habían encargado de la asistencia de los pobres –monasterios, gremios y congregaciones.<sup>181</sup> Antes de que se produjeran estos cambios la asistencia de los pobres había sido dirigida por los monasterios y las parroquias. La caridad de los fieles de las iglesias era organizada por los responsables de las parroquias [*churchwardens*] y supervisada por alguna autoridad eclesiástica remota de mayor rango. Con la progresiva desaparición de los monasterios –disueltos definitivamente entre 1536 y 1540–<sup>182</sup> la caridad destinada a socorrer a los pobres fue dejando de ser algo voluntario y espontáneo para pasar a convertirse en una práctica obligatoria organizada y financiada a nivel municipal. Este proceso de laicización de la asistencia social, el tránsito de la caridad como acto benéfico privado coordinado por autoridades religiosas a la caridad como una institución pública regulada por el Estado, tuvo un importante punto de inflexión en el año 1601. Entonces, sobre el final del reinado de Elizabeth I, se aprobó una nueva ley para regular la asistencia, el “Acta para la Asistencia de los Pobres” [*Acte for the Reliefe of the Poore*].<sup>183</sup> En ella se designaba formalmente a las parroquias como unidades administrativas responsables del cuidado de los indigentes locales y se otorgaba a los guardianes de pobres la potestad de recaudar dinero de los habitantes de la parroquia. Por este motivo, el inicio de la asistencia de los pobres organizada desde el Estado suele situarse en el año de aprobación de este Acta. Otras medidas contempladas en el acta de 1601 no eran

---

<sup>180</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 15.

<sup>181</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 16.

<sup>182</sup> La disolución de los monasterios fue un proceso que tuvo lugar entre 1536 y 1540, por el cual el rey Enrique VIII de Inglaterra confiscó la propiedad de las instituciones de la Iglesia Católica en Inglaterra y tomó control de ellas como la nueva cabeza de la Iglesia de Inglaterra.

<sup>183</sup> Aunque era en realidad un refinamiento del Acta de 1597, suele considerarse como la primera de las así llamadas “antiguas leyes de pobres” [*Old Poor Laws*]. Cf. Slack, P., *op. cit.*, p. 18.

novedosas, sino que recogían medidas introducidas en actas previas: la prohibición de la mendicidad fuera de la parroquia de origen; la prohibición de la donación de limosnas a personas no autorizadas para recibirlas; y la discriminación de las personas indigentes entre aquellas que son capaces de trabajar y aquellas que no lo son.<sup>184</sup>

Durante la década de 1690 fueron recurrentes los debates parlamentarios para introducir reformas en las Leyes de pobres. Estos debates giraban en torno de tres dificultades principales. En primer lugar, el problema de qué criterio adoptar para definir el universo de beneficiarios legítimos. En segundo término, cuando el criterio adoptado daba lugar a un universo de beneficiarios legítimos todavía demasiado amplio, el problema de cómo restringirlo más: ¿era posible que algunos de los que reclamaban ayuda se autoabastecieran si se les otorgaba trabajo o materias primas? Por último, el problema del vigilante [*overseer*] “blando” o ineficiente: ¿cómo evitar que tome el camino fácil de otorgar subsidios a todo aquel que los reclama?<sup>185</sup> Como *comissioner* del *Board of Trade* Locke intervino en este debate redactando en 1697 una propuesta de reforma de la Ley de pobres.<sup>186</sup> En el apartado siguiente analizo su contenido.<sup>187</sup>

## 2. La propuesta de Locke para asistir a los pobres

De acuerdo con Locke, la cuidadosa discriminación al interior de la masa de pobres que reclama ayuda es una precondition de toda política asistencialista eficiente, esto es, que

---

<sup>184</sup> Gran parte de las medidas eran disciplinarias antes que verdaderamente paliativas de la pobreza extrema. Resulta evidente que las autoridades estaban menos preocupadas por la pobreza que por los pobres, menos preocupadas por la caridad que por la preservación del orden social. Cf. Kamen, H., *op. cit.*, p. 405.

<sup>185</sup> Slack, P., *op. cit.*, p. 35.

<sup>186</sup> Al contrastar lo que sigue con la breve contextualización histórica desarrollada hasta aquí, podrá apreciarse que el proyecto de Locke para asistir a los pobres era poco original y las modificaciones que pretendía introducir respecto de la Ley de Pobres entonces vigente eran casi insignificantes. Cf. Dang, A., *op. cit.*, p. 1430. Una novedad que introduce Locke en relación con la Antigua Ley de Pobres es el poder que confiere a los guardianes de pobres para forzar a artesanos y terratenientes locales a dar empleo a los desocupados de su parroquia. Cf. Horne, T., *op. cit.*, p. 64.

<sup>187</sup> El interés de Locke por el problema de qué hacer frente a la pobreza y la marginalidad puede rastrearse hasta un ensayo de 1676-9 titulado “Atlantis”, en el que Locke ya planteaba varias de las medidas que propone en el *Report*, como la conveniencia de encerrar a los vagabundos y obligarlos a trabajar. Locke, J., “Atlantis”, en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 252-259.

no despilfarra recursos. En la Inglaterra del siglo XVII se imponía la necesidad de reducir el número de beneficiarios de la asistencia todo lo que fuera posible.<sup>188</sup> Por eso, al comienzo del *Report*, Locke destaca la importancia de distinguir a los pobres en tres grupos con el objeto de darles un trato diferenciado y usar los recursos disponibles del modo más eficiente posible:<sup>189</sup>

(1) el conformado por aquellos que no pueden hacer nada para contribuir con su propia subsistencia debido a incapacidades físicas y/o psíquicas severas, esto es, por aquellos que están totalmente imposibilitados de trabajar;

(2) el integrado por aquellos que, aunque no pueden cubrir todas sus necesidades básicas, sí pueden hacerlo parcialmente, esto es, por aquellos parcialmente capacitados para trabajar;

(3) el conformado por aquellos que pueden (o podrían) mantenerse a sí mismos con su trabajo, esto es, por aquellos que están completamente capacitados para trabajar.

Al interior de este tercer grupo, pueden distinguirse, a su vez, dos subgrupos:

(3a) el de aquellos que poseen familias numerosas con muchos niños a los que no pueden mantener con su propio trabajo;<sup>190</sup>

(3b) el de aquellos que simulan no conseguir trabajo y viven mendigando o robando.

El criterio empleado para la distinción de los tres grupos principales es el grado de aptitud de los individuos para preservarse a sí mismos: algunos son completamente ineptos, otros sólo son parcialmente aptos y otros, los pertenecientes al tercer grupo, son plenamente capaces. La pauta para trazar la distinción al interior del tercer subgrupo —el

---

<sup>188</sup> Innes, J., “The “mixed economy of welfare” in early modern England: assessments of the options from Hale to Malthus (c. 1683-1803), en Martin Daunton (ed.), *Charity, Self-interest and Welfare in the English Past*, London, UCL Press, 1996, p. 111.

<sup>189</sup> Locke, J., *Report*, p. 184.

<sup>190</sup> Lo que tienen en común las personas ubicadas en los grupos (2) y (3a) es que necesitan ayuda. Lo que permite diferenciarlas es el motivo: en el primer caso, se trata de personas que no están en condiciones de trabajar de manera plena; en el segundo caso, sí pueden trabajar de manera plena (y satisfacer *sus propias* necesidades) pero tienen necesidades particularmente cuantiosas a causa del tamaño de su grupo familiar.

integrado por las personas que, pudiendo trabajar, dependen de la mendicidad (o del robo)– es, en cambio, el tipo de razón aducida para ello. Por un lado, están los que poseen familias demasiado numerosas que mantener; por el otro, los que simulan no conseguir empleo.

Partiendo de esta clasificación de las personas que efectivamente se beneficiaban de la caridad, Locke propone dos sistemas de asistencia complementarios. Por un lado, considera que los individuos totalmente incapaces de trabajar (y, por este motivo, totalmente incapaces de preservarse a sí mismos), deben recibir lo necesario para subsistir. Por otro lado, las personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y que, sin embargo, no lo hacen, deben ser obligadas a trabajar. Quizás el lector se sienta inclinado a pensar que sólo la asistencia del primer tipo merece el nombre de caridad, mientras que el conjunto de medidas destinadas a lidiar con los “holgazanes” no constituye una forma de institucionalización del deber moral de caridad, sino más bien un sistema destinado a reducir críticamente el universo de beneficiarios de la ayuda. Sin embargo, como advierte Christopher Hill, en los siglos XVI y XVII la palabra “caridad” exhibía esa ambigüedad o amplitud de significado:

Fuller dijo que la caridad de Eduardo VI no se mostraba menos en la fundación de Bridewell para el castigo de mendigos que rehusaban trabajar, que en el hospital de St. Thomas para la asistencia de los pobres. Perkins pensaba que la Ley de Pobres de 1597 era, “en sustancia, la propia ley de Dios”. El notable libro sobre la filantropía en Inglaterra, del doctor Jordan, muestra cómo, en el siglo XVI y a principios del XVII, el ideal medieval de repartir limosnas indiscriminadamente había sido sustituido por un cálculo sobrio y racional de lo que más beneficiaba a la comunidad. Aquel ideal creaba mendigos y era un acto egoísta; la verdadera caridad animaba al que la merecía a ayudarse a sí mismo.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Hill, C., “El protestantismo y el desarrollo del capitalismo”, en Landes, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1972, p. 67.

Esta amplitud de significado también está presente en el planteo de Locke, quien afirma que “la verdadera y más adecuada asistencia de los pobres” consiste en “conseguirles trabajo y cuidar que no vivan como zánganos del trabajo ajeno”.<sup>192</sup>

Para financiar la asistencia de las personas que no pueden trabajar en absoluto Locke está de acuerdo con la recaudación descentralizada de un impuesto, algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando él escribe el *Report*. Locke también está de acuerdo con la subsistencia paralela de un circuito de caridad privada estrictamente regulado por el Estado. Los mendigos deberán estar registrados, recibir una autorización expresa de las autoridades de su jurisdicción y portar un distintivo que dé cuenta de su permiso para mendigar. Quienes pidan limosna fuera de los límites de su lugar de residencia serán castigados de un modo tan duro como aquellos que mendiguen sin necesidad de hacerlo (y, por ende, sin estar autorizados). La falsificación del permiso para mendigar por parte de un mayor ameritaba, para Locke, la mutilación de las orejas. Los niños menores de 14 años sorprendidos pidiendo limosna fuera de los límites de la parroquia de pertenencia, recibirían “fuertes azotes”.<sup>193</sup> Supuestamente, de funcionar la caridad estatal de manera eficiente, no sería necesaria otra forma de asistencia. Habiendo propuesto Locke una tasa de pobres [*poor tax*], ¿por qué no propone directamente que se prohíba la práctica de la mendicidad (y, correlativamente, de la caridad privada) en lugar de destinar esfuerzos y recursos de la administración pública a regular y controlar esas prácticas? Entiendo que hay dos razones para la estrategia seguida por Locke. En primer lugar, de seguro sería inadmisibles para Locke prohibir a los individuos hacer donativos –después de todo, el derecho de propiedad implica, entre otras cosas, la libertad de transferir lo propio a quien uno desee. Por otra parte, probablemente el subsistema privado de caridad pueda ser considerado como una suerte

---

<sup>192</sup> Locke, J., *Report*, p. 189.

<sup>193</sup> Locke, J., *Report*, pp. 186-187.

de reaseguro previendo la existencia de eventuales fallas en el sistema de asistencia social del Estado.

La explicación del sistema para asistir a las personas que, pudiendo trabajar en alguna medida, se excusan de hacerlo –los “holgazanes”, las mujeres de jornaleros con varios niños pequeños a su cargo, los ancianos y los menores de familias pobres– ocupa la mayor parte del *Report*. Dicho sistema comprende dos subsistemas complementarios: (i) un sistema de trabajo forzado<sup>194</sup> y (ii) un sistema “educativo”, centrado en la transmisión de valores religiosos y morales. Así como la laboriosidad es, a ojos de Locke, una de las virtudes principales, la holgazanería es uno de los peores vicios. La forma prevista por Locke para desterrar el vicio de la holgazanería es una combinación de castigo físico, multas en dinero, trabajo forzado y educación técnica y moral.

Una de las medidas que propone Locke en el marco de la política dirigida a lidiar con los indigentes que están en condiciones de trabajar es la ejecución efectiva de las leyes contra el vagabundeo (ya vigentes pero no aplicadas en los hechos), y la clausura de tabernas y otros centros de ocio.<sup>195</sup> Asimismo, recomienda que los hombres física y psíquicamente sanos en edad de trabajar que mendiguen sin permiso sean detenidos por un oficial de su parroquia o por cualquier habitante particular de la misma.<sup>196</sup> Éstos deberán llevarlos a comparecer ante un juez de paz o “guardián de pobres”, quien los destinará a alguno de “los barcos de su majestad” o a alguna “casa de corrección”, donde realizar trabajo forzado a cambio de un salario de subsistencia.<sup>197</sup>

Los ancianos y las mujeres, fuerza de trabajo menos productiva pero igualmente desaprovechada, también deben ser obligados a trabajar en la medida de sus posibilidades. Los niños de entre 3 y 14 años que mendiguen por las calles deben ser

---

<sup>194</sup> Como se verá a continuación, llegado el caso, éste también podría implicar un sistema de contratación compulsiva de mano de obra.

<sup>195</sup> Locke, J., *Report*, p. 184.

<sup>196</sup> Para Locke, los individuos mayores de 14 y menores de 50 años de edad están en edad de trabajar plenamente.

<sup>197</sup> Locke, J., *Report*, pp. 185-186.

confinados en escuelas de oficios [*working schools*], donde se los azotará y forzará a trabajar “de la mañana a la noche”. Locke considera que criar y emplear a los niños pobres en estas “escuelas” tiene varias ventajas. En primer lugar, los niños cubren una parte de los costos de su manutención al dedicarse a actividades productivas (como, por ejemplo, la manufactura textil). Por otra parte, destinar fondos a la crianza de los niños en dichos establecimientos resulta más rendidor y más seguro que hacerlo indirectamente, esto es, transfiriendo ese dinero a sus padres para que se ocupen de ellos. Además, apartando a los niños pobres de su entorno familiar, se les puede inculcar más fácilmente “cierto sentido religioso” y formar su carácter conforme a un ideal moral que comprende, entre otras virtudes cardinales, la laboriosidad. La importancia que Locke confiere a la transmisión de los valores morales adecuados en el marco de la educación puede advertirse muy bien en sus *Pensamientos sobre la educación*. Aunque lo que traza allí son los lineamientos generales de la buena educación de los hijos de familias acomodadas (la educación de los *gentlemen*), insiste sobre la idea de que la educación moral tiene prioridad por sobre la mera instrucción.<sup>198</sup> Sin embargo, Locke aplica un doble estándar a la hora de describir en qué consiste una buena educación. Mientras que la educación de los ricos debe tener lugar en el ámbito doméstico, dejar espacio para el ocio y prescindir del castigo físico,<sup>199</sup> la educación de los pobres tiene lugar en severas “escuelas de trabajo”, lejos de los padres (considerados, en este caso, influencias negativas), donde los niños pobres trabajan jornadas completas y pueden ser “fuertemente azotados” si muestran signos de resistencia.

Lo recomendado por Locke para el caso de las personas que no trabajan –aunque son aptas para hacerlo– bajo el falso pretexto de no conseguir empleo es especialmente interesante. Los no apropiadores que se encuentren capacitados para trabajar, no serán

---

<sup>198</sup> Cf. Locke, J., *Thoughts*, § 177.

<sup>199</sup> Sobre el rechazo del castigo físico en el marco de la educación burguesa, véase Locke, J., *Thoughts*, §§72-87.

dejados morir de hambre. Si bien no se les proporcionará 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 ley que impulsa Locke, el guardián de pobres de cada parroquia 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, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad)<sup>200</sup> por el que el desocupado debe “sufrir” las consecuencias. Por último, si nadie acepta contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres puede obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se niegue a acatar la orden del guardián de pobres, igualmente tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

### **3. Caridad privada y caridad pública**

La caridad es una práctica re-distributiva con características que la diferencian de otras formas de transferencia de bienes como los regalos o el sistema estatal de seguridad social que a partir del siglo XX conocemos bajo el nombre de “Estado de bienestar”. A continuación voy a repasar estas características de la caridad *stricto sensu* con el propósito de poner en evidencia que la caridad lockeana comparte rasgos de ambas formas de redistribución.

En primer lugar, la caridad propiamente dicha es una práctica que realizan los *particulares* (individuos privados u organizaciones no gubernamentales de diversa

---

<sup>200</sup> Locke, J., *Report*, p. 188.

índole como, por ejemplo, iglesias o clubes sociales). Cuando el Estado destina fondos a cubrir las necesidades de individuos o grupos desfavorecidos, no solemos hablar de caridad sino más bien de “seguridad social” o “Estado de bienestar”.

Otro rasgo de la caridad es la *voluntariedad*. Si un empresario multimillonario realiza una donación en favor de una familia de indigentes mientras le apuntan a la cabeza con un revólver y amenazan con matarlo si no acepta hacer el “donativo”, muy probablemente pensemos que su acción no merece ser considerada como una obra de caridad.

En cambio, para definir un acto de transferencia de recursos como un acto “de caridad” no parece relevante cuál es el origen de lo que se transfiere. Retomando el ejemplo anterior, no tiene ninguna importancia si el dinero que el filántropo dona es una herencia familiar, la ganancia de su empresa, el fruto de una colecta realizada entre sus amigos, el resultado de la deducción compulsiva de un pequeño porcentaje de los salarios de sus empleados o el efecto de evadir impuestos sistemáticamente. El acto del empresario sería, de cualquier modo, un acto de caridad o filantropía. En este sentido, Robin Hood era tan caritativo como lo son Bill y Melinda Gates.

Un tercer rasgo característico de la transferencia caritativa se refiere a la índole y el monto del donativo: éste debe servir al mero efecto de garantizar la satisfacción de necesidades *básicas* como alimento, vestido, vivienda y/o salud. Si el empresario multimillonario opta por financiar al padre de la familia una costosa cirugía estética o, a los niños, un viaje a *Disney World*, tampoco creeríamos estar frente a un acto de caridad sino, más bien, ante un generoso regalo.

Se supone también que los beneficiarios de la caridad deben ser personas necesitadas, esto es, personas que padecen graves carencias económicas que ponen en peligro su vida o integridad física o moral. Si un segundo filántropo (o la familia

indigente de la que venimos hablando, en un esfuerzo por mostrar gratitud hacia su benefactor) hace una transferencia voluntaria de bienes de primera necesidad (ropa usada y alimentos, por ejemplo) en favor del primer empresario, tampoco creeríamos estar frente a un acto de caridad.

Por otra parte, la caridad es una práctica redistributiva que tiene un carácter *ocasional* o no permanente. No practicamos la caridad respecto de todos y cada uno de los hombres que nos rodean en todo momento y sea cual fuere nuestra situación personal, sino sólo cuando la desgracia de alguien así lo amerita y cuando nuestro patrimonio nos proporciona medios suficientes (y, a veces, ni siquiera cuando estas circunstancias se verifican).

Por último, resta indagar si la motivación de un acto de caridad es relevante para considerarlo como tal. Esta cuestión es completamente independiente de la voluntariedad u obligatoriedad del acto de caridad. Dada la transferencia voluntaria de una limosna de un individuo a otro cabe preguntarse si el donativo es realizado con pesar (por estricto acatamiento del deber moral, pero en contra de las propias inclinaciones egoístas) o de buen grado. Esto nos recuerda al célebre ejemplo del filántropo del que se valía Kant en la *Fundamentación de la metafísica de la costumbres* para diferenciar el acto realizado por deber —el único moralmente bueno— del realizado conforme al deber pero por inclinación, carente de valor moral. ¿Hablamos de un acto de caridad cuando el que realiza una mínima transferencia voluntaria en favor de un indigente,

envuelto en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo”, “teniendo todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve, porque le basta la suya para ocuparle, (...) sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica?<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> Kant, I., *op. cit.*, pp. 24-25.

En principio, parece que cierto sentimiento de compasión por la suerte de nuestros congéneres parece formar parte de nuestro concepto compartido de “caridad”. Sin embargo, esta intuición es controvertible: es posible pensar a la caridad como una práctica compatible con el autointerés o, incluso, con el egoísmo liso y llano. Al respecto resulta ilustrativo el famoso ejemplo de la limosna relatado por John Aubrey que, a juicio de muchos intérpretes, es compatible con el supuesto egoísmo psicológico de Thomas Hobbes:

Recuerdo haber visto una vez a un anciano pobre y decrepito que caminaba por la ribera rogarle [a Hobbes] una limosna. Él, mirándolo con ojos piadosos y compasivos se metió la mano en el bolsillo y le dio 6d. Un clérigo que estaba cerca (Dr. Jaspar Mayne) le dijo: –¿Hubieras hecho esto si no se hubiese tratado de un mandato de Cristo? –Sí, respondió él –¿Por qué?, inquirió el otro. –Porque sentí dolor frente a la situación miserable en la que se hallaba el anciano, dijo él; y darle una limosna, a la vez que le ayudó a él un poco, también me alivió a mí.<sup>202</sup>

De este breve repaso surge que la asistencia de los pobres impulsada por el Estado sólo podría ser considerada como una forma (de institucionalización) de la caridad haciendo abstracción de varios de los rasgos característicos de una y otra.<sup>203</sup> Cuando el Estado dirige la caridad, entonces ya no describimos esa práctica con el término “caridad” sino que hablamos, a partir del siglo XX, de “Estado de bienestar”, y antes, de “redes de seguridad social” o “asistencia de los indigentes” [*poor relief*]. No se trata sólo de un cambio arbitrario de terminología: existen diferencias entre la caridad propiamente dicha (esto es, la practicada por los particulares) y la asistencia social instrumentada por el Estado. Una primera diferencia es que en el marco del Estado de bienestar las transferencias de los mejor a los peor situados no son voluntarias sino obligatorias. Todos los integrantes de la comunidad política, potenciales beneficiarios de

---

<sup>202</sup> Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 20. (La traducción de la cita es propia.)

<sup>203</sup> Jeremy Waldron propone este punto de vista en su artículo “Welfare and the images of charity”, en *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 225-249.

la red de seguridad social del Estado, están obligados a contribuir con el financiamiento de la misma y están previstas penalidades para aquellos aprovechados [*free-riders*] que traten de eludir dicha carga. Por otra parte, lo que se transfiere es recaudado a través de algún tipo de sistema impositivo. Una tercera diferencia con la caridad *stricto sensu* es que la naturaleza, el monto y el destino del impuesto no están bajo el control del contribuyente (como sí lo están el monto y destino de una limosna en manos de su donante): los beneficiarios no pueden ser elegidos por el contribuyente, ni siquiera conocidos o, mejor dicho, individualizados. El ciudadano contribuyente de un Estado de bienestar pasaría por loco si quisiera saber cuál de entre las cientos de casas idénticas que conforman un complejo de viviendas construidas por el Estado para familias carenciadas fue financiada con *su* dinero y cuál con el de su vecino. Lo mismo podría señalarse del beneficiario de la seguridad social del Estado que quisiera conocer la identidad del contribuyente que permitió financiar la adquisición de *su* vivienda. La intervención de una agencia central como el Estado quita a la asistencia social todo carácter personal: ya no es un sujeto A el que entrega un donativo *d* a un sujeto B, sino que los sujetos A, B, C, D...Z realizan contribuciones obligatorias al Estado que pasan a integrar un fondo común para satisfacer las necesidades de una masa de individuos carenciados. Igualmente imposible de satisfacer sería la pretensión de los contribuyentes de pagar o no pagar sus impuestos en función de su acuerdo o desacuerdo con el destino dispuesto por el gobierno para lo recaudado. En cuarto lugar, hay que señalar que en el marco del Estado de bienestar las transferencias no sólo son obligatorias sino también *permanentes*: la deducción de impuestos con fines re-distributivos no tiene lugar ocasionalmente, cuando efectivamente se presenta un caso puntual de necesidad, sino de manera constante, previendo la necesidad. En suma, a diferencia de la caridad de los

particulares, la asistencia que presta un “Estado de bienestar” es obligatoria, no personal y permanente.

La asistencia de los pobres que impulsa Locke en el *Report* no es fácil de encuadrar en las mencionadas categorías: no es ni caridad *stricto sensu* ni un verdadero sistema de previsión social estatal. No se caridad *stricto sensu* porque, por un lado, la caridad privada lockeana se encuentra estrictamente regulada por el Estado, en la medida en que éste tiene la potestad de conceder permisos para mendigar y de penalizar a los infractores). Por otra parte, el Estado le da fuerza coactiva a la obligación moral de prestar ayuda a los necesitados, se encarga de recaudar lo necesario –en la forma de dinero o de puestos de trabajo vacantes– y lo transfiere de los propietarios a los indigentes.<sup>204</sup> Además, la caridad lockeana es obligatoria: todos los que poseen un excedente, deben renunciar a éste cuando la situación así lo exige, quieran o no. Esto se torna especialmente evidente con lo previsto por Locke para el caso de los individuos que no trabajan –aunque son aptos para hacerlo– *pretendiendo* no conseguir empleo. Llegado el caso, Locke acepta la violación de una de las libertades económicas más apreciadas por la economía política, a saber, la libertad de contratación: los terratenientes deberán hacerse cargo de los desempleados quieran o no (ya sea ofreciéndoles trabajo a cambio de un salario inferior al de mercado, o entregándoles ese ingreso como donativo, sin recibir contraprestación alguna). Estos tres elementos diferencian a la caridad lockeana de la caridad propiamente dicha.

Con todo, un rasgo de la caridad propiamente dicha que se mantiene en el proyecto impulsado por Locke es que la donación se efectúa al sólo efecto de evitar la muerte por inanición. Esto determina que el monto en dinero o bienes de consumo que se transfiere a los que pasan por una situación extrema sea el *mínimo indispensable* para

---

<sup>204</sup> El dinero es recaudado en concepto de “impuestos” [*poor tax*] y “multas”.

tal fin. Ninguna transferencia mayor que ésta es exigida por la ley de pobres que defiende Locke.

Probablemente el argumento de mayor peso para considerar que lo que plantea Locke en el *Report* es una forma –aunque no convencional– de caridad, radica en devolverlo a su contexto histórico. La asistencia de los pobres que defiende Locke en el *Report*, se ubica en un momento muy particular en la historia de evolución de las formas de asistencialismo. El crecimiento exponencial de la pobreza en Inglaterra a partir de los siglos XVI y XVII fue acompañado por el desarrollo de diferentes formas de asistencialismo. Si bien ninguna desplazó por completo a la más antigua y simple, el donativo privado, durante este período las formas de asistencia se diversificaron. Ya el siglo XVI fue testigo de diferentes intentos, en varios países europeos, de sistematizar y dar un marco institucional a las donaciones que los particulares efectuaban espontáneamente a los pobres.<sup>205</sup> Uno de estos sistemas fue la “caridad de suscripción” [*subscription charity*], impulsada por grupos de voluntarios que, en forma privada (i. e., al margen de las autoridades políticas) pero colectiva, recaudaban donativos y los distribuían.<sup>206</sup> Otra variante fue “la caridad legal” [*legal charity*], denominación que daban los contemporáneos a esto que presenté en términos de “caridad dirigida por el Estado” y con la que hay que asociar a las Leyes de pobres. Asimismo, como vimos más arriba, en los siglos XVI y XVII la palabra “caridad” tenía un significado mucho más amplio que el que se le otorga hoy, designando también la práctica consistente en “poner a trabajar” a los pobres.

Finalmente, la idea de descentralización que apoya Locke, esto es, la de instrumentar la asistencia de los pobres a través de las unidades jurisdiccionales más

---

<sup>205</sup> Innes, J., “The «mixed economy of welfare» in early modern England: assessments of the options from Hale to Malthus (c. 1683-1803)”, en Martin Dauntton (ed.), *Charity, Self-interest and Welfare in the English Past*, London, UCL Press, 1996, pp. 104-134.

<sup>206</sup> Innes, J., *op. cit.*, p. 104.

elementales –las así llamadas “parroquias”, por ese entonces ya seculares–, se funda en varios motivos. Primero, la convicción de que los habitantes y las autoridades locales conocen mejor las necesidades de los lugareños. Segundo, la suposición de que conocen mejor las posibilidades de prestar ayuda de los propietarios locales. Tercero, la idea de que la exigencia de obtener un permiso local para pedir limosna garantiza que quienes practican la mendicidad sean, en efecto, personas que están absolutamente incapacitadas para el trabajo (con lo que se minimizaría la carga que recae sobre los propietarios de excedentes). Cuarto, la expectativa de que, con la penalización de la práctica de la mendicidad realizada fuera de la parroquia de origen, esa carga se reparta del modo más equilibrado posible entre los prestatarios de la asistencia (ninguna parroquia estaría mucho más exigida que otra).

## **Capítulo IV**

### **EL “DERECHO DE NECESIDAD” EN LA TRADICIÓN**

#### **MODERNA DE LA LEY NATURAL**

Para una comprensión cabal de los escritos políticos de Locke resulta indispensable tener en cuenta no sólo el contexto socio-económico y político de la Inglaterra del siglo

XVII, sino también el universo de interlocución conformado por los textos filosóficos y jurídicos circulantes en la época. Entre los siglos XVI y XVII, tres factores de peso hicieron del análisis filosófico de la propiedad una urgencia política. En primer lugar, la expansión ultramarina europea acarrió disputas por el control de las colonias y las rutas comerciales y suscitó diversas cuestiones relacionadas con la propiedad. ¿Tenían las potencias europeas derecho a reclamar un título exclusivo sobre los diferentes mares y océanos? ¿De qué modo justificar que las naciones más desarrolladas se apropiaran de tierras ya habitadas? ¿Invocando qué principios los habitantes nativos de las tierras conquistadas podían ser convertidos en propiedad (esto es, en esclavos) de los europeos? Probablemente no exista mejor ejemplo de hasta qué punto los conflictos económicos y políticos ligados a la expansión ultramarina motivaron indagaciones filosóficas sobre la propiedad que las circunstancias insólitas que rodean la redacción de uno de los textos fundacionales de este debate, el *De Jure Praedae* de Grocio. A comienzos del siglo XVII, Portugal reclamaba a Holanda el monopolio del comercio en el Océano Índico. En el marco de esta disputa, en 1603, un barco de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales capturó un barco portugués y confiscó su cargamento. Entonces, los directivos de la Compañía Holandesa secuestraron a Grocio con el objetivo de obligarlo a redactar una defensa de la legitimidad de esta confiscación. El resultado fue la obra mencionada, escrita en 1605, en la que el jurista holandés argumenta a favor de la idea de que ciertas cosas –entre ellas, los mares abiertos– deben permanecer comunes.<sup>207</sup>

Otro factor que propició el debate filosófico en torno de la propiedad fue la polémica que tuvo lugar en Inglaterra entre los *whigs*, enemigos de la monarquía

---

<sup>207</sup> La obra permaneció inédita hasta ser descubierta accidentalmente en 1864. El capítulo 12 había sido publicado en 1609 bajo el título de *Mare Liberum*. Cf. Grotius, H., *The Freedom of the Seas or the Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*, traducido y revisado en base al texto latino de 1633 por R. Van Deman Magoffin, editado y prologado por J. Brown Scott, New York, Oxford University Press, 1916.

absoluta, y los *tories*, sus defensores: ambos bandos se acusaban mutuamente de no ser capaces de proveer una defensa sólida de la propiedad. Para los *whigs*, lo que amenazaba la propiedad privada era principalmente un rey católico poderoso que se consideraba el propietario último de la tierra. Para los *tories*, en cambio, la propiedad se veía amenazada principalmente por los *whigs*, quienes postulaban una igualdad originaria natural de los hombres. Un ejemplo de cómo esta polémica se proyectó sobre el terreno de la fundamentación filosófica de la propiedad es la refutación de la teoría de Filmer que acomete Locke en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Oponerse a la teoría absolutista del origen del poder real que defendía Filmer en *Patriarcha* implicaba refutar su teoría adánica de la propiedad.

El crecimiento inusitado de la pobreza, la desocupación y el vagabundeo en el siglo XVII también operó como un estímulo para el debate. ¿Debía reconocerse a los pobres un derecho de acceso a los medios de subsistencia? ¿Qué otros derechos podían verse afectados por la admisión de un derecho semejante? ¿Cómo justificar el hecho de tomar recursos de quienes poseen un excedente (que posiblemente merezcan y hayan obtenido por vías legítimas) para transferirlos a quienes los requieren de manera imperiosa? Tales son algunos de los interrogantes que ligan el problema de la pobreza con las indagaciones filosóficas sobre los alcances y límites de los derechos de propiedad.<sup>208</sup>

El debate convocó a intelectuales de diversas disciplinas y filiación ideológica: juristas, filósofos y economistas; paternalistas, radicales y liberales. Algunas décadas después de la publicación de la obra capital de Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, en la cual quedan sentados los términos en que tendría lugar esta polémica durante

---

<sup>208</sup> Algunos trabajos que vinculan los debates sobre la propiedad privada con la pobreza de los siglos XVII y XVIII son: Horne, T., *op. cit.*; Ignatieff, M., *The Needs of Strangers*, New York, Viking, 1984; Moore, J., "Hume's Theory of Justice and Property", *Political Studies*, Vol. XXIV, N° 2, 1976, pp. 103-119; Tuck, R., *op. cit.*, Buckle, S., *op. cit.*; Tully, J., *op. cit.*

todo el siglo XVII, otros autores –John Selden, Pufendorf, James Tyrrell, Locke– publican escritos en los que abordan, dentro del marco teórico común de los derechos naturales, la cuestión de la fundamentación de la propiedad. Pese a las diferencias perceptibles entre sus concepciones de fondo, todos buscan la respuesta a un mismo problema: cómo hacer que la donación de tierras que Dios hizo a la humanidad en común sea consistente con un régimen ulterior de propiedad privada. En general, su propósito es demostrar la compatibilidad de los derechos de propiedad reconocidos en el seno de sus comunidades políticas y los principios de la ley natural. Sus desacuerdos se fundan, mayoritariamente, en que cada uno de ellos considera que la defensa del *statu quo* que los otros llevan a cabo resulta más débil que la que ellos mismos proponen.<sup>209</sup> Sin embargo, la relativa popularidad de estos autores como “teóricos de los derechos *de propiedad*” muchas veces opaca el hecho de que también justificaron derechos *de subsistencia*. Aunque los autores pertenecientes a la tradición del derecho natural defienden los derechos exclusivos de propiedad como consistentes con (e incluso exigidos por) la ley natural, también insisten en que todos los individuos tienen un derecho, al menos bajo ciertas circunstancias, al uso de los recursos necesarios para su preservación. En este sentido, puede afirmarse que los autores de la tradición del derecho natural procuran dar cuenta de dos aspectos de los derechos de propiedad que, desde su óptica, se encuentran necesariamente conectados: (i) el derecho a excluir, en ciertas circunstancias, a otros del control y uso de ciertos recursos; (ii) el derecho (o la libertad) a que, en otras circunstancias, se *incluya* a todos en la propiedad o, al menos, en el uso de los recursos necesarios para su subsistencia. Así, las discusiones en torno del alcance apropiado de los derechos de propiedad eran discusiones acerca del equilibrio o *la proporción* que debía existir entre los aspectos excluyente e inclusivo comprendidos en dichos derechos. Esto se vio plasmado en la justificación que

---

<sup>209</sup> Horne, T., *op. cit.*, p. 10.

desarrollaron algunos autores de un “derecho de necesidad” [*right of necessity*] más o menos amplio, cuyas exigencias o permisos, según el caso,<sup>210</sup> entran en vigencia toda vez que se produce una situación de necesidad extrema.

Curiosamente Macpherson, quien pretende haber identificado el elemento distintivo del pensamiento político del siglo XVII en eso que denomina el “individualismo posesivo”,<sup>211</sup> ignoró por completo a dos de sus mejores exponentes: Grocio y Pufendorf. En cambio, cargó sus tintas sobre Locke, a quien incluyó entre los teóricos paradigmáticos de la acumulación ilimitada y los derechos de propiedad irrestrictos. Sin embargo, como voy a mostrar, a la hora de confrontar los derechos de propiedad con las necesidades de los desposeídos, tanto Grocio como Pufendorf fueron defensores más celosos de la propiedad que Locke.

En el primer apartado analizo el tratamiento grociano del derecho de necesidad. El segundo apartado trata sobre la concepción del derecho de necesidad de Pufendorf, y en él destaco los puntos en común y las diferencias con la visión de Grocio –que Pufendorf pretende retomar y refinar. En ambos casos procuro explicitar y aclarar el estatus deóntico, la fundamentación y los alcances y límites del “derecho de necesidad” postulado por los autores. El apartado tercero aborda la discusión en torno del precio de los medios de subsistencia, que tanto Grocio como Locke tratan en relación a la cuestión de la necesidad. En el apartado cuarto, a la luz del análisis de las posiciones de Grocio y de Pufendorf “pongo en perspectiva” la doctrina lockeana de la caridad y evalúo comparativamente su grado de radicalidad.

## **1. El derecho de necesidad en Hugo Grocio**

---

<sup>210</sup> Veremos a continuación que no en todos los casos se trata realmente de *derechos* en el sentido de derechos-reclamo sino, a veces, de meras “libertades” o “privilegios” consistentes en dispensar excepcional y temporariamente a los indigentes del deber de respetar las propiedades ajenas –lo cual los habilita a servirse de lo ajeno cuando ello resulta indispensable para preservar la propia vida.

<sup>211</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*

En *Del derecho de la guerra y de la paz* Grocio aborda la cuestión de la propiedad en el contexto de su análisis de las “causas justificadas de guerra”. Para Grocio existen dos tipos de guerra justa: las que se hacen para castigar injurias; las que se hacen para defender o recuperar la propiedad.<sup>212</sup> El tratamiento de este segundo tipo de guerra justa conduce a Grocio a desarrollar un análisis profundo del origen de la propiedad: sólo si es claro lo que corresponde a cada quien es posible decidir cuándo es justa una guerra de este tipo. Pese a introducir la cuestión de la propiedad en este contexto, Grocio trata el tema con amplitud e independencia. Su teoría de la propiedad constituye una de las partes más perdurables de su legado, ya de por sí valorado por otros motivos.<sup>213</sup> El punto de partida de su justificación histórico-conceptual de la propiedad privada es la donación que Dios hizo a toda la humanidad en común.<sup>214</sup> Esta comunidad de bienes originaria es una constante en la tradición del derecho natural. Sin embargo, el significado que hay que atribuirle en cada autor suele ser diferente, y el caso de Grocio es especialmente controvertido.<sup>215</sup> En el contexto de la presente investigación, su teoría de la propiedad nos interesa sólo en cuanto comprende, al igual que las teorías de Pufendorf y Locke, alguna variante de lo que genéricamente podemos llamar “derecho

<sup>212</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.1., p. 420.

<sup>213</sup> Probablemente la contribución más importante de Grocio al pensamiento moderno radique en su particular teoría de los derechos. Inspirado por varios pensadores escolásticos, especialmente por los neotomistas españoles, Grocio transformó el concepto de *ius* que aparecía en el derecho romano y en Tomás de Aquino (el derecho entendido como algo que se aplica a una acción o estado de cosas cuando es acorde a la ley) en tanto que pasó a concebirlo como algo que tiene *una persona*. En otras palabras, con Grocio nace la noción de derecho *subjetivo*. Cf. Haakonsen, K., “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, *Political Theory*, Vol. 13, N° 2, 1985, p. 240. En Inglaterra la teoría de Grocio fue introducida por John Selden, quien buscó darle mayor sustento apelando a fuentes hebreas y arábigas (aunque en su *Mare Clausum* se opuso radicalmente a la teoría de los mares abiertos). Posteriormente muchos otros autores ingleses glosaron a Grocio y a Selden y la teoría se expandió como reguero de pólvora. A través del leveller John Lilburne, las ideas de Grocio llegaron a Locke. [Cf. Schlatter, R., *Private Property: the History of an Idea*, Rutgers University Press, 1951, p. 131.] La teoría de Grocio fue sumamente influyente en la Inglaterra del siglo XVII y se la considera una teoría pionera dentro de la tradición moderna de la ley natural. Cf. Salter, J., “Hugo Grotius: Property and Consent”, *Political Theory*, Vol. 29, N° 4, 2001, p. 537; Tuck, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 58; Haakonsen, K., *op. cit.*, p. 240; Buckle, S., *op. cit.*, p. 2. Brocker, M., *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 64.

<sup>214</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.2.1.

<sup>215</sup> Los principales puntos de controversia en relación a la interpretación de la teoría grociana de la propiedad son dos, relacionados entre sí: (i) la naturaleza del *statu quo* inicial; (ii) la naturaleza del acuerdo que acompaña la introducción de la propiedad privada. Salter, J., “Hugo Grotius: Property and Consent”, *Political Theory*, Vol. 29, N° 4, 2001, p. 538.

de necesidad”. Sin embargo, como Grocio presenta al derecho de necesidad en términos de una “revalidación” o un “retorno” a la situación de partida, es necesario comenzar precisando el significado que otorga a la comunidad originaria que postula como *statu quo* inicial.

En las etapas más tempranas de la historia, sostiene Grocio, cuando la población era escasa, pacífica y tenía necesidades y deseos muy modestos, las personas simplemente tomaban de este patrimonio común lo que necesitaban para subsistir. Mientras se encontraban usando o consumiendo eso que habían tomado tenían un derecho con el que otras personas no podían interferir.<sup>216</sup> Este “derecho común de la humanidad” es un derecho *de uso* y es *común* en el sentido de que todo el mundo lo tiene: no es un derecho de *propiedad* común. (Un derecho común en este otro sentido – esto es, un derecho de propiedad común– otorgaría más que un simple derecho inclusivo de uso: también daría derecho a excluir o limitar las actividades de otros.) Ciertamente, algunas cosas, una vez utilizadas, no pueden ser re-utilizadas –al menos no sin una pérdida de valor. Si alguien toma del común una manzana y se alimenta con ella, ésta ya no se encontrará disponible para ser usada, con iguales fines, por otros individuos. En la medida en que esto es así, el primer usuario “excluye” la posibilidad de usuarios ulteriores. En estos casos en que usar un bien equivale a consumirlo, el ejercicio del derecho de uso original se asemeja, *en la práctica*, al de un derecho exclusivo. Sin embargo, se trata, *de iure*, de un derecho de uso: sólo excluimos *de facto* a los otros de un bien que utilizamos, pero no tenemos un *derecho a* excluirlos, como sí lo tendríamos si ostentáramos un derecho de propiedad *stricto sensu* sobre el bien en cuestión.

---

<sup>216</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.2.1, pp. 420-421.

Como señala John Salter,<sup>217</sup> el estatus deóntico del derecho originario de Grocio se aclara si se recurre a la terminología introducida por Hohfeld<sup>218</sup> –y desarrollada por Hart–<sup>219</sup>, la cual permite clasificarlo más exactamente como una libertad o privilegio, antes que como un derecho-reclamo. Tener un derecho-reclamo sobre un recurso significa tener un derecho a excluir a otros de su uso; los otros están obligados a abstenerse de usarlo. En cambio, tener una *libertad* o un *privilegio* sobre un recurso significa algo más modesto, a saber, que otros no tienen derecho a excluir de su uso al titular de esa libertad –aunque, obviamente, a un individuo siempre le queda la posibilidad de impedir que el titular de la libertad lo use, usándolo él mismo. Esta diferencia entre tener un derecho-reclamo o tener una libertad o privilegio sobre un recurso *x* se ve muy bien ilustrada por la famosa analogía del teatro que emplea Cicerón en *De finibus bonorum et malorum*, de la cual se sirve Grocio.<sup>220</sup> Todos los asistentes al teatro de la ciudad tienen la libertad de ingresar y ocupar un asiento vacío. Sin embargo, no tienen derecho a algún asiento en particular, ni a ser admitidos una vez que el teatro está completo, ni a excluir la posibilidad de que otros ocupen algún asiento de otro modo que no sea sentándose ellos mismos en el asiento en cuestión. Sí tienen la *libertad* de ocupar asientos vacíos y ello en el sentido de que (i) nadie tiene derechos-reclamo sobre los asientos –lo que significa que nadie puede ser excluido por el ejercicio del derecho de otro–, y (ii) todos tienen derecho a no ser atacados físicamente de camino al teatro y a no ser separados por la fuerza de sus asientos una vez sentados.

Ahora bien, tan pronto como las condiciones iniciales de amistad, simplicidad y abundancia dieron paso a la discordia, la sofisticación de los deseos y necesidades y a la escasez de recursos, los derechos de propiedad se volvieron necesarios. Una masa cada

---

<sup>217</sup> Salter, J., “Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity”, *History of Political Thought*, Vol. XXVI, Nº 2, 2005, p. 287.

<sup>218</sup> Hohfeld, W., *op. cit.*

<sup>219</sup> Hart, H. L. A., *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

<sup>220</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.2.1, p. 421.

vez más cuantiosa de individuos ambiciosos que compiten por recursos escasos – observa Grocio– ya no podría preservarse en paz sin una delimitación clara de lo propio y lo ajeno.<sup>221</sup> Aunque, de acuerdo con la teoría de Grocio, el camino fue preparado por cambios en las circunstancias que se fueron dando espontáneamente, la institución de los derechos de propiedad es convencional.<sup>222</sup> Mientras que los derechos de uso se establecían en virtud de actos individuales no consensuados, los derechos de propiedad ulteriores se basan en un acuerdo general (un acto único e irrepetible) que divide formalmente lo que ya había sido tomado en posesión por las partes (permitiendo a todo el mundo conservar la propiedad de lo que ya tenía en su poder). Este acuerdo establece, además, que, en adelante, lo que no se encuentre ocupado por nadie al momento del acuerdo, se convierte en la propiedad de la primera persona que lo toma (derecho del primer ocupante).<sup>223</sup>

En este contexto, Grocio reflexiona sobre la suerte de aquellos que al cabo de este proceso quedan sin propiedad y se pregunta “si los hombres no tienen un derecho a gozar en común de aquellas cosas que ya se convirtieron en propiedad de otras personas”.<sup>224</sup> A continuación, defiende el punto de vista de que “en caso de necesidad extrema, el antiguo derecho a usar las cosas como si aún permanecieran comunes debe revivir”.<sup>225</sup> Grocio es consciente de que su planteo puede resultar extraño, pero atribuye

---

<sup>221</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.4, p. 426.

<sup>222</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.2.5.

<sup>223</sup> Grocio, H., *DJBP*, 2.2.2.5, pp. 426-427. La tesis de Grocio de que el paso de la comunidad de bienes a la propiedad privada requiere de un contrato fue ridiculizada, entre otros, por Robert Filmer, quien encontraba implausible que toda la estructura del dominio moderno pudiese retrotraerse a un momento de consentimiento colectivo. Más plausible, a juicio de Filmer, era la hipótesis de que Dios había conferido el dominio a Adán y a cada uno de los soberanos que lo sucedieron. Cf. Filmer, R., *op. cit.*, pp. 2-3. Aunque la interpretación según la cual la introducción de la propiedad privada en Grocio es convencional goza de gran aceptación, Richard Tuck se permitió matizarla sosteniendo que, si bien no había propiedad privada en el *statu quo* inicial de Grocio, el derecho común de uso vigente era, en los hechos, tan parecido a un derecho de propiedad privada que la convención que supuestamente establece el derecho de primer ocupante no es tan determinante como a veces se plantea. “Tal como la presenta –dice– es más el reconocimiento de un derecho que aquello que lo instituye”. Cf. Tuck, R., *op. cit.*, p. 77.

<sup>224</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.6.1, p. 433.

<sup>225</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.6.2, p. 434.

su aparente extravagancia a una pobre comprensión de la finalidad de la propiedad privada:

Quizás a algunos les pueda parecer extraño que plantee esta pregunta, dado que el derecho de propiedad privada parece haber absorbido completamente al derecho que tenía su origen en un estado de comunidad de bienes. Sin embargo, esto último no es así. Debemos considerar cuáles eran las intenciones de quienes introdujeron por primera vez la propiedad individual; y al hacerlo nos vemos forzados a creer que su intención era apartarse lo menos posible de la equidad natural.<sup>226</sup>

Y después de observar que este principio en favor de la necesidad es reconocido “también por los teólogos” –entre quienes destaca a Tomás de Aquino– aclara:

El motivo...no es, como algunos sostienen, que el propietario de una cosa esté obligado, en virtud de una regla de caridad, a entregarla a quien la necesita; es, más bien, que todas las cosas parecen haber sido distribuidas entre los propietarios individuales con esta reserva benévola en favor del derecho primitivo.<sup>227</sup>

El tratamiento grociano del derecho de necesidad es de una complejidad asombrosa, al punto de que es posible desagregarlo en tres derechos más específicos. En primer término está lo que podríamos llamar “derecho de necesidad *stricto sensu*”, el derecho que tienen las personas que se encuentran en una situación de necesidad extrema a disponer de cosas que son propiedad privada de un tercero aun cuando ello implique un empeoramiento de la situación del propietario. En segundo término Grocio considera una variante de este primer derecho, el “derecho de uso inocente”, denominación que alude a lo que puede hacer una persona con un bien ajeno cuando ello no implica un daño al propietario. En tercer lugar, Grocio incluye el “derecho a realizar aquellas acciones que demanda la vida humana”,<sup>228</sup> fórmula con la que se refiere al derecho a comerciar bienes de primera necesidad y a comprarlos a un precio “razonable”.<sup>229</sup> De este último me ocuparé recién en el tercer apartado de este capítulo,

---

<sup>226</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.6.1, pp. 433-434.

<sup>227</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.6.4, p. 435.

<sup>228</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.18, p. 449.

<sup>229</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.19, p. 450.

donde presento las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke en relación al comercio (y le precio justo) de los medios de subsistencia.

Los beneficiarios del derecho de necesidad *stricto sensu* son todas aquellas personas que atraviesan una situación de necesidad extrema. En virtud de una “reserva benévola”, como la llama Grocio, las personas están habilitadas a disponer de bienes ajenos (usarlos, consumirlos, destruirlos) cuando lo necesiten imperiosamente para subsistir. Pueden hacer esto aun contra la voluntad de los propietarios y aun cuando ello implique un empeoramiento de la posición de los propietarios. Grocio da varios ejemplos para ilustrar los alcances de este derecho. En el mar, cuando hay escasez de provisiones, lo que cada hombre almacenó para sí debe considerarse disponible para el uso común.<sup>230</sup> En caso de incendio, un hombre está habilitado a demoler la casa de su vecino si no tiene otros medios para preservar la propia.<sup>231</sup> Si el barco de *x* se ve enredado en el ancla del barco de *y*, o en las redes de un pescador, *x* está habilitado a cortarlas si no tiene otra posibilidad de desenredarse.<sup>232</sup>

A pesar de que deja claro que la necesidad extrema tiene prioridad frente al respeto de las propiedades ajenas, Grocio aclara que “hay que cuidar que estos *privilegios* de la necesidad no se extiendan demasiado”.<sup>233</sup> Las condiciones para el ejercicio del derecho de necesidad *stricto sensu* que Grocio establece con esa finalidad son varias. Por un lado, advierte que “todos los medios posibles deben ser agotados” antes de contrariar la voluntad y el bienestar del propietario. La violación de la propiedad ajena debe ser siempre un recurso de última instancia. Es preciso que el necesitado apele al auxilio del magistrado de turno o suplique al propietario en cuestión que le proporcione aquello que necesita antes de proceder a tomarlo por la fuerza.<sup>234</sup> En

---

<sup>230</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.6.3, p. 434.

<sup>231</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.6.3, p. 434.

<sup>232</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.6.3, p. 434.

<sup>233</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.7, p. 435. (Énfasis añadido.)

<sup>234</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.7, p. 435.

segundo término, Grocio aclara que la situación de necesidad que habilita a un hombre a disponer de la propiedad ajena no sólo debe ser extrema, sino también imposible de eludir de otra manera: el derecho de necesidad *stricto sensu* no se aplica cuando la necesidad es, como dice Grocio, “evitable” [*avoidable*].<sup>235</sup> En tercer lugar, lo tomado debe ser considerado como un préstamo que, en lo posible, hay que devolver a su propietario original.<sup>236</sup> Además, Grocio puntualiza que nadie está habilitado a tomar algo ajeno en auxilio propio cuando su dueño está en una situación igualmente acuciante, “pues, a igualdad de condiciones, el propietario tiene prioridad”.<sup>237</sup> Esta última condición resulta desconcertante en más de un sentido. En primer lugar, porque Grocio sostiene que el necesitado puede disponer de lo ajeno aun si ello perjudica a su propietario. Un segundo sentido en el que esta cláusula de la prioridad del propietario resulta desconcertante radica en que, según Grocio, frente a la necesidad la propiedad privada se extingue como tal. Entonces, no tiene sentido hablar de un perjuicio posible *del propietario*. Respecto de la primera observación, es posible interpretar las palabras de Grocio de modo tal que esto no genere una inconsistencia al interior de su teoría. Los ejemplos muestran que Grocio siempre sopesa la situación desgraciada del indigente *vis à vis* la del propietario. En todos los casos que analiza finalmente se empeora en términos relativos la situación del propietario. Sin embargo, al momento de hacer valer el necesitado su derecho a tomar lo que necesita, la posición de aquél a quien interpela es mejor que la suya. Respecto de la segunda objeción, en el próximo apartado veremos que Pufendorf detectó esta inconsistencia y procuró subsanarla.

En cuanto al estatus deóntico de este derecho de necesidad, según Grocio se trata de una “revalidación” de la libertad de uso originaria. Esto implica que las personas

<sup>235</sup> Esta condición explica por qué, en las teorías posteriores que tenían una visión optimista del desarrollo económico, el derecho de necesidad se vio continuamente eclipsado. El proceso es claramente apreciable en los escritos de Pufendorf y Locke, y se completa en la obra de Hume y Adam Smith. Cf. Buckle, S., *op. cit.*

<sup>236</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.9, pp. 436-437.

<sup>237</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.8, p. 436.

necesitadas no pueden ser legal o físicamente impedidas de hacer uso de lo que tienen los propietarios. Pero no significa que adquieran un derecho-reclamo sobre los bienes de esas personas. Así, no pueden exigir a los propietarios que se las entreguen, ni usar la fuerza para adquirir las. Ni siquiera pueden exigir que los propietarios se abstengan de consumir sus posesiones. Los necesitados solamente se ven dispensados del deber de abstenerse de hacer uso de bienes ajenos.

La justificación de este derecho de necesidad que, en ciertas circunstancias bien delimitadas, habilita a los hombres a disponer de lo ajeno debe buscarse en el fundamento de la propiedad privada grociana: la preservación de la paz y de la especie. Al justificar la propiedad privada de este modo, Grocio también establece cuáles son sus límites: las cosas deben permanecer sujetas a derechos comunes si su apropiación privada no es requerida para la paz (esto es, cuando son abundantes y/o pueden ser disfrutadas por todos sin conflicto). Cada vez que alguien se apropia de algo de manera privada, todos los otros pierden la libertad de usar lo que alguna vez tuvieron libertad de usar. Para Grocio, esta pérdida se encuentra justificada si y sólo si trae beneficios para todos, como son la reducción o eliminación de los conflictos interpersonales y el incremento de los incentivos para producir más. En otras palabras, es la propiedad privada la que tiene la carga de la prueba; por defecto, lo que hay es una libertad de uso cuya vigencia puede prolongarse tanto como su eficacia para cumplir con la finalidad que le da sentido. Conceptualmente, la posición de Grocio parece radical. Sin embargo, en los hechos casi no tiene implicancias distributivas, puesto que, desde la óptica de Grocio, en general se da el caso de que la propiedad privada siempre sirve mejor a los propósitos de la paz y la concordia de los hombres. Para referirse a este punto, Grocio remite al contrato originario que estableció la propiedad privada y sostiene que la *intención* de aquellos que la introdujeron por primera vez tiene que haber sido la de

apartarse lo menos posible de las reglas de la igualdad natural. Al analizar la interpretación de los contratos personales, Grocio sostiene que estos acuerdos siempre deben ser interpretados a la luz de las intenciones de las partes involucradas. Así, un juez justo debería dispensar a una persona de la obligación contraída a través de un acuerdo cuando éste se convierte en oneroso a causa de un cambio en las circunstancias en que fue celebrado y cuando pueda inferirse que las partes nunca tuvieron el propósito de que esas obligaciones se aplicaran bajo estas nuevas circunstancias.<sup>238</sup> Si aplicamos este razonamiento general acerca de los contratos personales al caso particular del contrato que introduce la propiedad privada, resulta que en caso de que alguien padezca una situación de necesidad extrema se debe hacer una excepción y se le debe permitir el uso de lo ajeno. La propiedad privada se instituyó en reemplazo de una situación en la que todo el mundo tenía un derecho de uso; la necesidad no fue la condición en la que se introdujo la propiedad privada. Por tanto, cuando aparece una situación de necesidad, el acuerdo inicial de respetar la propiedad se vuelve oneroso y ya no debe ser obligatorio cumplir con sus exigencias.

Como ejemplo paradigmático de un bien que debe permanecer común indefinidamente –puesto que es abundante y puede ser utilizado por todas las naciones sin problema– Grocio destaca el caso de los mares:

La causa que obligó a los hombres a desistir de la costumbre de hacer uso común de las cosas no se aplica a este asunto: pues el mar es una superficie tan extensa que basta para todos los usos que las naciones quieran hacer de él: obtención de agua, pesca o navegación. Lo mismo puede afirmarse del aire.<sup>239</sup>

Pero si bien la meta inmediata de Grocio era mostrar que los mares abiertos debían permanecer comunes, las implicancias del fundamento que otorga a la propiedad

---

<sup>238</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.16.27.1-3.

<sup>239</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.3.1, pp. 428-9.

rebasan esta cuestión y alcanzan también a la distribución de los recursos naturales en general y de los bienes de subsistencia en particular.

Además del derecho de necesidad *stricto sensu*, Grocio reconoce un derecho de “uso inocente” [*innocent profit*]. Lo que emparenta a este derecho de uso inocente con el derecho de necesidad *stricto sensu* es que en ambos casos se establece lo que está permitido hacer con la propiedad ajena y que, en ambos casos, el que invoca este derecho debe encontrarse en una situación de necesidad.<sup>240</sup> La diferencia principal radica en que el derecho de uso inocente “no implica un perjuicio para el propietario”.<sup>241</sup> Por este motivo puede considerarse que su justificación está comprendida en la justificación del derecho de necesidad *stricto sensu*: los hombres están habilitados a valerse de la propiedad ajena siempre que la necesiten imperiosamente, perjudiquen o no al propietario. Si podemos compartir con otros aquellas cosas que a ellos pueden resultar útiles sin perjuicio propio –pregunta Grocio citando a Cicerón– ¿por qué no habríamos de hacerlo?<sup>242</sup> ¿Por qué no permitir que otro encienda su fuego a partir del propio?<sup>243</sup> ¿Por qué no dejar que otro beba agua del caudal que pasa por mis tierras o transite libremente por ellas si no me veo perjudicado por ello?

## **2. El derecho de necesidad en Samuel Pufendorf**

Para analizar la concepción del derecho de necesidad de Pufendorf no es necesario adentrarse en los detalles de su teoría de la propiedad. En primer lugar, porque es, en esencia, la misma que la de Grocio –a la que acabo de referirme en el apartado anterior– con el agregado de algunas distinciones conceptuales dirigidas, o bien a resolver contradicciones, o bien a aclarar puntos que Grocio expresa de manera imprecisa. Una

---

<sup>240</sup> Resulta sugerente que el derecho de uso inocente exige, para entrar en vigencia, esta condición de la existencia de necesidad extrema, siendo que se trata de un uso que no perjudica al propietario.

<sup>241</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.11, p. 438.

<sup>242</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.11, p. 438.

<sup>243</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.12, pp. 438-439.

novedad que Pufendorf introduce en relación a la descripción del *statu quo* inicial de Grocio es la distinción entre una comunidad originaria negativa (un estado primigenio en el que nadie es propietario de nada) y otra positiva (una situación de partida en la que todos tienen derechos de propiedad sobre una porción indeterminada del común). Sin embargo, esta innovación resulta irrelevante para el tema que nos ocupa, en cuanto que Pufendorf se niega a presentar al derecho de necesidad en términos de un retorno a la comunidad originaria de bienes. Por otra parte, a diferencia de Grocio, Pufendorf no trata la cuestión de la necesidad en el contexto de una indagación especial sobre los fundamentos de la propiedad. Si bien desarrolla una teoría de la propiedad, lo hace en el libro IV de su obra capital *De Jure Naturae et Gentium*, y en ese libro el derecho de necesidad no aparece mencionado ni siquiera en el capítulo 8, enteramente dedicado a “los derechos sobre las cosas ajenas”.<sup>244</sup> Pufendorf se ocupa del “derecho y privilegio de necesidad” en el último capítulo del libro II, en el contexto de una indagación general sobre la ley natural. La decisión no es arbitraria: Pufendorf concibe al derecho de necesidad de un modo más amplio que Grocio y el vínculo que guarda con la propiedad le parece sólo una de las varias aristas de este derecho.

La exposición de Pufendorf sobre el derecho de necesidad puede dividirse en tres partes. En primer lugar, Pufendorf explica por qué, en general, es razonable suponer que las leyes admiten excepciones en caso de necesidad extrema. En segundo término, introduce una clasificación de las necesidades que le sirve para restringir su análisis a un tipo particular de necesidades, las “simples y absolutas”. Por último, luego de estas “aclaraciones preliminares”, se aboca a determinar qué poder tiene la necesidad para poner en suspenso la aplicación de las reglas que rigen la generalidad de los casos. Hace esto último por referencia a tres ámbitos de incumbencia diferentes: (i) la vida o la

---

<sup>244</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, IV, VIII, 1-12, pp. 408-605.

integridad física del propio cuerpo; (ii) la vida o la integridad física de terceros; (iii) la integridad de la propiedad privada ajena.

Pufendorf reconoce que “la fuerza de la necesidad” es una cuestión controvertida. Por un lado, muchos consideran que la necesidad “conlleva el derecho a hacer muchas cosas que, con independencia de ella, se considerarían prohibidas”; por el otro, “muchos autores parecen atribuirle muy poca o ninguna importancia en la determinación de la moralidad de las acciones”.<sup>245</sup> Con el propósito de introducir su propia posición, Pufendorf plantea la pregunta de “si a veces no debemos hacer lo que la ley prohíbe, u omitir lo que exige, cuando, sin que sea nuestra culpa, nos encontramos en una situación que nos impide asegurar nuestra preservación de otro modo”.<sup>246</sup> La cuestión de fondo es, entonces, qué se puede *suponer* cuando la ley no es explícita acerca de casos particulares. La respuesta es que, en tales casos, lo adecuado es aplicar el principio de equidad, el cual implica corregir o interpretar la ley cuando, “por medio de la razón natural, puede mostrarse que cierto caso particular no queda cubierto por una ley general porque, de quedar cubierto, una situación absurda resultaría”. Como no todos los casos pueden ser previstos por el legislador, corresponde a los jueces aplicar e interpretar la ley y hacer las excepciones que el legislador hubiera hecho de haber podido prever todas las circunstancias particulares en que la ley se aplicaría.

La posición de Pufendorf es, en lo esencial, idéntica a la de Grocio. Ambos consideran que la necesidad extrema tiene fuerza suficiente para justificar que se hagan excepciones a la aplicación de leyes concebidas en términos generales. Ninguna ley o institución humana –señala Pufendorf– tiene “tanto poder como para que (...) un hombre deba morir de hambre por no apartarse de la manera acostumbrada y usual de proceder”.<sup>247</sup> Según Pufendorf, ello se puede inferir fácilmente con sólo considerar dos

---

<sup>245</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 1, p. 295.

<sup>246</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 1, p. 296.

<sup>247</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 302.

cosas. En primer lugar, la naturaleza de los hombres, quienes, por definición, son frágiles e incapaces de evitar aquello que conduce a su destrucción pero que, al mismo tiempo, tienen un deber y un derecho naturales a hacer todo lo posible por garantizar su propia preservación:

Cualquiera sea el derecho o privilegio o indulgencia que confiera la necesidad, sólo procede del hecho de que un hombre no puede dejar de hacer todos los esfuerzos que estén a su alcance para preservarse, por lo que no es fácil suponer que sobre él recaiga una obligación tal que sobrepase el celo por su seguridad.<sup>248</sup>

En segundo lugar, otro elemento que, a juicio de Pufendorf, habla de la fuerza de la necesidad, surge de considerar el propósito general que guía la sanción de todas las leyes. Quienes las sancionan,

en tanto que tienen como propósito la promoción, a través de las leyes e instituciones, de la seguridad y ventaja de los hombres, se supone que siempre tuvieron ante sus ojos la debilidad de la naturaleza humana, y el hecho de que el hombre no puede hacer nada por evitar o repeler aquello que lo lleva a la destrucción. Por esta razón se supone que la mayoría de las leyes (...) hacen una excepción en caso de necesidad, o no imponen una obligación cuando cumplirla conduzca a algún mal destructivo de la naturaleza humana.<sup>249</sup>

Una vez planteada la cuestión de la fuerza de la necesidad en términos generales, Pufendorf prepara el camino para un análisis más pormenorizado con la introducción de la clasificación de las necesidades propuesta por Cicerón en *De Inventione*. Por un lado, están las necesidades “simples y absolutas”, las cuales “no pueden ser resistidas, ni cambiadas ni apaciguadas”; por el otro, las necesidades “limitadas”. Las necesidades limitadas, a su vez, se pueden clasificar en tres subtipos dependiendo de qué sea lo necesitado: conducta honorable, seguridad o meras comodidades. Pufendorf no sólo las distingue sino que además las jerarquiza: la necesidad de conducta honorable es la más importante, la necesidad de seguridad “le sigue de cerca” y la necesidad de confort es la

---

<sup>248</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 1, p. 296.

<sup>249</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 2, p. 296.

de menor importancia, no pudiendo nunca competir con las otras dos. Sin embargo, Pufendorf aclara que, aunque la honorabilidad siempre debe considerarse, de principio, prioritaria a la seguridad, en ocasiones concretas la seguridad puede ser más necesaria si, al alcanzar lo que buscamos para nuestra seguridad, recuperamos también lo que momentáneamente nos alejó de la honorabilidad.<sup>250</sup> Una vez presentada la clasificación, Pufendorf señala que su “interés primordial en esta cuestión radica en indagar qué poder tiene la necesidad de seguridad para liberar algunos actos de la obligación de las leyes naturales”.<sup>251</sup>

En primer lugar, Pufendorf se pregunta qué poder confiere la necesidad de seguridad en relación a la propia vida o a la propia integridad física. Según dice, en términos generales, un hombre no tiene ningún derecho sobre su cuerpo: no le está permitido destruirlo, deformarlo ni mutilarlo. Sin embargo, admite que estas acciones, por lo general prohibidas, podrían serle permitidas en caso de necesidad extrema, esto es, cuando exista un riesgo inminente de perder la vida.<sup>252</sup> Por ejemplo, a juicio de Pufendorf, a un hombre le debería estar permitido amputar una parte infectada de su cuerpo si se trata de la única manera de salvar su vida.<sup>253</sup> Una cuestión semejante es la de qué derechos confiere la necesidad sobre otras personas. A propósito de ello opina que alimentarse con el cuerpo de otros hombres, cuando no existe otra forma de mantenerse con vida, es algo “digno de conmiseración pero no en sí mismo pecaminoso”.<sup>254</sup> Lo mismo concluye del caso que trata a continuación, el de un naufragio y un grupo de personas que se disputan un bote salvavidas demasiado pequeño para albergar a todos. ¿Es permisible empujar a alguno hacia el agua contra su voluntad si ello impide que el bote se hunda y mueran todos?<sup>255</sup> Los casos analizados

<sup>250</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 1, p. 295.

<sup>251</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 1, p. 296.

<sup>252</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 3, p. 298.

<sup>253</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 3, p. 298.

<sup>254</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 3, p. 298.

<sup>255</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 3, p. 299.

son diversos pero invariablemente Pufendorf considera que la necesidad justifica acciones que, en condiciones normales, estarían prohibidas.

En tercer lugar, a partir del párrafo 5, Pufendorf se concentra por fin en la cuestión de “si la necesidad de preservar nuestra vida nos confiere un derecho *sobre la propiedad* de otros”.<sup>256</sup> Según Pufendorf, para dar una respuesta definitiva a esta cuestión es necesario tener presentes las principales razones por las que se introdujo la propiedad. Por un lado, la propiedad privada previene las disputas que inevitablemente surgen en la comunidad originaria una vez que las personas se vuelven numerosas y ambiciosas, y los bienes, escasos. Además, la propiedad privada estimula la laboriosidad de los hombres, en la medida en que cada uno tiene que asegurarse sus posesiones por medio de sus esfuerzos y no puede simplemente contar con lo ya disponible o con la producido por otros. En cambio, observa Pufendorf, “la propiedad no fue individuada para impedir que los hombres la usen en beneficio de terceros, ni para que se regodeen solitariamente en las riquezas que atesoraron, sino simplemente para que puedan disponer de su uso” y para que, si la comparten, luego puedan esperar una compensación o devolución a cambio.<sup>257</sup> “Tras la introducción de la propiedad sobre las cosas –destaca Pufendorf–, los hombres no sólo pudieron desarrollar el comercio para beneficio de toda la humanidad sino, además, dar muestras de compasión y bondad hacia los otros”.<sup>258</sup> En otras palabras, la propiedad privada, lejos de excluir el auxilio mutuo, lo posibilita.

Pufendorf reconce la tensión entre la “fuerza de la propiedad” y la “fuerza de la necesidad” y la expresa en los siguientes términos: “la fuerza de la propiedad es tal que un hombre está tan habilitado a disponer de su propiedad, como obligado a

---

<sup>256</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 301. (Énfasis añadido.)

<sup>257</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 301.

<sup>258</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, pp. 301-2.

entregarla”.<sup>259</sup> La posición que adopta Grocio frente a este problema no le parece satisfactoria. Las diferencias que mantiene con él pueden condensarse en la siguiente idea general: Grocio no garantiza suficientemente la integridad de la propiedad privada. Sin embargo, este defecto es, más bien, un efecto no buscado de la manera –a juicio de Pufendorf, desafortunada– en que Grocio aborda la cuestión de la necesidad:

Grocio se dispuso a resolver la dificultad del siguiente modo: suponiendo que aquellos que introdujeron por primera vez la propiedad individual de cosas particulares lo hicieron con la reserva de que la fuerza de la propiedad, en virtud de la cual otros se ven excluidos del uso de lo que es propiedad de alguien, debería extinguirse en caso de que otra persona no pueda mantenerse viva sin hacer uso de la misma; y así, en caso de necesidad, la propiedad privada, sin la cual otro ciertamente moriría, retorna a la comunidad originaria. (...) Sin embargo, en esta teoría hay aspectos cuestionables.<sup>260</sup>

Pufendorf no tiene la pretensión de disolver la tensión entre necesidad y propiedad. En lugar de otorgar plena prioridad a uno de los polos de la misma, prefiere delimitar el ámbito de aplicación del derecho de necesidad en el espacio en que se intersecan, tratando de compatibilizar los requerimientos emanados tanto de la necesidad como de la propiedad. El resultado es un derecho de necesidad formulado de modo tal de garantizar a los necesitados el acceso a los medios de subsistencia, pero sin dejar nunca de reconocer el título de propiedad de quien se ve obligado a permitir a otro el uso de aquello que posee –algo que no logra hacer Grocio con igual eficacia. Por un lado, Pufendorf reconoce que los propietarios tienen una “obligación” [*obligation*] o “deber” [*duty*] para con el necesitado. Por el otro, se afana por que la intervención del patrimonio ajeno sea siempre un recurso de última instancia y nunca ponga en cuestión la titularidad sobre esos bienes. Aun cuando el propietario de un excedente tenga una obligación insoslayable de compartirlo con el necesitado, ese excedente es incuestionablemente suyo.

---

<sup>259</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 302.

<sup>260</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, pp. 303-4.

El énfasis que pone Pufendorf en el interés *del propietario* queda plasmado en las condiciones que establece para la aplicación del derecho de necesidad. En primer lugar, Pufendorf insiste en que es necesario seguir un “debido procedimiento”: de manera inmediata, la propiedad no puede ser tomada sin la anuencia del propietario; en caso de que éste se resista a entregarla de *motu proprio*, un siguiente paso es solicitar el permiso de una autoridad judicial; un último recurso (aunque aceptable si los otros pasos no surten efecto) es recurrir a la acción directa. Otra exigencia que Pufendorf considera necesaria, “en la medida de lo posible”, es la restitución, al menos

cuando el artículo tomado sea de gran valor o de un valor tal que el propietario no pueda permitirse entregarlo sin recibir nada a cambio. Si el artículo es de poco valor, empero, y su pérdida no conlleva un perjuicio para quien antes lo poseía, será suficiente que quien lo tome muestre gratitud llegado el momento.<sup>261</sup>

Además de las condiciones de “procedimiento debido” y de restitución, Pufendorf considera que la necesidad que justifica la transferencia de un propietario hacia un necesitado deber ser extrema, no atribuible a la pereza o negligencia de quien la padece<sup>262</sup> y no evitable por otros medios.<sup>263</sup> Asimismo, la persona de la que se requiere la transferencia no debe encontrarse en una situación tal que, luego de entregar lo demandado, quede tan necesitada como la persona a la que acaba de socorrer.<sup>264</sup> Estas limitaciones ya habían sido contempladas en la teoría de Grocio. Sin embargo, Pufendorf le reprocha a Grocio la contradicción que implica reconocer estas condiciones y sostener, al mismo tiempo, la tesis de que, en caso de necesidad, se produce un retorno al estado de comunidad originaria:

si, acuciado por la necesidad, algún hombre tiene garantizado el derecho a hacerse de la propiedad de otros para su propio uso, como si ésta se encontrara abierta a todos, no parece haber ninguna buena razón para que un hombre, siendo suficientemente fuerte, no

---

<sup>261</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, p. 306.

<sup>262</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, p. 304.

<sup>263</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 302.

<sup>264</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, p. 305.

quite estas posesiones a un propietario que se encuentra en una idéntica situación de necesidad. Y, sin embargo, esto no es permitido por Grocio. Por otra parte, si se parte de la base de que se encuentran abiertas a todos, tampoco debería ser necesario restituir estas cosas tomadas en justicia. (...) De este modo, en mi opinión, todo este asunto queda mejor explicado en nuestra teoría.<sup>265</sup>

### **3. Comercio de bienes de subsistencia, precio justo y pobreza extrema: las posiciones de Grocio, Pufendorf y Locke**

Como señalé al comienzo del primer apartado, Grocio no sólo se pregunta qué licencias otorga la necesidad para utilizar o consumir *cosas* ajenas sin el consentimiento de su propietario legítimo; indaga, además, si la necesidad nos confiere derecho a realizar ciertas *acciones*. Su respuesta a esta cuestión es afirmativa. Según Grocio, entre las “acciones necesarias para la vida” que todos los hombres tienen derecho a realizar, debe contarse la posibilidad de comprar bienes de primera necesidad “a un precio razonable”.<sup>266</sup> Como de lo que se trata aquí es del *comercio*, si un hombre tiene garantizado el derecho a comprar bienes de primera necesidad, esto necesariamente implica, por parte de quienes tienen un excedente, la obligación de ponerlo a la venta. Según Grocio, lo único que dispensaría a un propietario de vender lo que tiene a alguien que lo necesita sería necesitar esos bienes tanto como quien pretende comprarlos.<sup>267</sup> Cuando afirma que “no tenemos igual derecho a vender nuestros productos que a comprar los de otro” Grocio se refiere a esto:<sup>268</sup> la libertad de vender de unos puede verse restringida para garantizar el derecho de otros de comprar lo necesario para vivir. Asimismo, el derecho que tienen todos los hombres a comprar lo necesario para satisfacer sus necesidades básicas implica que los bienes de subsistencia sean vendidos “a un precio razonable”. Esto es, sin embargo, todo lo que Grocio dice en relación a la cuestión del precio. No desarrolla una proto-teoría de los precios como sí hace

<sup>265</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, p. 304.

<sup>266</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.19, p. 450.

<sup>267</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.19, p. 450.

<sup>268</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.20, p. 450.

Pufendorf ni introduce –más allá de esta afirmación no fundamentada– consideraciones morales en relación a la actividad comercial como veremos que hace Locke.

Pufendorf aborda la cuestión del comercio y el precio de las cosas en el libro V del *De Jure Naturae et Gentium*, a continuación de su análisis relativo a la propiedad y no, como Grocio, en el marco de su tratamiento del derecho de necesidad. A Pufendorf le parece lógico abordar la cuestión del precio inmediatamente después de explicar los orígenes de la propiedad privada: “las cosas susceptibles de propiedad difieren en su naturaleza”, “no sirven todas para satisfacer todas las necesidades humanas”, y a menudo sucede que muchos hombres tienen mucho de una misma cosa y necesitan de lo que tienen otros. Entonces, se hace necesario el comercio y, consiguientemente, una pauta o medida para comparar lo que se intercambia.<sup>269</sup>

A diferencia de Grocio, Pufendorf esboza una rudimentaria teoría de los precios. A diferencia de Locke, su abordaje de la cuestión del precio de los bienes de subsistencia es completamente descriptivo y no se expide acerca de la cuestión del “precio justo”, debate de raíces medievales que introduce consideraciones de índole moral en el examen de la actividad comercial. Pufendorf distingue dos clases de precio: “ordinario” y “eminente”. El precio ordinario se predica de cosas y servicios que se intercambian en cuanto prestan un servicio o reportan placer a los hombres. El precio eminente se aplica al dinero o a cualquier cosa que se utilice en su lugar.<sup>270</sup> Respecto del precio ordinario Pufendorf se propone indagar dos cosas: cuál es su fundamento y qué factores lo hacen subir o bajar. Su posición es que el fundamento del precio de una cosa o acción es la aptitud (objetiva) que tiene esa cosa o esa acción para satisfacer las necesidades de la vida o a hacerla más ventajosa o placentera.<sup>271</sup> A su juicio, el grado en que se necesita (subjétivamente) una cosa no es el fundamento de su precio (posición

---

<sup>269</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, V, I, 1, p. 675.

<sup>270</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, V, I, 3, p. 676.

<sup>271</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, V, I, 4, p. 676.

que Pufendorf atribuye a Grocio)<sup>272</sup> pero sí es, de hecho, uno de los múltiples factores que determinan que el precio suba. Sin embargo, no emite juicio de valor al respecto. Un poco más adelante observa que “objetos de uso diario como, primariamente, el alimento o el vestido o las armas aumentan de precio cuando su escasez se combina con la necesidad, como puede verse en tiempos de hambruna o en viajes difíciles y prolongados, cuando el hambre y la sed deben ser apaciguados y la vida, preservada a cualquier precio”.<sup>273</sup> Tampoco se expide aquí sobre si ello es correcto o permisible en términos morales. La omisión podría atribuirse al propósito de describir cómo se comportan los precios *de facto*, sin entrar en el terreno normativo. Sin embargo, a continuación, Pufendorf introduce el principio de que

cada hombre está habilitado a fijar el precio de un artículo de su propiedad como le plazca, en cuanto que, en ese estado, el hombre es árbitro último de sus posesiones y acciones. Y aunque yo pusiera un precio desorbitante a una cosa mía, nadie puede quejarse, pues no es asunto de nadie más que mío cuán rico pueda volverme mi extravagancia, mientras que aquellos que sienten que mi precio es demasiado alto, simplemente tienen la opción de dejarme en posesión de lo que es mío. De modo que, si un hombre quiere tener algo mío, debe pagar el precio que he decidido ponerle.<sup>274</sup>

Pufendorf concede al pasar que puede haber una justa causa para reclamar “sólo si un hombre, por falta de humanidad, por odio o por envidia se rehúsa a venderle a alguien necesitado cosas de las que dispone en abundancia, o sólo está dispuesto a compartirlas en condiciones leoninas”.<sup>275</sup> Pero dicho esto, Pufendorf finaliza insistiendo sobre la idea de que el vendedor debe tener la libertad de fijar el precio de aquello que vende y que, siempre que no muestre inhumanidad en su conducta, “no se le puede endilgar pecado alguno por no dejar pasar la oportunidad de lucro”.<sup>276</sup>

---

<sup>272</sup> Pufendorf, S., DJNG, V, I, 4, p. 676.

<sup>273</sup> Pufendorf, S., DJNG, V, I, 8, p. 685.

<sup>274</sup> Pufendorf, S., DJNG, V, I, 8, p. 685-6.

<sup>275</sup> Pufendorf, S., DJNG, V, I, 8, p. 686.

<sup>276</sup> Pufendorf, S., V. I, 8, p. 686.

Locke se expide sobre la cuestión del precio justo de los bienes de subsistencia en un escrito titulado “Venditio”, de 1695. 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.<sup>277</sup> Al comienzo de este texto Locke afirma lo siguiente:

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.<sup>278</sup>

“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.<sup>279</sup> Cómo surge o 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 Locke, no está 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.

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

---

<sup>277</sup> La primera referencia a “Venditio” 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.

<sup>278</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>279</sup> 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 está 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.

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).<sup>280</sup> 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.

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?”<sup>281</sup> 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, la conducta de este comerciante sería autofrustrante –dice Locke– en el sentido de que si intentara vender el trigo de este año al precio del año anterior, otro “se lo compraría a este precio barato y se lo vendería a otros al precio del mercado de modo tal de sacar provecho de su debilidad y quedarse con una parte de su dinero”.<sup>282</sup> 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 del mercado para sacar ventaja de sus competidores y/o beneficiar a los consumidores, terminaría por ver frustrado cualquiera de estos dos objetivos que se

---

<sup>280</sup> Locke, J., *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*, New York, Kelley, 1968.

<sup>281</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>282</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

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”.<sup>283</sup>

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 en el que vende? Locke responde que “esto es, desde ya, caridad, pero no es lo que la justicia propiamente dicha exige”.<sup>284</sup> 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”.<sup>285</sup> El principio moral que establece Locke es, entonces, que la justicia exige que todos sean tratados por igual y por eso el precio del 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 fantasía<sup>286</sup> 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”.<sup>287</sup> Esta idea es ilustrada con tres ejemplos. En el primero, el

---

<sup>283</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>284</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>285</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>286</sup> “*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. Locke, J., *Thoughts*, §107.

<sup>287</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 341.

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.<sup>288</sup>

Otro caso similar es el siguiente:

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.<sup>289</sup>

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 el tema de esta tesis doctoral, pues en él Locke vincula explícitamente la cuestión del precio justo con el principio de 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 trigo 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

<sup>288</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 341.

<sup>289</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 343.

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”.<sup>290</sup>

Pero si bien la justicia así entendida, como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe priorizarse la caridad. 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. Según Locke, 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.*<sup>291</sup>

#### **4. La caridad lockeana en perspectiva**

Si comparamos el tratamiento que hace Locke de la pobreza extrema en relación a la propiedad con las posiciones de Grocio y Pufendorf respecto de ese tema, lo primero que salta a la vista es que estos últimos no plantean la cuestión en términos de “caridad”. Más aun: la única oportunidad en que Grocio menciona el término (Pufendorf no lo hace ni una sola vez) es para aclarar que no se refiere a ella al hablar de un derecho de necesidad.<sup>292</sup> Resulta curioso entonces que en su libro *Shylock's Rights* Andrew ubique a Locke como el punto culminante de un proceso de disociación

<sup>290</sup> Locke, J., *Venditio*, p. 342.

<sup>291</sup> Locke, J., *Venditio*, pp. 342-343. (Énfasis añadido.)

<sup>292</sup> Grotius, H., *DJBP*, 2.2.6.4, p. 435.

gradual de estos 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 juicio, un representante paradigmático de esta última concepción.<sup>293</sup> En el relato que construye Andrew, los autores (previos a Locke) que forjaron este camino habrían sido, principalmente, Grocio, Hobbes y Pufendorf. Sin embargo, a mi juicio, ocurre más bien lo contrario: la impronta cristiana está más presente en el planteo de Locke que en las teorías de Grocio y Pufendorf. Locke no sólo emplea el término “caridad”, tan propio del pensamiento cristiano, para referirse a los deberes que tienen los propietarios para con los desposeídos. También invoca una y otra vez las intenciones de Dios al momento de fundamentar el deber de caridad y la propiedad privada. Tanto el derecho de preservación como el de propiedad son naturales y, en tal sentido, están también vinculados con la voluntad divina. En cambio, en Grocio y en Pufendorf la propiedad privada y el derecho de necesidad aparecen por institución de los hombres y como corolario de su propia naturaleza intrínsecamente social, sin que sea preciso recurrir a la teología cristiana para fundamentarlos. Aunque Grocio y Pufendorf utilizan abundantemente ejemplos extraídos de la Biblia, sólo se valen de ellos a modo de ilustración.<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Andrew, E., *op. cit.*, pp. 53-65.

<sup>294</sup> El grado de secularización de la filosofía de Grocio (y, consecuentemente, de la de Pufendorf) es, de cualquier modo, materia de controversia. Al respecto considero acertada la observación de Knud Haakonssen: si bien es claro que, *en general*, en los siglos XVII y XVIII las teorías del derecho natural fueron perdiendo cada vez más su apariencia teológica e incorporando cada vez más tecnicismos puramente jurídicos, tan pronto como uno intenta encarnar ese desarrollo en filósofos *particulares*, se corre constante peligro de incurrir en una “secularización prematura”. [Cf. Haakonssen, K., “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, *Political Theory*, Vol. 13, N° 2, 1985, pp. 247-248.] Como trato de mostrar a lo largo de este trabajo, muchas veces la filosofía política de Locke se vio tergiversada por interpretaciones que incurrieron en este error de la secularización apresurada.

Un segundo contraste entre la posición de Locke y las de Grocio y Pufendorf radica en el estatus deóntico que estos autores reconocen al derecho de necesidad. Como vimos, para Locke existe tanto un derecho como un *deber* de caridad. En Locke, el “derecho a la caridad” es un derecho-reclamo: otros tienen un deber correlativo de permitir que el titular del derecho pueda ejercerlo. Grocio, en cambio, nunca sostiene que los propietarios tienen una obligación para con los indigentes. Esto resulta lógico si recordamos que, desde su perspectiva, la necesidad extrema hace que se retorne a la situación de comunidad originaria. En la medida en que, entonces, la propiedad privada se ve virtualmente suspendida, es coherente que no se plantee la existencia de deberes de los propietarios, pues estos también dejan de existir como tales. Lo incoherente, como bien hace notar Pufendorf, es que Grocio afirme que existen deberes de los necesitados para con los propietarios (como el de restitución). Pufendorf, por su parte, emplea repetidas veces los conceptos de “obligación” y “deber” para referirse a los propietarios, pero aclara que se trata de un deber imperfecto: “desde el punto de vista del puro derecho natural, sólo puede esperarse que un hombre asista a otro que se encuentra en situación de extrema necesidad sobre la base de una obligación imperfecta, emanada de la virtud de la humanidad”.<sup>295</sup> En Grocio y en Pufendorf el “derecho” de necesidad no es, propiamente hablando, un derecho-reclamo sino una libertad o licencia que se concede a los desposeídos en caso de necesidad extrema. En la medida en que para Locke la caridad implica un deber, lo adecuado es plantear la pregunta en términos de qué es exactamente lo que *exige*. Como vimos en los capítulos II y III, lo que demanda el deber de caridad de Locke es que los propietarios de excedentes transfieran una mínima parte de los mismos o brinden un puesto de trabajo en sus tierras o talleres a las personas que pasan una situación de necesidad extrema. Grocio y Pufendorf, en la

---

<sup>295</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 5, p. 302. Pufendorf reconoce, no obstante, que “nada impide que esta obligación imperfecta se vea reforzada y convertida, en virtud de la ley civil, en una perfecta”.

medida en que conciben al “derecho” de necesidad como una libertad, se preguntan qué es lo que éste *permite*. La respuesta es que permite tomar y hacer uso –en situaciones de necesidad extrema y cuando no exista otra alternativa– de los bienes sobrantes de terceros.

En el *Report* Locke se afanaba por clasificar minuciosamente a las personas que demandan asistencia con el fin de restringir lo más posible el universo de beneficiarios legítimos de la caridad: al decir de Locke, éstos no sólo debían encontrarse en una situación de necesidad extrema y no evitable por otros medios, sino que, además, ésta debía tener origen en factores situados más allá del control de quienes la padecían. En este punto la coincidencia con Grocio y Pufendorf es total. Como vimos, Grocio enfatiza que la necesidad que habilita a un hombre a servirse de lo que antes era privado no debe ser evitable por otros medios y Pufendorf agrega a esto la explicitación de los motivos que se encuentran a la base de esta condición, a saber, no afectar los incentivos de quienes están en condiciones de trabajar.<sup>296</sup>

Locke, Grocio y Pufendorf también coinciden al delimitar el universo de personas que se verían obligadas o afectadas por el “derecho de necesidad”: aquellos individuos que se encuentren en posesión de un *excedente*. En todos los casos aclaran que, a igualdad de condiciones, el propietario tiene prioridad. Para Locke, nadie está obligado a transferir sus bienes a un indigente si, al hacerlo, queda en esa misma situación desfavorable. Según Grocio y Pufendorf, nadie está habilitado a tomar los bienes de otro que se encuentre en una situación similar.

Por último, en relación al debate sobre el precio justo y el comercio de los bienes de primera necesidad –en el que los tres autores incursionan sólo muy superficialmente– es Pufendorf quien le confiere menos fuerza a la necesidad. De hecho, a diferencia de Grocio, Pufendorf ni siquiera aborda la cuestión de los precios y el comercio en el

---

<sup>296</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, VI, 6, p. 304.

marco de su indagación sobre el derecho de necesidad, sino en el contexto de su teoría de la propiedad. Para Pufendorf, la necesidad que una persona tiene de un bien  $x$  no tiene ni debe tener ningún impacto sobre su precio. Pufendorf prioriza en todo momento el derecho del vendedor (esto es, del propietario) a “fijar el precio de un artículo de su propiedad como le plazca”.<sup>297</sup> En cambio, tanto Grocio como Locke muestran reparos morales en relación con esta cuestión y consideran que el precio de los bienes de subsistencia merece un tratamiento especial, al menos cuando existe una situación de necesidad extrema.

En suma, mientras que es cierto que en Grocio y en Pufendorf el derecho de necesidad parece recibir una atención que no recibiría, a primera vista, en la teoría de la propiedad de Locke –donde la cuestión se aborda de manera asistemática y poco explícita–, el derecho de necesidad que justifican es sumamente débil y tiene implicancias distributivas casi insignificantes. Grocio y Pufendorf –cada uno a su manera– coinciden en concebir al “derecho” de necesidad como una *libertad* y una *excepción* a la aplicación de las leyes de propiedad. Locke, en cambio, lo presenta como un derecho-reclamo en competencia con el de propiedad y cuyas exigencias, en caso de conflicto, deben prevalecer. Por otra parte, tanto Grocio como Pufendorf ponen más límites que Locke al ejercicio de este derecho o libertad que otorga la necesidad, v. g., el deber de restitución, deber que Locke nunca menciona.

---

<sup>297</sup> Pufendorf, S., *DJNG*, II, V, I, 8, p. 685-6.

## Capítulo V

### MORAL Y RELIGIÓN: LA IMPRONTA PURITANA EN LA TEORÍA DE LA PROPIEDAD DE LOCKE

La influencia de Grocio y de Pufendorf en el tratamiento lockeano de la necesidad fue señalada por varios autores.<sup>298</sup> Con todo, en el capítulo anterior procuré mostrar que la relación entre los tres iusnaturalistas modernos no es, como se suele sostener, de acentuamiento progresivo de una tendencia lineal.<sup>299</sup> la doctrina de la caridad de Locke

---

<sup>298</sup> Cf. Salter, J., "Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity", *History of Political Thought*, Vol. XXVI, N° 2, 2005, pp. 284-302; Tully, J., *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Hont, I. and Ignatieff, M., "Needs and Justice in *The Wealth of Nations: An Introductory Essay*," in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-44; Buckle, S., *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1991. Andrew, E., *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

<sup>299</sup> En su artículo "The Calvinist Origins of Lockean Political Economy", Richard Boy acuña la fórmula "tesis Grocio - Pufendorf" [*the Grotius - Pufendorf thesis*] para referirse al señalamiento reiterado de la influencia de estos dos autores en Locke, y explica el contenido de esa tesis como la afirmación de "una continuidad o de, al menos, una serie de cambios sucesivos y progresivos en el pensamiento iusnaturalista del período temprano-moderno". Cf. Boyd, R., "The Calvinist Origins of Lockean Political Economy", *History of Political Thought*, Vol. XXIII, Vol. 1, 2002, p. 31.

no es ni más secular ni más conservadora respecto de los derechos de propiedad que las doctrinas de la necesidad de Grocio y de Pufendorf. Por el contrario, la teoría de la caridad de Locke tiene consecuencias distributivas más radicales. Esto se explica, en gran medida, como efecto de otra influencia importante aunque marginada por las interpretaciones que enfatizan las continuidades con el pensamiento iusnaturalista temprano-moderno: la influencia del pensamiento calvinista.<sup>300</sup> En este capítulo me propongo mostrar cómo ciertos aspectos del puritanismo –una serie de actitudes nuevas frente al trabajo, la propiedad, el afán de lucro y el ocio, que Max Weber y otros autores destacaron como preparatorias en relación al surgimiento del capitalismo– se encuentran a la base de la posición de Locke respecto de los orígenes de la pobreza y los modos más adecuados de lidiar con ella. Para ello no sólo haré referencia al *Report* de Locke, sino también y sobre todo a sus escritos pedagógicos, los cuales, según sostengo, constituyen la mejor fuente disponible para conocer las concepciones lockeanas de la naturaleza humana y de la virtud moral. En dichas concepciones la marca del puritanismo es evidente y, a través de las mismas, el puritanismo también se hace presente en la teoría de la propiedad (y de la caridad) de Locke.

### **1. La ética protestante y la racionalidad apropiadora**

El intento de vincular el protestantismo puritano con el ascenso del capitalismo –y, más en general, con la transición hacia el orden político, económico e ideológico que encontró sus primeras expresiones en las revoluciones inglesas de 1648 y 1688– es, sin duda, uno de los grandes aportes de Weber a la comprensión del mundo occidental moderno. En su trabajo pionero de 1905, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,<sup>301</sup> Weber se propone confirmar la hipótesis de que la confesión reformada

---

<sup>300</sup> Boyd, R., *op. cit.*

<sup>301</sup> Weber, M., *op. cit.*

(en especial, en su variante calvinista) fue excepcionalmente beneficiosa para el desarrollo del “espíritu capitalista”, “una mentalidad que aspira a obtener un lucro mediante el ejercicio sistemático y disciplinado de una profesión”.<sup>302</sup> Con ese fin, Weber destaca tres aspectos del protestantismo. En primer lugar, la valoración ética que hace el protestantismo del oficio o profesión. En segundo término, y en estrecha conexión con lo anterior, el dogma de la predestinación. En tercer lugar, el ascetismo y la estricta disciplina que, desde la óptica del puritanismo, debía impregnar todas las dimensiones de la vida humana: no sólo la esfera del trabajo, sino también la vida familiar, la alimentación, el empleo del tiempo de ocio, etc.

Siguiendo la *Confesión de Fe de Westminster* (1647)<sup>303</sup> a la que refiere Weber, el contenido del dogma calvinista de la predestinación puede resumirse como sigue:

- (i) Al caer el hombre en el pecado original, su voluntad pierde completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza.
- (ii) Por decreto, en virtud de su omnipotencia, Dios destina a unos hombres a la vida eterna y condena a otros a la muerte.
- (iii) Los hombres destinados a la vida eterna son elegidos por libre amor y gracia, no por mérito propio (esto es, no por sus buenas obras, su fe, etc.). De igual modo, los destinados al infierno no son condenados por demérito propio (esto es, por sus pecados, su falta de fe, etc.).

Como efecto de esta doctrina, que excluye toda posibilidad de una salvación eclesial-sacramental y deja a los hombres sumidos en una completa incertidumbre respecto de su destino final, se esparce, según Weber, un sentimiento de profunda soledad y angustia. Para lidiar con él, el protestantismo propone dos métodos. Uno

---

<sup>302</sup> Weber, M., *op. cit.*, p. 38.

<sup>303</sup> La *Confesión de Fe de Westminster* es un breve resumen apologético del credo calvinista promulgado en 1646. Recoge la ortodoxia doctrinal de las Iglesias Reformadas nacidas del movimiento calvinista en Gran Bretaña, cuyas raíces históricas están en la doctrina expuesta por Juan Calvino en el siglo XVI en Ginebra, Suiza.

consiste en autoafirmarse vehementemente como elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello (pues la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia). El otro radica en procurar obtener esta seguridad recurriendo al trabajo metódico y constante.<sup>304</sup> De estas dos maneras el hombre podía sentirse seguro de ser receptor o instrumento del poder divino. Mientras que el primer camino, impulsado por Lutero, conduce a cultivar el sentimiento místico; el segundo, propio del calvinismo, promueve el ascetismo y la laboriosidad.<sup>305</sup> El complemento natural de esta exaltación del trabajo incesante – observa Weber– fue la condena moral y el combate práctico del desempleo, la vagancia y la mendicidad.<sup>306</sup> Asimismo, basándose fundamentalmente en los escritos de Richard Baxter, Weber muestra cómo el puritanismo inglés, además de incentivar el trabajo constante y el lucro racional, aboga también por una disciplina rigurosa, tanto corporal como espiritual, que alcance absolutamente todos los ámbitos de la vida humana y prevenga contra las tentaciones y disipaciones que los puritanos agrupaban bajo el mote de “vida impura” [*unclean life*].<sup>307</sup>

Al revelar las repercusiones económicas y sociales del puritanismo, el trabajo de Weber deja al descubierto un aspecto ignorado de la naturaleza idiosincrásica del capitalismo moderno. Una de las conclusiones paradójicas que Weber extrae de su análisis es que el “afán de lucro, la tendencia a enriquecerse, sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo”.<sup>308</sup> De este modo, como efecto de considerar las repercusiones de la ética puritana, el sociólogo alemán plantea la necesidad de abandonar un concepto “elemental e ingenuo” del capitalismo para pasar a concebirlo “como el freno o, por lo menos,

---

<sup>304</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 138-9.

<sup>305</sup> Weber, M., *op. cit.*, p. 142.

<sup>306</sup> Weber, M., *op. cit.*, p. 226.

<sup>307</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 217-218.

<sup>308</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 8-9.

como la moderación racional” de ese impulso lucrativo irracional con el que se lo suele asociar.<sup>309</sup>

Con posterioridad a la aparición de *La ética protestante...* algunos autores adoptaron o reforzaron la hipótesis de Weber,<sup>310</sup> otros se propusieron rectificarla o debilitarla<sup>311</sup> y, los menos, refutarla.<sup>312</sup> Una línea de interpretación fuertemente disidente respecto de la de Weber es la iniciada por Christopher Hill. Si bien Hill reconoce que en las décadas previas a la revolución inglesa de 1648 el puritanismo logró atraer masivamente a los pequeños comerciantes y artesanos, quienes se sintieron llamados a ocupar un rol protagónico en el nuevo orden, considera que ello no fue un efecto de las creencias predestinacionistas.<sup>313</sup> En cambio, más recientemente, en *La revolución de los santos*, Michael Walzer reconoce sólo una parte de verdad a la tesis weberiana: en efecto, el puritanismo, con su disciplina y su doctrina de la predestinación, habría inspirado una nueva cultura del trabajo y colaborado, de esta forma, con la formación de un *ethos* capitalista. Sin embargo, desde la perspectiva de Walzer, no existen elementos que apuntalen con firmeza la tesis –que, a mi juicio, le atribuye injustamente– de que la tensión o angustia provocada por la doctrina de la predestinación haya legitimado la acumulación *ilimitada* de riquezas como una forma de exhibir signos exteriores de estar en gracia.<sup>314</sup> En cambio, a partir de un análisis de las propuestas de “caridad selectiva” y

---

<sup>309</sup> Weber, M., *op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>310</sup> Troeltsch, E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München und Berlin, Verlag von R. Oldenburg, 1924; Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, New York, Penguin Books, 1947.

<sup>311</sup> Walzer, M., *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz, 2008.

<sup>312</sup> Hill, C., *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London, Secker & Warburg, 1958; Hill, C., *Puritanism and Society in the Pre-Revolutionary England*, London, Secker & Warburg, 1964; Hill, CH., “El protestantismo y el desarrollo del capitalismo”, en Landes, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1972; Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*, Stockholm, Svenska Bokförlaget, 1961.

<sup>313</sup> Hill, C., “El protestantismo y el desarrollo del capitalismo”, en Landes, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1972.

<sup>314</sup> Considero que la crítica de Walzer a Weber es injusta porque este último no afirma que el puritanismo alentara una acumulación *desenfrenada*, sino un lucro *racional y metódico*, producto de la aplicación disciplinada a un oficio.

de los panfletos puritanos en los que se satirizaban estereotipos de personajes avaros y ambiciosos, Walzer procura mostrar que para los principales exponentes del puritanismo el modelo de conducta propio de un trabajador piadoso era el del esfuerzo constante para la ganancia sobria y no el del afán de lucro ilimitado.<sup>315</sup>

El objetivo principal de este trabajo radica en mostrar que, lejos de justificar una apropiación ilimitada, en el contexto de su teoría de la propiedad –y como derivado de los propios fundamentos de ésta– Locke convalida una redistribución obligatoria de bienes de primera necesidad. En la medida en que mi análisis propone que es la influencia del cristianismo lo que explica que Locke contemple límites inherentes a los derechos de propiedad privada, confluye con el de Weber y lo reafirma.

## **2. La pobreza como marca de inmoralidad**

El punto de partida de Locke en su *Report* son dos datos fácticos que guardan entre sí una conexión causal: el notable aumento del número de indigentes y el consiguiente incremento de los impuestos destinados a su manutención.<sup>316</sup> Probablemente sea anacrónico esperar otro tipo de análisis de un filósofo del siglo XVII, pero lo cierto es que Locke no alcanza a identificar y dimensionar suficientemente los múltiples factores económicos, sociales y demográficos que agravaron el problema de la pobreza en su tiempo. En cambio, para explicar dicho fenómeno, apela a los prejuicios sociales y las doctrinas religiosas circulantes en la Inglaterra de su tiempo. Según Locke, nadie puede ser pobre a causa de la escasez global de recursos o de fuentes de trabajo: la sociedad es y será siempre lo suficientemente productiva como para que a los hombres (y mujeres y

---

<sup>315</sup> Un segundo punto de desacuerdo de Walzer respecto de la línea interpretativa inaugurada por Weber radica en que, para Walzer, esta nueva cultura del trabajo implícita en la ética puritana no debe asociarse con los sectores medios burgueses en ascenso, sino más bien con aquel sector de la nobleza no cortesana y la alta burguesía que habían roto política e ideológicamente con la Inglaterra de antaño. Si bien Walzer no rehuye establecer una correlación entre puritanismo y determinado *habitus* de clase, parece inclinarse a pensar que lo que diferenciaba a los “santos” de la vieja clase dominante en Inglaterra era una diferencia más cultural que de clase.

<sup>316</sup> Locke, J., *Report*, p. 183.

niños) nunca les falte empleo y, consiguientemente, medios de subsistencia, mientras quieran trabajar y sean aptos para ello.<sup>317</sup> Para Locke no es la guerra,<sup>318</sup> ni la escasez global de alimentos o de empleo lo que genera pobreza. Tampoco la propiedad privada como institución conduciría *per se* a que algunos hombres vivan en la miseria. Más bien ocurre lo contrario: debidamente limitada, la propiedad privada de la tierra beneficia *a todos*.<sup>319</sup> Es conocida la provocadora comparación entre un rey americano y un jornalero inglés con la que Locke ilustra esta idea de los efectos benéficos de un régimen de propiedad privada: el rey de un territorio extenso y potencialmente próspero de América –rico en tierras que, sin embargo, están a la espera de ser mejoradas por medio del trabajo– tiene peor alimentación, vivienda y vestimenta que un peón o un jornalero en Inglaterra.<sup>320</sup> La conclusión de Locke en el *Report* es que:

[e]l incremento del número de pobres debe responder (...) a alguna otra causa [distinta de la escasez] y ésta no puede ser otra que el relajamiento de la disciplina y la corrupción de las costumbres; el hecho de que la virtud y la laboriosidad, por un lado, sean tan frecuentes como el vicio y la holgazanería por el otro.<sup>321</sup>

Descartadas la guerra, la escasez global (de recursos y/o trabajo) y la propiedad privada como posibles causantes de la pobreza, para Locke los orígenes de la misma sólo pueden ser dos. Por un lado, la incapacidad física y/o psíquica (total o parcial) para trabajar. Por el otro, la aversión al trabajo, a la que Locke considera como una lamentable muestra del “relajamiento de la disciplina y las costumbres” en los sectores populares.<sup>322</sup> En el *Report* se hace evidente que Locke concibe a la pobreza como un estigma, como un índice de la corrupción moral de quienes la padecen. Esa corrupción moral es individual pero compromete, en definitiva, al bienestar de toda la sociedad: las

---

<sup>317</sup> Locke, J., *Report*, p. 184.

<sup>318</sup> Locke se refiere aquí a la guerra contra Francia que tuvo lugar entre los años 1689 y 1697.

<sup>319</sup> Locke, J., *ST*, §§40-46.

<sup>320</sup> Locke, J., *ST*, §41.

<sup>321</sup> Locke, J., *Report*, p. 184.

<sup>322</sup> La insistencia de Locke en presentar a Dios y a los hombres como “*Maker*” y “*workers*” respectivamente, es una muestra más de cómo Locke exaltaba la virtud de la industriiosidad.

personas pobres no sólo no contribuyen a la prosperidad del *commonwealth*, sino que la obstaculizan, en tanto que reclaman recursos de quienes sí lo hacen.<sup>323</sup>

Asociar la condena lockeana de la ociosidad (y la correlativa exaltación del trabajo) con los valores morales del puritanismo no es algo novedoso. Macpherson considera que Locke presenta a los pobres como seres inferiores (tanto en términos morales como racionales) y observa que:

[e]xiste una semejanza sugestiva entre esta visión de los pobres y la concepción calvinista del estatus de los no elegidos. Aunque declaraba incluir a toda la población, la Iglesia calvinista sostenía que sólo los elegidos podrían ser miembros plenos de la misma. Los no elegidos (grupo que en su mayoría coincidía, aunque no completamente, con el de los no propietarios), por tanto, pertenecían y no pertenecían a la Iglesia: no eran miembros tan plenos como para participar de su gobierno, aunque lo eran en la medida suficiente para legitimar la sujeción a su disciplina.<sup>324</sup>

También Dunn –aunque rechaza la interpretación global que hace Macpherson de la teoría política lockeana– asocia la visión de la pobreza como estigma moral con los valores del calvinismo.<sup>325</sup> A su juicio, el tópico que hay que tomar en cuenta para rastrear la impronta puritana en el pensamiento de Locke es, sobre todo, la doctrina de la predestinación en la que se había enfocado Weber –conocida también como “doctrina del llamado” o “doctrina de la vocación” [*doctrine of the calling*].<sup>326</sup> Según la reconstrucción que Dunn hace de esta doctrina, los hombres fueron traídos al mundo por Dios y llamados por Él a cumplir cierta misión que, se supone, pueden y deben discernir

---

<sup>323</sup> Locke, J., *Report*, p. 184; 189. Podría decirse que se invierte aquí aquella famosa idea de que “los vicios privados hacen a la prosperidad pública”. Cf. Mandeville, B., *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>324</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 227. La cita a pie de página que aparece a continuación del pasaje de Macpherson remite al lector al libro de Christopher Hill, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17<sup>th</sup> century*, London, Secker & Warburg, 1958, pp. 228-229.

<sup>325</sup> Dunn, J., *The political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 169, p. 259. Cf. también Hundert, E. J., “The Making of *Homo Faber*: John Locke between Ideology and History”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, n° 1, 1972, p. 9; Mendus, S.; Horton, J., “Locke and Toleration”, en Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, edited by John Horton and Susan Mendus, London, Routledge, 1991, p. 1; Cranston, M., *John Locke. A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 1.

<sup>326</sup> Dunn, J., *op. cit.*, pp. 217-228.

fácilmente con sólo reflexionar acerca de sus dotes naturales y su extracción social.<sup>327</sup> Una vez reconocida su vocación, deben cumplirla con energía y convicción y satisfacer de ese modo su aspiración a la trascendencia. (Tal es así que la sola indecisión crónica – o, al menos, mantenida por un tiempo más que prudente– para abrazar una vocación determinada ya despertaba una fuerte condena social, lo mismo que toda “tentación” que pudiera desviar a los hombres de la senda recta que su “llamado” les traza.) La “doctrina del llamado” no comprende reglas unívocas que establezcan qué es concretamente lo que el hombre tiene que hacer o dejar de hacer.<sup>328</sup> En principio, la acumulación del capitalista y el trabajo intensivo del pequeño campesino son caminos igualmente válidos. Lo importante no es lo que se hace sino el motivo por el que se lo hace. Esta indeterminación del llamado tenía por consecuencia el conducir a los hombres a maximizar sus esfuerzos. Como no había ningún umbral de suficiencia en las demandas morales impuestas a los hombres, éstos se afanaban desesperadamente por recibir una señal inequívoca de la aprobación divina. Fue así que muchos hombres llegaron a disciplinar todos los aspectos de sus vidas.<sup>329</sup>

Lógicamente, dentro de este paradigma, la recreación y el descanso sólo eran permisibles en la medida en que fueran funcionales al cumplimiento del llamado. Los encantos de la recreación sólo eran considerados inocentes por el cansancio físico del cual debían ser el resultado y como forma de reposición de las energías agotadas en el trabajo, con vistas a acometer la nueva labor por delante. Las únicas metas que habilitaban a los hombres para no trabajar eran la preservación de la salud y la recuperación de energías. En el mundo creado por Dios no hay espacio para una clase ociosa: los no industriosos estarían pecando, contrariando la voluntad divina, al no

---

<sup>327</sup> Dunn, J., *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>328</sup> En este sentido, señala Dunn, la ética puritana era una ética de la intención: no proporcionaba un conjunto preciso de reglas de conducta, sino un deber de aspiración a la trascendencia [*duty of endless aspiration*] y un llamado –indeterminado– que acatar para satisfacer esa aspiración. Cf. Dunn, J., *op. cit.*, pp. 224.

<sup>329</sup> Dunn, J., *op. cit.*, p. 224.

cumplir con las obligaciones morales implicadas en el llamado de Dios. Por eso los pobres debían ser castigados, disciplinados y reconducidos, por los medios que fuera necesario, a la buena senda.<sup>330</sup> En la doctrina de la vocación el calvinismo unió dos elementos implícitos en su concepción del trabajo: la disciplina social y la autoafirmación. El trabajo era, a la vez que un medio de disciplinamiento, la forma de autoafirmación de los piadosos.<sup>331</sup>

La relevancia que Locke otorga al trabajo y el carácter represivo de las medidas que propone para disciplinar, educar y ocupar, en la medida de lo posible, a los indigentes que reclaman ayuda responden, en gran medida, a este punto de vista característico del puritanismo. Sin duda que a la hora de diseñar su propuesta para asistir a los pobres Locke toma en cuenta razones de índole económica. Emplear de modo máximamente racional los recursos disponibles y afectar lo menos posible el sistema de incentivos son dos objetivos que aparecen explícitamente en su proyecto para reformar la Ley de Pobres. El *Report* destaca la importancia de no “desaprovechar” fuerza de trabajo y, de que, en la medida de lo posible, las personas generen ellas mismas los recursos que consumen. Para Locke la pobreza no sólo es una marca de inmoralidad sino, además, una “carga” [*burden*] para la sociedad, idea que Locke reitera casi obsesivamente a lo largo de su escrito. Priorizar todo lo posible el derecho del propietario no sólo es un deber de justicia, sino también condición *sine qua non* para incentivar a los hombres a ser máximamente productivos; sólo si se les asegura que podrán disponer de los frutos de su trabajo se sentirán motivados a generarlos en cantidades que superen sus posibilidades de consumo.

Sin embargo, la condena de la ociosidad tiene, además, un cariz religioso-moral, y ello se advierte tanto en el lenguaje fuertemente valorativo que emplea Locke como en

---

<sup>330</sup> Dunn, J., *op. cit.*, p. 277.

<sup>331</sup> Walzer, M., *op. cit.*, pp. 227-228.

las propuestas de disciplinamiento y de (re)educación en el *ethos* del trabajo que forman parte de su proyecto de ley, las cuales revisten tanto una dimensión práctica (el entrenamiento propiamente dicho en un oficio) como religiosa. La propuesta de clausurar tabernas en las que se expendían bebidas alcohólicas es típica del moralismo puritano. Pero en el texto de Locke la religión no sólo se hace presente, indirectamente, a través del ascetismo de la moral puritana, sino también de manera directa: “las calles – se lamenta Locke– están por todas partes abarrotadas de mendigos, para incremento de la holgazanería, la pobreza, la villanía, y *para deshonor del cristianismo*”.<sup>332</sup> Evidentemente, para Locke, algo en el vagabundeo contradice los principios de la religión cristiana: el desconocimiento del mandato de trabajar, de responder al llamado de Dios a través de la práctica sistemática de un oficio. En este sentido, difundir la religión, puede ser un modo de inculcar una cultura del trabajo a quienes menos oportunidad tienen de adquirirla en el hogar. Las “escuelas de trabajo” [*working schools*], considera Locke, no sólo resultan ventajosas por razones económicas –en tanto que medio para poner a trabajar a los niños, fuerza de trabajo desaprovechada–,<sup>333</sup> sino porque

de este modo, [los niños] se verán obligados a asistir de manera regular a la Iglesia, cada domingo (...) con lo cual se les podrá inculcar cierto sentido religioso; mientras que, por lo general, en su medio originario de crianza, *permanecen tan ajenos a la religión y a la moralidad como a la virtud del trabajo*.<sup>334</sup>

Para ahondar en el vínculo entre propiedad, pobreza y moral en Locke, resulta útil indagar en su teoría de las acciones intencionales y en su teoría de la responsabilidad. En ellas Locke ofrece una explicación para el vicio de la holgazanería que no exime a los pobres de la responsabilidad por su situación. De acuerdo con Locke, lo que impulsa a los hombres a permanecer en un mismo estado o a persistir en

<sup>332</sup> Locke, J., *Report*, p. 190. (Énfasis añadido.)

<sup>333</sup> Locke, J., *Report*, p. 191.

<sup>334</sup> Locke, J., *Report*, pp. 191-2. (Énfasis añadido.)

una misma conducta es la satisfacción subjetiva que ello produce; y lo que los insta los hombres a actuar (y a trabajar), siempre es una sensación de malestar, de insatisfacción:

Cuando un hombre está perfectamente satisfecho con el estado en que se encuentra, lo que acontece cuando está absolutamente libre de todo malestar, entonces, ¿qué industria, qué acción, qué voluntad le queda si no la de continuar en el mismo estado? (...) Y es así como el sabio Autor de nuestro ser, de acuerdo con nuestra constitución y traza, y sabiendo qué sea lo que determina la voluntad, ha querido poner en el hombre el malestar del hambre y de la sed y de otros deseos naturales, que se repiten a su tiempo y mueven y determinan la voluntad de los hombres para su propia conservación y para la continuación de la especie.<sup>335</sup>

Estos malestares que determinan a la voluntad a actuar proceden de diversas fuentes. Una son los dolores corporales, como los “producidos por la indigencia, por la enfermedad o por ciertos daños externos (...), dolores que, cuando se experimentan y son violentos operan las más de las veces forzando la voluntad y desvían las vidas de los hombres del camino de la virtud...”.<sup>336</sup> Otra fuente de malestares que determinan a la voluntad a actuar es nuestro deseo de bienes ausentes. Estos deseos, a su vez, se originan en el *juicio* que nos formamos de esos bienes ausentes.<sup>337</sup> Ahora bien, ocurre que algunos de estos juicios pueden ser equivocados. Este falibilismo explica, según Locke, la conducta de aquellos que, estando capacitados para trabajar, eligen (desean) no hacerlo. ¿Cómo acontece que los hombres se equivocan en sus juicios y eligen el mal? Nuestros juicios acerca de un bien o un mal *presentes* –dice Locke– siempre son correctos. No hay modo de que nos equivoquemos en lo que a ello respecta.<sup>338</sup> Donde sí existe la posibilidad de error es en los juicios que hacen los hombres acerca de los bienes y males *futuros*, motivo éste del descarrío de sus deseos (y, por ende, de las

<sup>335</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §34.

<sup>336</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §57.

<sup>337</sup> Como decía Aristóteles, si somos pobres, puede que consideremos a la riqueza como un bien. Si nos encontramos enfermos, a la salud; si somos ignorantes, a la sabiduría. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, I:4.

<sup>338</sup> “...en cuanto a la felicidad o a la desgracia presentes, cuando solamente eso entra en consideración, sin advertir las consecuencias, el hombre jamás elige mal: sabe lo que mejor le place, y eso es lo que en realidad prefiere. Las cosas, en cuanto son gozadas de presente, son lo que parecen ser; en este caso, el bien aparente y el bien real son siempre lo mismo.” Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §58.

acciones y/o omisiones moralmente reprobables que estos deseos desencadenan). Si cada acción concluyera en sí misma y no tuviera consecuencias ulteriores, jamás nos equivocáramos en la elección de lo bueno. Sin embargo, muchas veces lo que es bueno en el presente muestra no serlo si, en el cálculo, se toma en cuenta el tiempo futuro. La conducta de aquellas personas que, pudiendo hacerlo, no trabajan, se explica para Locke en estos términos. “Si a un mismo tiempo se nos presentaren la pena que produce un trabajo honesto y la que produce la amenaza de morirnos de hambre o de frío, nadie tendría duda acerca de cuál de las dos elegiría”.<sup>339</sup> Pero lo cierto es que, obnubilados con “la pena que produce un trabajo honesto”, muchos individuos optan por una vida dedicada a la holgazanería y el vagabundeo y llegan así, según Locke, a la situación extrema de no disponer de lo imprescindible para vivir.<sup>340</sup>

A su vez, la posición de Locke en relación con la libertad de la voluntad, desarrollada también en el *Ensayo*, proporciona una explicación de por qué, desde su perspectiva, las personas que eligen mal, las que (erróneamente, obnubiladas por un supuesto bien presente que no les deja ver el futuro) desean no trabajar, son *responsables* por su mala elección y deben, por consiguiente, hacerse cargo de los costes que conlleva. La libertad consiste, para Locke, en una potencia de hacer o dejar de hacer lo que queremos hacer o dejar de hacer. Pero como esta definición sólo comprende las acciones de un hombre realizadas a consecuencia de su volición, todavía cabe preguntarse si tiene o no libertad en sus voliciones. ¿Es libre *la voluntad*? ¿Somos libres de querer o no querer? La respuesta de Locke es que, *en la mayoría de los casos*, no lo somos: “en la mayoría de los casos un hombre no está en libertad de abstenerse del acto de la volición; *debe* realizar un acto de su voluntad, de donde se siga la existencia o inexistencia de la acción propuesta.”<sup>341</sup> Pero hay un caso particular en el

---

<sup>339</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §58.

<sup>340</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §34 y II, XXI, §58.

<sup>341</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §56.

que Locke considera que el hombre sí es libre para querer o no querer y ese caso es, precisamente, el que, desde la óptica de Locke, explica la existencia de personas que viven sumidas en la pobreza: “cuando se decide sobre un bien remoto como finalidad que debe perseguirse”. Locke considera que

en tal caso, un hombre puede suspender el acto elegido. Puede impedir que ese acto quede determinado a favor o en contra de la cosa que ha sido propuesta, hasta que no haya examinado si esa cosa es, en sí o por sus consecuencias, de tal naturaleza que realmente pueda hacerlo feliz o no. (...) Y aquí vemos cómo acontece que un hombre puede hacerse merecedor de un castigo justo, aun cuando no hay duda de que en todos los actos particulares de su volición, su voluntad se ha inclinado necesariamente hacia aquello que estimó entonces ser lo bueno. Porque, si bien su voluntad se ve determinada siempre por aquello que el entendimiento estima ser bueno, con todo, eso no sirve de excusa, porque, debido a una elección propia demasiado precipitada, se ha impuesto a sí mismo unas normas equivocadas de lo bueno y de lo malo (...) Ha viciado su paladar, y, por lo tanto, es responsable ante sí mismo de la enfermedad y muerte que ha de seguirse (...) Si el descuido o el abuso de la libertad que tenía ese hombre para examinar lo que real y verdaderamente conducía a su felicidad lo ha descarriado, las consecuencias que se siguen a ese extravío deben ser imputadas a su propia elección. Ese hombre gozaba del poder de suspender su determinación; ese poder le fue dado para que examinara, para que atendiera a su propia felicidad, y para no engañarse a sí mismo; y no puedo juzgar si más valía engañarse que no engañarse, en un asunto de tan alta importancia y que le tocaba tan de cerca.<sup>342</sup>

Una vez que algo ha sido elegido como fin y que se ha convertido, por eso, en una parte de la felicidad de quien lo elige, entonces surge el deseo de obtenerlo (o conservarlo) y este deseo provoca, en proporción a su vehemencia, un malestar que determina a la voluntad a actuar en consecuencia. Pero si bien esto último ocurre de un modo automático, previamente el individuo es *responsable* por la elección racional de lo que se propone a sí mismo como fin, elección que, como vimos, no siempre es recta.

A juicio de Locke, este defecto en la capacidad de juzgar acerca de lo bueno “no sirve de excusa”. Los hombres son responsables por sus elecciones equivocadas y deberán hacerse cargo de las consecuencias. Si bien la crítica que hace Locke de la ociosidad tiene un claro contenido moral, la atribución de responsabilidad para eximir a los industriosos de subvenir a las necesidades de los holgazanes recuerda en algo al

---

<sup>342</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §56.

concepto rawlsiano de “responsabilidad por fines”, en la medida en que la vida ociosa, además de incorrecta en términos morales, es una preferencia cara que los otros no tienen, a juicio de Locke, por qué financiar.<sup>343</sup> Por otra parte Locke considera que, bajo condiciones normales, el hombre está dotado de un aparato psíquico tal que le permite rectificar sus elecciones, lo cual refuerza la idea de que el hombre es responsable por sus preferencias. Está en su poder el elegir bien o mal pero, si eligiera mal, también está en sus manos el rectificar dicha opción:

está en el poder del hombre mudar el agrado o desagrado que acompaña a cualquier clase de acción (...) Los hombres pueden y deben entrenar el paladar y tomarle sabor a lo que no lo tiene, o a lo que suponen que no lo tiene. (...) A veces, una debida consideración bastará para operar el cambio; pero en la mayoría de los casos la práctica, la aplicación y el hábito lograrán ese resultado.<sup>344</sup>

Esta doble posibilidad, a saber, la de elegir los fines y la de, una vez adoptados (de modo erróneo), rectificar la opción efectuada, resume la idea de “responsabilidad por fines” que Locke suscribe. Y como los “holgazanes” están habituados a su estilo de vida, se necesitan duras medidas educativas y punitivas para modificar sus ideas acerca de lo bueno y lo malo. Si las leyes de pobres no estuvieran respaldadas, como deben estarlo según Locke, por un sistema educativo centrado en el valor del trabajo y por sanciones graves para los infractores (que causen displacer inmediato y considerable), serían ineficaces.

---

<sup>343</sup> Sobre la noción de “responsabilidad por fines” véase Rawls, J., *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 181: “Las variaciones en preferencias y gustos se consideran asunto de la responsabilidad de cada cual. (...) que podamos asumir la responsabilidad por nuestros fines forma parte de lo que los ciudadanos libres pueden esperar unos de otros. Asumir la responsabilidad de nuestros gustos y preferencias (...) nos permite, además, considerar como un problema especial las preferencias y los gustos que son incapacitantes y convierten a alguien en un ser inhábil para cooperar normalmente en la sociedad”. La idea de Rawls es que debemos hacernos responsables por los costos de satisfacer nuestras preferencias (caras), sin reclamarle a la sociedad que nos compense por nuestro déficit de bienestar *vis à vis* aquellos que tienen preferencias más baratas.

<sup>344</sup> Locke, J., *Ensayo*, II, XXI, §69.

### 3. Las virtudes lockeanas: abnegación, liberalidad, justicia

La impronta puritana en el pensamiento de Locke, además de hacerse visible en el *Report*, se puede rastrear en otros escritos que tocan cuestiones morales. A los autores liberales –entre quienes casi invariablemente se cuenta a Locke– a menudo se les imputa que sus teorías políticas carecen de una adecuada base moral. Para algunos de sus críticos, este pretendido minimalismo moral es tramposo y sólo oculta una serie de valores sustantivos que los liberales buscan promover de manera subrepticia.<sup>345</sup> Para otros, el vacío o formalismo moral está efectivamente presente en sus planteos y constituye su principal defecto.<sup>346</sup> Sin embargo, como argumentaré, estas objeciones no se aplican a Locke. Locke es un perfeccionista, y en su obra es posible detectar puntos en los que las esferas de la política y cierto ideal sustantivo de virtud moral convergen. Los escritos en los que puede rastrearse más claramente la teoría moral sustantiva de Locke son sus escritos pedagógicos. En ellos, al igual que en el *Report*, se vuelve evidente la influencia del cristianismo calvinista.

Aunque Locke haya trascendido fundamentalmente por su teoría empirista del conocimiento y por sus escritos políticos sobre la propiedad, la tolerancia y el gobierno limitado, también se ocupó de la educación. Fruto de este interés, nos legó un tratado publicado en 1693 bajo el título de *Pensamientos sobre la educación*,<sup>347</sup> así como un

---

<sup>345</sup> En otras palabras, esta frecuentada línea de ataque al liberalismo radica en denunciar que la neutralidad que defienden los liberales es, en realidad, una pseudoneutralidad o una “neutralidad incompleta” que oculta, en realidad, la promoción de un determinado ideal de excelencia por sobre otros alternativos como, por ejemplo, el valor de la autonomía. Desde esta perspectiva, lejos de constituir, tal como planteara Rawls, un campo de reunión para una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, el liberalismo sería la expresión política de cierto género de doctrinas comprensivas, totalmente incompatible con otros géneros. Cf. Taylor, C., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 2001, p. 92.

<sup>346</sup> Cf. Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 158-161.

<sup>347</sup> Los *Pensamientos sobre la educación* de Locke tienen una larga historia, con diferentes etapas. Su base fueron una serie de cartas escritas por Locke a su amigo Edward Clarke en las que le aconsejaba cómo educar a su primogénito. Esas cartas, escritas durante los años 1684-1686, tenían muy poco que ver con lo que hoy entendemos por tales: se trata de largos escritos dictados a un amanuense, corregidos posteriormente por el autor, de los que éste hacía preparar varias copias que circulaban entre un reducido círculo de amigos. Locke recibió numerosas propuestas para publicarlas, accediendo finalmente a ello en 1693. La primera edición se publicó de manera anónima y en 1695 se conoció la primera edición firmada y aumentada.

puñado menos conocido de escritos breves sobre el tema.<sup>348</sup> Algo evidente es que sus desarrollos sobre educación y política jamás se intersecan explícitamente. El pensamiento de Locke en estas dos áreas quedó plasmado en obras separadas. No hay un trabajo en el que el autor trate ambos temas a la vez, y sus tratados políticos y pedagógicos no refieren explícitamente los unos a los otros.<sup>349</sup> En *Locke's Education for Liberty* Nathan Tarcov propone dos hipótesis para explicar este fenómeno. Por un lado, la posible satisfacción de Locke con las condiciones fácticas en las que debían aplicarse sus principios políticos y pedagógicos. Probablemente para Locke –especula Tarcov– el hombre inglés medio de su tiempo fuera ya un tipo humano adecuado para la realización de los principios políticos que él proponía. A la inversa, quizás el régimen de la Inglaterra posterior a la Gloriosa Revolución fuese un contexto político propicio para la realización de la educación que él recomendaba. Indagando otra posible explicación, Tarcov se refiere al “liberalismo de Locke”, fórmula con la que alude “no sólo a su radical separación de lo privado y lo público y su defensa de lo privado por sobre lo público”, sino también al carácter amoralista o neutralista del Estado lockeano, el cual, en la interpretación que Tarcov hace de Locke, “no necesariamente tiene que contribuir a hacer al hombre bueno, sino tan sólo libre y seguro”.<sup>350</sup> Es cierto que, a diferencia de otros proyectos educativos concebidos para ser implementados por la clase política gobernante, la propuesta educativa lockeana está pensada para ser realizada mayormente a espaldas del gobierno, persuadiendo al público de lectores conformado

---

<sup>348</sup> “Draft letter to the Countess of Peterborough”, una respuesta al pedido de consejo para la educación de su hijo John Mordaunt, que hiciera la condesa de Peterborough, escrita en 1697; “Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman”, redactado en 1703 y publicado por primera vez en 1720 por Pierre Molyneux; “Of Study”, un escrito de 1677 extraído del diario de Locke. Los tres se encuentran compilados, junto con los *Thoughts*, en la edición crítica de James L. Axtell, *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

<sup>349</sup> Obviamente las referencias no podrían haber sido *explícitas*, puesto que los *Dos tratados* se publicaron anónimamente y su obra pedagógica, en su tercera edición, llevaba la firma de Locke –si bien no en la portada, al menos en la dedicatoria.

<sup>350</sup> Tarcov, N., *op. cit.*, p. 3.

por padres de niños en edad de ser educados.<sup>351</sup> Sin embargo, aunque la autoridad política no es para Locke el primer depositario legítimo de la autoridad epistémico-moral y educativa, el proyecto político que impulsa necesita, para su concreción y sostenimiento a lo largo del tiempo, que se realice cierto ideal moral. En este sentido, si bien en Locke las esferas de la política y la educación aparecen tratadas por separado, no son independientes: la educación moral que promueve es acorde al sistema político y al régimen de propiedad que propone. Tal es así que, cuando los padres no están en condiciones de transmitir a sus hijos los valores adecuados –por ejemplo, el hábito de la laboriosidad–, el Estado debe intervenir. Vimos en el capítulo III que, según Locke, la educación de los niños de familias pobres debe tener lugar en establecimientos públicos, las “escuelas de trabajo” [*working schools*], bajo la atenta mirada de las autoridades políticas locales. En este sentido, cuando Tarcov acepta que en la obra de Locke educación y política se encuentran por completo desvinculadas, cae víctima del error de no poder ver en Locke más que un pensador del liberalismo.<sup>352</sup>

Hablar de la teoría educativa de Locke equivale a hablar de su teoría moral dado que considera que “el principal objeto que se debe perseguir enseñándole [al niño] es (...) la conservación de la virtud”.<sup>353</sup> La “instrucción”, en cambio, denominación bajo la cual Locke engloba diversas áreas y destrezas cognitivas –lecto-escritura, dibujo, lenguas foráneas, ciencias naturales, aritmética, historia– se debe relegar a un segundo

---

<sup>351</sup> Para Locke –en esto Tarcov está en lo cierto– la potestad de tomar decisiones significativas en relación con la educación debe recaer exclusivamente o, en última instancia, en manos de los padres y la formación de los niños debe tener lugar únicamente dentro del ámbito doméstico. Cf. Locke, J., *Thoughts*, § 70. La justificación que lleva a cabo Locke de la autoridad educativa (exclusiva o última) de los padres se basa en consideraciones de eficiencia. Los argumentos que esgrime son varios. La educación parental minimiza el riesgo de rigorismo educativo. Garantiza, además, unas bases motivacionales sólidas para un desempeño óptimamente eficaz de los educadores. Los lazos afectivos garantizan el respeto y la obediencia a la autoridad educativa.

<sup>352</sup> Algunos autores, al menos, admiten que en su doctrina hay cierta “confusión” e incluso “contradicciones internas”, que observan con cierta indulgencia en alguien que, después de todo, está casi en el origen mismo de la tradición liberal: no se puede esperar de él que alcanzara el acabado del pensamiento liberal de los siglos XIX y XX. Es más adecuado que ver en Locke a un liberal consumado, pero la perspectiva es igualmente errada.

<sup>353</sup> Locke, J., *Thoughts*, § 70.

plano. Locke considera que la instrucción, por sí sola, es un factor de corrupción, de allí que recomiende que:

cualquiera que sea la persona a quien le confiéis la educación del niño a la edad en que su espíritu es tierno y flexible, debe ser una persona a la luz de la cual el latín y las lenguas no sean más que la parte más pequeña de la educación; una persona que sabiendo que la virtud y el equilibrio del carácter es cosa preferible a toda especie de ciencia y a todo conocimiento de las lenguas, se consagre, sobre todo, a formar el espíritu de sus alumnos, a inculcarle buenas disposiciones. En efecto, una vez adquirido este resultado el resto puede olvidarse; todo lo demás vendrá a su tiempo. Y, por el contrario, si faltan estas buenas disposiciones o no son muy bien establecidas de manera que descarten todo hábito malo o vicioso, las lenguas, las ciencias y todas las cualidades de un hombre instruido, no llegan a hacer de él sino un hombre malo y pernicioso.<sup>354</sup>

Es evidente, entonces, que el tratado pedagógico de Locke es mucho más que una guía práctica con consejos para los padres sobre cómo educar a sus hijos: se trata de una de las mejores fuentes disponibles para conocer su concepción de la naturaleza humana y la virtud moral.<sup>355</sup>

Según lo que afirma Locke en los *Pensamientos...*, los educadores deben operar sobre dos dimensiones diferentes del carácter de los niños. En primer lugar, deben actuar sobre los aspectos viciosos *de cada temperamento individual*.<sup>356</sup> En tal sentido, la educación debe ser fuertemente personalizada, y éste es uno de los motivos aducidos por Locke para recomendar que se desarrolle en el ámbito doméstico y no escuelas. En segundo lugar, los educadores deben combatir ciertas tendencias *generales* de la naturaleza humana contrarias a la virtud. La inclinación más extendida de las de esta clase es lo que Locke denomina “amor por el dominio” y está estrechamente vinculada con la propiedad. “Los niños –observa Locke– aman la dominación más que la

---

<sup>354</sup> Locke, J., *Thoughts*, § 177.

<sup>355</sup> Cf. Tarcov, N., *op. cit.*, p. vii. Cf. también Forde, S., “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”, *American Journal of Political Science*, Vol. 45, Nº 2, April 2001, p. 403.

<sup>356</sup> La observación y el diagnóstico cuidadoso de las particularidades del carácter de cada individuo es *conditio sine qua non* de un proceso educativo exitoso. Reiteradamente Locke insiste en que es imposible prescribir algo general válido para todos los niños y que, al educarlos, “hay que tener en cuenta su temperamento, su fortaleza y su constitución”. Locke, J., *Thoughts*, §21.

libertad”<sup>357</sup> y esta inclinación natural se manifiesta en dos deseos que todos los niños experimentan: la aspiración a que los demás se sometan a la propia voluntad<sup>358</sup> y la avidez de propiedad o, como la llama Locke en varias oportunidades, la “codicia” [*covetousness*].<sup>359</sup> Los dos deseos están íntimamente ligados entre sí –al punto de ser casi identificables– en la medida en que con el deseo de que los otros se sometan a la propia voluntad Locke parece aludir fundamentalmente a los caprichos, los antojos arbitrarios de los niños y la pretensión de que sean satisfechos por los demás. Según Locke, se trata de las “dos raíces de casi toda la injusticia y la lucha que perturban la vida humana” y deben extirparse lo más temprano posible.

Para cada vicio a ser eliminado, Locke propone una virtud opuesta que debe officiar de antídoto. El amor por el dominio –en su doble faceta– se combate con la acción combinada de cuatro virtudes cardinales estrechamente vinculadas con la propiedad y con la ética puritana: la “negación de sí”, la “cortesía”, la “liberalidad” y la “justicia”, virtudes que, juntas, conforman el carácter moral perfecto que una buena educación debe contribuir a formar. Si bien cultivar la virtud de la cortesía puede ayudar a atemperar el amor por el dominio,<sup>360</sup> el mejor antídoto para combatirlo, según Locke, es el cultivo de la “negación de sí” o abnegación, a la que otorga un lugar de privilegio, calificándola como “el gran principio y base de toda virtud y valía”.<sup>361</sup> Como su nombre sugiere, la negación de sí es la capacidad de controlar –o, incluso, de anular– los propios deseos.<sup>362</sup> Según Locke, no todos los deseos propios deben ser desoídos, sino sólo los que refieren a cosas superfluas o suntuosas. Por ello es importante que los educadores sepan distinguir entre las “necesidades de fantasía” [*wants of fancy*] y las “necesidades de naturaleza” [*wants of nature*], que son “aquellas contra las que la razón por sí sola,

<sup>357</sup> Locke, J., *Thoughts*, §103.

<sup>358</sup> Locke, J., *Thoughts*, §104.

<sup>359</sup> Locke, J., *Thoughts*, §105.

<sup>360</sup> Locke, J., *Thoughts*, §109.

<sup>361</sup> Locke, J., *Thoughts*, § 56, § 61.

<sup>362</sup> Locke, J., *Thoughts*, §38. Cf. también §33 y §45.

sin ningún otro auxilio, es incapaz de defendernos”, como los dolores físicos, la sed, el frío, la fatiga, etc. Según Locke, mientras que las necesidades de naturaleza siempre deben ser atendidas, las necesidades de fantasía, “puramente superfluas”, no deberían satisfacerse jamás.<sup>363</sup> Locke estima fundamental que los hombres se acostumbren desde niños a “dominar sus inclinaciones”, “entrenen sus cuerpos en experimentar privaciones” y adquieran, así, “la capacidad de la abstinencia” [*the power to forebear*],<sup>364</sup> recomendación en la que se puede apreciar cómo repercute el ascetismo mundano de la ética puritana que Weber señalara como uno de sus rasgos más característicos.<sup>365</sup>

Además, Locke recomienda cultivar otras dos virtudes, a su entender, opuestas al amor por el dominio y, más en particular, a uno de los dos aspectos en los que éste se manifiesta, la codicia. Por un lado, la liberalidad, virtud moral que Locke define como la disposición a distribuir o compartir generosamente lo propio. Por el otro, la justicia, virtud que Locke define en terminus de reconocimiento y respeto de la propiedad ajena. Al menos tres cosas llaman la atención en relación con esta recomendación que hace Locke de cultivar tanto la liberalidad como la justicia como forma de prevenir el vicio de la codicia. En primer lugar, resulta paradójico que Locke —*el* teórico de la propiedad privada y, para muchos, *el* teórico de la apropiación ilimitada— considere que la avaricia de propiedad es un vicio que hay que combatir desde la niñez. En segundo lugar, también causa desconcierto que postule a ambas virtudes por igual, la justicia y la liberalidad, como antídotos eficaces para combatir el mismo vicio, considerando que se trata de virtudes, en cierto sentido, contrarias entre sí. Por último, la importancia que Locke confiere al cultivo de la generosidad resulta, en principio, tan paradójica como su condena de la codicia.

---

<sup>363</sup> Locke, J., *Thoughts*, §107.

<sup>364</sup> Locke, J., *Thoughts*, §107.

<sup>365</sup> Weber, M., op. cit., pp. 217-218.

La afirmación de Locke de que la codicia, “el deseo de poseer y de tener en nuestro poder más cosas de las que exigen nuestras necesidades” es “el principio del mal”,<sup>366</sup> plantea la controversia sobre su consistencia con el capítulo sobre la propiedad del *Segundo tratado*, en el cual no aparece ni un atisbo de semejante condena. Dunn se toma en serio la crítica que hace Locke de la avaricia de posesiones en los escritos pedagógicos –aunque reconoce que puede sonar “un tanto hipócrita”.<sup>367</sup> Macpherson, en cambio, relativiza su importancia y considera que se trata más bien de un resabio de los valores tradicionales de la sociedad medieval y que, por otra parte, el rechazo de Locke de la codicia “no es del todo inconsistente” con su reivindicación de la racionalidad del afán de acumulación ilimitada [*acquisitiveness*]. Para sostener esto último, Macpherson considera que hay que distinguir entre la codicia, por un lado, y la apropiación ilimitada, por el otro. Esto le permite sostener que

era la apropiación racional, esto es, industriosa, lo que necesitaba protección contra la codicia de los revoltosos y pendencieros que tratan de conseguir propiedades no mediante la industria sino mediante la trasgresión. El apropiador industrial no es codicioso; sí lo es, en cambio, quien viola su apropiación (...) La denuncia de la codicia por Locke es una consecuencia de su supuesto de que la apropiación ilimitada constituye la esencia de la racionalidad y no una contradicción de ese supuesto.<sup>368</sup>

Entonces, según Macpherson, Locke no entendería por “codicia” el mero deseo de posesiones, sino el deseo de obtener posesiones ajenas sin trabajar –fundamentalmente a través del robo. Para afirmar esto Macpherson se sirve de la distinción que Locke hace en el *Segundo tratado* entre los “industriosos y racionales” y los “pendencieros y contenciosos” que se atreven a “inmiscuirse en la tierra ya mejorada por el trabajo de otro”, algo “a lo que –según dice– no tienen ningún derecho”.<sup>369</sup> La distinción de Macpherson entre la codicia entendida como deseo de adquirir propiedad por medios

---

<sup>366</sup> Locke, J., *Thoughts*, §110.

<sup>367</sup> Dunn, J., *op. cit.*

<sup>368</sup> Macpherson, C. B., *op. cit.*, p. 233.

<sup>369</sup> Locke, J., *ST*, §34.

espurios y la racionalidad apropiadora apunta a salvar la inconsistencia entre los escritos pedagógicos y los políticos. Sin embargo, aun compartiendo las premisas de Macpherson ello no nos comprometería a aceptar sus conclusiones. La denuncia lockeana de la codicia no sería, como él sostiene, “una consecuencia de su supuesto de que la apropiación ilimitada constituye la esencia de la racionalidad”, sino simplemente una consecuencia de su principio de que, en condiciones ideales, es la mediación del trabajo lo que legitima la propiedad. De cualquier modo, a mi juicio, tampoco sus premisas son correctas. Especular con que por “codicia” Locke entiende el deseo de adquirir propiedades ajenas sin trabajar (básicamente, robando) es forzar sus textos en pos de una coherencia que no tienen realmente.<sup>370</sup> La actitud de Locke frente a la codicia es ambivalente: los valores cristianos muchas veces no le dejan extraer a Locke las consecuencias que deberían seguirse de la lógica de sus argumentos.

Paso ahora a considerar las otras dos paradojas sobre la posición de Locke en materia de educación moral que mencioné más arriba: el hecho de que Locke considere que dos virtudes de signo casi contrario, la justicia y la liberalidad, pueden ser *ambas* antídotos eficaces para combatir el mismo vicio, y la importancia que confiere a la virtud de la generosidad. Como adelanté, la liberalidad es la virtud moral que consiste en distribuir o compartir generosamente lo propio. Según Locke, practicar la liberalidad no sólo es positivo para la formación del carácter de los niños. Además, es algo que está en las posibilidades de los niños hacer, puesto no exige una comprensión cabal del concepto de propiedad, una noción que, según Locke, no están preparados para aprehender por completo.<sup>371</sup> Sí supone, por supuesto, tener algo propio. Idealmente, los

---

<sup>370</sup> Al respecto, véase lo señalado por Quentin Skinner acerca del “peligro” de dar a los autores clásicos que se estudian una coherencia y, en general, una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado ni pretendido alcanzar, peligro al que denomina “mitología de la coherencia”. Cf. Skinner, Q., op. cit., p. 161.

<sup>371</sup> Es notable aquí el contraste con la visión de Jean Jacques Rousseau, quien consideraba que los niños eran perfectamente capaces de formarse una idea de lo que significa la propiedad. Cf. el famoso “episodio de las habas” en Rousseau, J. J., *Emilio o De la educación*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998, pp. 132-6.

hijos de los *gentlemen* tampoco deben (ni necesitan) trabajar durante su niñez, de modo que aquí no se trata de cómo conducirse con la propiedad adquirida a partir del trabajo, sino de cómo hacerlo con una de las formas derivadas de los títulos de propiedad, a saber, el regalo o donación. Los niños son propietarios de cosas que adquirieron por donación de sus padres u otros adultos y se supone que deben aprender, mediante el ejercicio, a ser generosos con esos bienes de los que disponen.

Ahora bien, según Locke, otra forma de combatir o contrarrestar ese aspecto del amor por el dominio que se expresa como avidez de propiedad es el cultivo de la justicia. “Justicia” remite aquí –y en la mayoría de los escritos de Locke<sup>372</sup> 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. La justicia –afirma Locke– es “la gran virtud social” y es tan importante como difícil de enseñar. A diferencia de lo que ocurre con la liberalidad, para poseer esta virtud sí es preciso tener una noción de qué significa lo propio y lo ajeno. Justamente por ello, observa Locke, los niños son proclives a la injusticia: porque “las reglas exactas del bien y del mal...en el espíritu... son el fruto de una razón desenvuelta y de una meditación reflexiva”, algo que no puede esperarse todavía de un niño. Los niños no pueden comprender lo que es la injusticia en tanto no saben lo que es la propiedad y cómo se la llega a adquirir.<sup>373</sup> Entonces, porque no están preparados para honrar el principio de justicia *per se*, Locke recomienda que se

---

<sup>372</sup> Como señalé en el capítulo IV (apartado 3), una excepción es el escrito “Venditio”. En ese texto el concepto de justicia que Locke tiene en mente es otro, aunque no incompatible con el referido aquí. En “Venditio” la justicia es una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se atienen al precio fijado por el mercado. El principio moral que establece Locke en ese texto es 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. Cf. Locke, J., *Venditio*, p. 340.

<sup>373</sup> Locke, J., *Thoughts*, §110.

les inculque el hábito de la liberalidad, un hábito no tan efectivo como la adquisición de una cabal comprensión de lo que significa la propiedad, pero más fácil de cultivar en la etapa en que la razón no alcanzó su maduración total. En este punto vemos disolverse la presunta tensión señalada al comienzo entre la promoción de la liberalidad y la justicia como dos formas de moderar la avidez desenfrenada de posesiones. Se trata de virtudes que actúan de manera complementaria y la liberalidad es valorada por Locke instrumentalmente, no de principio. Un elemento de juicio que apoya la tesis de que el valor que Locke le atribuye a la liberalidad es instrumental, es el hecho de que no parece implicar el desinterés. Para Locke, si compartimos algo movidos por el propio beneficio que esta conducta puede reportarnos, somos tan dignos de alabanza como si lo hacemos por auténtica filantropía. Así lo expresa:

En cuanto a la pasión que los niños demuestran por la propiedad, enseñadles a compartir fácil y alegremente con sus amigos todo lo que tienen. Hacedles comprender [a los niños] por la experiencia que el más generoso es siempre el que sale mejor librado, al mismo tiempo que obtiene alabanzas y estimación.<sup>374</sup>

Entonces, recapitulando, tal como se desprende del *Report* y de los escritos pedagógicos de Locke, las principales virtudes lockeanas –la laboriosidad, la abnegación, la liberalidad y la justicia– se refieren de un modo u otro a la propiedad y el afán de lucro. En este sentido, la teoría de la propiedad privada de Locke encuentra una base moral sustantiva en el *Report* y, más aun, en sus escritos pedagógicos. En estos textos, a su vez, resuena la ética del puritanismo, con su exaltación del trabajo, su prédica del ascetismo y su moderación racional del afán de lucro.

Lo expuesto en este capítulo refuerza entonces la tesis de que mucho se pierde leyendo a Locke, retrospectivamente, como un liberal (o como un tipo ideal o exponente puro del liberalismo clásico, exento de contradicciones). En este sentido resulta oportuno traer a colación la diferenciación que traza Walzer en *La revolución de los*

---

<sup>374</sup> Locke, J., *Thoughts*, §110.

*santos* entre puritanismo y liberalismo y el modo en que ubica a Locke en ese contexto. Según la lectura de Walzer, el triunfo liberal implicado en el fracaso del proyecto teocrático puritano de Cromwell y de la restauración fue un efecto colateral, no buscado, del puritanismo. Walzer reconoce que tanto el puritanismo como el liberalismo son ideologías que promueven de alguna manera el autocontrol y la disciplina pero, observa, mientras que el primero es pesimista en relación a la condición humana (el hombre caído), el segundo es fundamentalmente optimista sobre las posibilidades del individuo como *homo faber*. En este sentido, según Walzer, el liberalismo lockeano fue un hijo rebelde de la represión puritana.<sup>375</sup> Habría conservado la idea de la virtud y la voluntad pero suprimiendo el carácter represivo de la cultura del autocontrol de los santos. Sin embargo, de lo desarrollado en este trabajo se sigue que, o bien el liberalismo fue un hijo más bien obsecuente del puritanismo inglés, que heredó e internalizó muchos de sus elementos idiosincrásicos, o bien no es correcto situar a Locke como un exponente puro de este liberalismo emergente. El trasfondo puritano que evidencian el análisis del *Report* que desarrollé en el capítulo III y el análisis de los textos pedagógicos desarrollado en el presente capítulo permite afirmar que Walzer se apresura al incluir a Locke como exponente de este “optimismo liberal” que, en algún momento, sustituyó la visión “pesimista” del puritanismo. Si Locke no hubiera partido de una visión pesimista sobre la naturaleza de los hombres, no habría dispuesto medidas tan duras para su disciplinamiento, castigo y/o (re)educación.

---

<sup>375</sup> Cf. Walzer, M., op. cit., pp. 317-337.

## Capítulo VI

### CONCLUSIONES

En este trabajo indagué las implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de Locke a la luz de un tópico prácticamente ignorado por sus intérpretes y epígonos contemporáneos: la caridad. A partir de una lectura del *corpus* que no se circunscribe a los *Dos tratados*, sino que toma en cuenta también escritos “menores” de Locke referidos a cuestiones morales, económicas y religiosas, sostuve que su teoría de la propiedad comprende la justificación de una redistribución de bienes orientada a garantizar la subsistencia de *todos* los hombres, incluso de los no “industriosos y racionales”. Las implicancias distributivas del deber de caridad no se afirmaron en un plano puramente especulativo. Como mostré, un texto que corrobora mi lectura es el *Report*, en el cual Locke propone un sistema para asistir a los pobres que puede considerarse como el correlato jurídico-político (exigible a través de la coacción) del deber de caridad enunciado en el *Primer tratado* como un deber moral.

El argumento que justifica la consideración principal de esta tesis abarca los capítulos II a V. Previamente, en el capítulo I, ofrecí un panorama de las principales líneas de interpretación que vinculan la teoría de la propiedad de Locke con la justicia distributiva. A partir del cruce de un criterio formal o metodológico (interpretaciones *vis à vis* reappropriaciones) y otro sustantivo (lecturas más o menos igualitarias *vis à vis* lecturas anti-igualitarias), distinguí cuatro enfoques predominantes sobre la teoría de la propiedad de Locke: interpretaciones anti-igualitarias, interpretaciones igualitarias, reappropriaciones anti-igualitarias, reappropriaciones igualitarias. Al hacer este repaso me

detuve especialmente en lo que denominé la “interpretación estándar” –la lectura que la presente tesis se propuso cuestionar–, la cual presenta a Locke como teórico de la apropiación ilimitada. ■

Como observé en el capítulo I, los autores que vinculan más estrechamente la teoría de la propiedad de Locke con la justicia distributiva –los neolockeanos– no se refieren, estrictamente hablando, a la teoría *de Locke*. Estos autores neolockeanos buscan justificar una determinada posición en materia de justicia distributiva (el rechazo de la redistribución, en el caso de los neolockeanos “de derecha”; la legitimidad de la redistribución, en el caso de los neolockeanos “de izquierda”) y, con ese propósito, se interesan por la lógica o el espíritu del argumento de Locke (no por su “letra”, esto es, no por el argumento tal como lo expone Locke). A la inversa, los autores que se refieren a la teoría *de Locke* apenas incursionaron en el terreno de la justicia distributiva. Algunos de ellos dejaron entrever el *potencial* distributivo de la teoría de Locke: indagaron cuán limitativas son las dos condiciones a la apropiación legítima que Locke establece en el *Segundo tratado* y cuán amplios o restringidos son, en consecuencia, los derechos de propiedad que Locke fundamenta. En efecto, la respuesta a estas preguntas involucra una toma de posición respecto de las *posibles* implicancias distributivas de la teoría de la propiedad de Locke. Dependiendo de cuál sea la estrategia que se adopte para justificar los derechos de propiedad –y, en consecuencia, el tipo de derechos de propiedad que se justifique efectivamente–, el margen para la redistribución permitida será más o menos amplio y, concurrentemente, las teorías de la justicia derivadas, más o menos igualitarias. Pero, en definitiva, los intérpretes de Locke y los filósofos neolockeanos comparten un presupuesto común: *en la teoría de Locke* no hay una teoría de la justicia distributiva. En esta tesis, en cambio, cuestioné este presupuesto al mostrar que la propia teoría de Locke contempla la redistribución de ciertos bienes.

En el capítulo II analicé el deber de caridad tal como aparece en el *Primer tratado*. Reconstruí el contexto en el que Locke enuncia este deber: su argumentación para refutar la idea de Filmer de que los reyes tienen un poder absoluto de procedencia divina. Como puse de relieve, en ese contexto Locke presenta a la caridad como un principio moral con una fuerza obligatoria tal que no podría ser desconocida ni siquiera por alguien que detenta un poder absoluto como el que Filmer considera que les corresponde ejercer a los reyes. Asimismo, examiné el contenido del deber de caridad (qué exige, a quiénes obliga y a quiénes beneficia) y explicité su estatus deóntico y su basamento justificatorio. Respecto del contenido y estatus deóntico concluí que se trata de un derecho-reclamo [*claim-right*] positivo que obliga a los propietarios que poseen un excedente (y sólo en ese caso) a ceder una mínima parte del mismo ante la necesidad extrema de otra persona que no tiene otro medio para subsistir. En cuanto a lo segundo, indagar el basamento justificatorio del deber de caridad permitió sumar un elemento de juicio clave para sostener la hipótesis de que el deber de caridad, lejos de significar una amenaza para la propiedad privada, constituye su complemento necesario: como mostré, los derechos de propiedad y el deber de caridad comparten una misma base justificatoria, a saber, el derecho natural a los medios de preservación. Por último, a raíz de una contraposición que Locke establece en el *Primer tratado*, analicé la relación entre caridad y justicia. Indagar la relación que guardan entre sí los conceptos lockeanos de “justicia” y “caridad” en el *corpus* lockeano dejó en evidencia que Locke emplea el término “justicia” en un sentido casi opuesto al que tiene cuando se le añade el epíteto “distributiva”. En el *corpus* lockeano el concepto de “justicia” se refiere, casi invariablemente, a los derechos de propiedad y el respeto que se les debe.

En el capítulo III, luego de repasar los principales factores sociales, políticos y económicos que estimularon el debate filosófico en torno de la pobreza y la propiedad

durante el siglo XVII, examiné la propuesta de reforma de la Ley de Pobres planteada por Locke en el *Report*. Además de situar al escrito de Locke en el contexto de las políticas asistencialistas que se implementaron en Inglaterra y en otros lugares de Europa desde el siglo XV, distinguí y reconstruí dos sistemas complementarios de institucionalización del deber moral de caridad implicados en la propuesta del *Report*. Por un lado, la asistencia de los pobres que no pueden trabajar y que, por consiguiente, no pueden cubrir ellos mismos sus necesidades básicas. Como vimos, la ayuda que Locke prevé para estos casos consiste en la transferencia obligatoria de medios de subsistencia de los propietarios a los no propietarios. Esto se realiza por dos vías: un sistema de tasación transferencia descentralizado –implementado por las unidades jurisdiccionales denominadas “parroquias”– y un circuito de caridad privada estrictamente regulado por las autoridades políticas. Por otro lado, me referí al sistema de “asistencia” que Locke propone para el caso de los indigentes que están en condiciones de trabajar, sistema que se funda en la idea de que “la verdadera caridad consiste en procurarles trabajo” y combina, en diferentes dosis según el grupo de destinatarios –ancianos, niños, mujeres u “holgazanes” adultos–, castigo físico, multas en dinero y educación técnica y moral.

En el capítulo IV comparé el tratamiento que hace Locke de la pobreza extrema en relación a la propiedad con las posiciones de Grocio y Pufendorf respecto de ese tema. Analicé, primero, el tratamiento grociano del derecho de necesidad y, a continuación, la concepción del derecho de necesidad de Pufendorf. Destaqué los puntos en común y las diferencias entre las visiones de Grocio y Pufendorf sobre la cuestión. En ambos casos procuré explicitar y aclarar el estatus deóntico, la fundamentación y los alcances y límites del “derecho de necesidad” postulado por los autores. En el apartado tercero abordé la discusión en torno del precio de los medios de

subsistencia, que tanto Grocio como Locke tratan en relación a la cuestión de la necesidad. En el apartado cuarto, a la luz del análisis de las posiciones de Grocio y de Pufendorf “puse en perspectiva” la doctrina lockeana de la caridad y evalué comparativamente su grado de radicalidad. Concluí que el planteo de Locke es más radical en sus implicancias distributivas que el de sus antecesores iusnaturalistas inmediatos. Mientras que Grocio y Pufendorf coinciden en concebir al “derecho” de necesidad como una *libertad* y una *excepción* a la aplicación de las leyes de propiedad, Locke lo presenta como un derecho-reclamo cuyas exigencias pueden prevalecer, en caso de necesidad, sobre los derechos de propiedad. Por otra parte, como mostré, tanto Grocio como Pufendorf ponen límites más estrictos que los establecidos por Locke al ejercicio de este derecho o libertad que otorga la necesidad.

Las interpretaciones que presentan a Locke como “padre del liberalismo clásico” y teórico de la apropiación ilimitada no sólo pasan por alto las implicancias distributivas de su teoría de la propiedad; también dejan de lado la huella que el cristianismo imprimió a su teoría, incurriendo en una secularización excesiva. En el capítulo V ofrecí elementos de juicio para mostrar el carácter insuficiente de esta lectura. En particular, procuré mostrar cómo ciertos aspectos del puritanismo –una serie de actitudes nuevas frente al trabajo, la propiedad, el afán de lucro y el ocio– impregnan la teoría política y moral de Locke.

En la introducción, en relación con la tesis principal de esta investigación doctoral propuse, a su vez, dos tesis secundarias. En primer lugar, afirmé que el deber de caridad lockeano, lejos de significar una amenaza para los derechos de propiedad, constituye su complemento necesario y emana del mismo principio fundamental: el derecho universal originario de acceso a los medios de preservación. En segundo término, sostuve que la aprobación de una redistribución de bienes de primera necesidad

que puede encontrarse en los escritos de Locke responde, en gran medida, a la influencia del cristianismo en su teoría de la propiedad. A mi juicio, las interpretaciones de la filosofía política de Locke incurren a menudo en una secularización excesiva que borra el carácter idiosincrásico de su pensamiento, forjado en el cruce de distintas tradiciones. El contexto de transición en el que hay que situar a Locke explica una serie de tensiones y contradicciones que son parte constitutiva de su pensamiento. En este último capítulo, en el que expongo mis conclusiones, voy a volver sobre estas dos tesis secundarias. En el primer apartado, retomando la primera subtesis, voy a precisar los alcances y límites de la redistribución implicada en la doctrina lockeana de la caridad: en qué sentido es mínima y en qué sentido no vulnera los derechos de propiedad que Locke justifica en el capítulo quinto del *Segundo tratado*. En el segundo apartado retomaré la cuestión de la presencia del cristianismo en la teoría de la propiedad de Locke.

### **1. Alcances y límites de la redistribución lockeana**

¿Qué relación guarda el deber de caridad con los derechos de propiedad? ¿Constituye la redistribución exigida por el deber de caridad una amenaza para los derechos lockeanos de propiedad? La respuesta que se sigue del análisis desarrollado en este trabajo es negativa.

En primer lugar, el deber de caridad no constituye, estrictamente hablando, una limitación a la *apropiación* legítima, esto es, un principio que discrimina entre lo legítimamente apropiable por un individuo y lo que debe pertenecer a otros o permanecer común. Se trata, en cambio, de una condición que opera limitando el *ejercicio* de derechos de propiedad legítimamente adquiridos en función de criterios independientes (la mediación del propio trabajo y las limitaciones que exigen no

desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para otros potenciales apropiadores). El excedente de bienes que una persona A está obligada a transferir frente a la necesidad extrema de otra persona B pertenece, indudablemente, a A. El deber de caridad no cuestiona la titularidad de los bienes adquiridos ni determina si los bienes que todavía permanecen comunes son apropiables o no de manera privada. En este sentido, su naturaleza es diferente a la de las otras dos limitaciones. El deber de caridad se refiere a lo que debe hacer un propietario con sus bienes frente a la necesidad extrema de terceros –transferirlos–, pero no discrimina entre lo legítimamente propio y lo ajeno.

Una clave relevante para responder la pregunta por los alcances y límites de la política redistributiva que convalida Locke radica en justipreciar el lugar que ocupan en su teoría de la propiedad el derecho natural a los medios de preservación –fundamento de la caridad– y el trabajo –“fundamento” de la propiedad–. Como señalé en el capítulo II, algunos autores –erróneamente, a mi juicio– interpretan que el derecho a los medios de preservación es un derecho a *consumir* lo necesario para preservar la vida. Esto implica considerar que es indiferente si el trabajo media el ejercicio efectivo del derecho natural a los medios de preservación o no, y que existen tres vías en pie de igualdad para ejercerlo: el trabajo, la herencia y la caridad. Sin embargo, el análisis del sistema de asistencia de los pobres que Locke propone en el *Report* permite descartar esta interpretación. Para Locke, bajo circunstancias normales, nadie tiene un derecho a recibir comida, bebida y abrigo; todos deben trabajar para obtenerlos si son capaces de hacerlo. La caridad lockeana no tiene lugar en virtud de la necesidad *per se*, sino en virtud de la necesidad generada por una incapacidad para trabajar. En este sentido, el derecho a los medios de preservación que está a la base de la caridad lockeana es mejor interpretado si se lo concibe como un derecho a *producir* comida, bebida y abrigo en cantidades que permitan la subsistencia. Una política redistributiva como la que propone

Locke, que respeta el lugar privilegiado que ocupa el trabajo en la legitimación de la apropiación, es inofensiva de cara a los derechos de propiedad.

Con todo, si bien el trabajo tiene un lugar *de privilegio* en la teoría de la propiedad de Locke que la teoría de la caridad no cuestiona, no es el fundamento *último* de los derechos de propiedad. Esto explica el hecho de que, en ciertos casos, las exigencias emanadas de la caridad, sin vulnerar los derechos de propiedad que Locke justifica, puedan ser presentadas como prioritarias (o más urgentes). Si se interpreta que para Locke el trabajo es el fundamento último de la propiedad, entonces hay que aceptar que la propiedad y la caridad suscitan un conflicto al interior de su teoría de los derechos. Resolver el conflicto –aun en casos muy extremos y excepcionales– en favor de la caridad (como vimos que propone Locke que se debe hacer) implicaría la vulneración de unos derechos de propiedad que, desde esta óptica serían absolutos, porque su fundamento no les impone otro límite que la capacidad de trabajo del apropiador. Sin embargo, esta lectura, que plantea que la redistribución obligatoria que se sigue de la caridad vulnera los derechos de propiedad supone una concepción de los derechos de propiedad que, a mi juicio, no es la de Locke. Los derechos de propiedad que justifica Locke no son derechos absolutos. Para Locke, los hombres no tienen derecho a hacer absolutamente todo lo que les venga en gana con su propiedad. Por ejemplo, no tienen derecho a destruir su propiedad o a dejar que la misma se eche a perder. Los hombres tampoco tienen derecho a retener el excedente de bienes que poseen cuando otro lo necesita para salvar su vida. Esto se debe a que, *en última instancia*, los derechos de propiedad se fundan en el derecho natural a los medios de preservación –no en el trabajo. Según Locke, Dios donó a los hombres en común los recursos naturales para que los hombres se preserven máximamente. Para cumplir con este mandato el hombre tuvo que apropiarse de esos recursos de manera privada (única

manera, a juicio de Locke, de volverlos útiles para ese fin). La vía privilegiada para la individuación de lo común es el trabajo. Hay una “prioridad lexical” del trabajo por sobre cualquier otra forma de apropiación privada: esto significa que debe ser agotado como criterio para que otro pueda pasar a considerarse válido. Pero no es el fundamento *último* de la propiedad. El fundamento último es el derecho natural a los medios de preservación. Si entendemos que esto es así, entonces las exigencias emanadas de la justicia (la garantía de los derechos de propiedad) y las exigencias emanadas de la caridad (la redistribución) no generan un conflicto intra-teórico: se fundan en el mismo principio (el derecho a los medios de preservación) y resultan complementarias, en lugar de contradictorias.

Por último, la caridad lockeana implica una distribución que es mínima en dos sentidos. En primer lugar, no exige a todos los hombres ceder todo lo que otros necesitan, sino que sólo demanda de quienes poseen un excedente transferir una mínima porción del mismo, a saber, la mínima indispensable para que el 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.

## **2. El liberalismo cristiano de Locke**

A partir del análisis del apartado 42 del *Primer tratado* y del *Report* mostré que Locke convalida un esquema redistributivo de bienes de subsistencia. En rigor, esto responde menos a la aspiración *directa* de realizar un ideal de igualdad socio-económica que al efecto de algunos elementos procedentes de la teología cristiana presentes en la teoría

de la propiedad de Locke. El capítulo quinto del *Segundo tratado*, tomado aisladamente, puede parecer dirigido a legitimar la “posesión desproporcionada y desigual de la tierra” que inevitablemente genera el trabajo una vez que se introduce el dinero. Pero la teoría del derecho natural que sirve de marco tanto a la teoría de la propiedad de Locke como a su doctrina de la caridad –y que tiene una base teológica–tiene consecuencias distributivas mínimamente igualitarias. El fundamento teológico-filosófico que anima toda la teoría política de Locke (incluida su teoría de la propiedad) es la concepción de la ley natural como un conjunto de mandamientos divinos. Dios, que creó a todos los hombres iguales y les entregó en común los recursos naturales, lo hizo con el propósito de que todos, sin excepción, preserven su vida. Ningún estado de cosas resultante de las acciones de los hombres que se desvíe de esta pauta igualitaria mínima es compatible con este axioma teológico de partida. Locke es más liberal que igualitario, pero más cristiano que liberal. Esto no implica sostener que el liberalismo y el cristianismo son mutuamente excluyentes. Por el contrario, como intenté poner de relieve en este trabajo, el pensamiento de Locke es una muestra de que estas tradiciones pueden solaparse.

En los textos de Locke aparecen formulados con nitidez muchos de los principios que constituyen el núcleo del pensamiento liberal clásico. Esta tradición se caracteriza, entre otras cosas, por una marcada preocupación por evitar que el poder político se ejerza de manera arbitraria. En la teoría política de Locke, la idea de que el Estado no puede excederse en sus funciones más allá de aquello para lo que fue instituido quedó plasmada en la doctrina del derecho a resistirse frente a todo ejercicio ilegal del poder del magistrado supremo.<sup>376</sup> El principio de que las creencias religiosas de las personas no deben ser perseguidas ni limitadas por los gobiernos, que Locke

---

<sup>376</sup> Según Locke, cuando el soberano excede el poder que le da la ley y se vale de la fuerza para obtener del súbdito lo que la ley no autoriza, cesa por ello de ser magistrado; y dado que obra sin autoridad puede ser combatido, resistido, como cualquier otro hombre que por fuerza invade el derecho ajeno. Cf. Locke, J., *ST*, §202.

desarrolla en su *Carta sobre la tolerancia*, también es un derivado del principio liberal de limitación del poder público. Otro principio característico de la tradición liberal presente en la teoría de Locke es el postulado de un conjunto fundamental de derechos que son anteriores a la institución del Estado y que éste debe proteger. Locke va más lejos que otros contractualistas al incluir entre estos derechos al derecho de propiedad privada.<sup>377</sup> La separación de poderes, la convocatoria regular a las sesiones del poder legislativo, la necesidad del consentimiento de los gobernados para que puedan ser tasados por impuestos, etc., son instituciones propuestas por Locke que apuntan a delimitar el campo de acción que un gobierno puede emprender sin volverse ilegítimo.<sup>378</sup>

Otra idea frecuentemente asociada con la tradición liberal clásica es la concepción de la sociedad como una entidad auto-organizada a través de mecanismos espontáneos –como el mercado–, que traducen una serie de movimientos descoordinados en un resultado beneficioso para todos. De ese modo lo plantearon, por ejemplo, Bernard de Mandeville en su *Fábula de las abejas* y Adam Smith en *La riqueza de las naciones* con su metáfora de la mano invisible.<sup>379</sup> Desde esta perspectiva, la intervención del Estado en la economía es negativa: genera ineficiencias (las cuales se agravan cuando se las intenta corregir con nuevas intervenciones) y coarta la libertad de los individuos. Sin embargo, en su proyecto de reforma de la Ley de pobres, Locke no se atiene a este ideal de Estado mínimo y

---

<sup>377</sup> Para Locke el amparo de la propiedad privada (entendida ésta en el sentido amplio que comprende a los bienes materiales pero también los derechos a la vida, la integridad física y la libertad) es la finalidad que da sentido a la asociación política. Cf. Locke, J., *ST*, §124.

<sup>378</sup> Cf. Locke, J., *ST*, §§137-9, §§142-3, §§149-50, §222.

<sup>379</sup> Mandeville, B., *op. cit.*; Smith, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

*laissez-faire*. Por un lado, admite límites al ejercicio de los derechos de propiedad, en tanto que postula que los propietarios de excedentes están obligados a transferir una parte de sus legítimas propiedades a los necesitados. Además, defiende un rol activo para el Estado que garantice el orden requerido para el progreso de la economía y corrija sus efectos no deseados.<sup>380</sup> En el *Report Locke* se muestra dispuesto a aceptar restricciones a las libertades económicas, como las libertades de trabajar y de contratar, banderas de la economía política con la que se suele asociar al liberalismo clásico: los desempleados pueden ser forzados a trabajar y, a su vez, si ningún propietario local acepta, voluntariamente, contratar a los desempleados, el guardián de pobres de la parroquia puede obligar a los propietarios a hacerlo. Como planteo en este trabajo, estas “anomalías” en una teoría presuntamente liberal de los derechos se vinculan, en realidad, con un componente idiosincrásico: de la teoría lockeana: el cristianismo.

Locke se mostró interesado en la doctrina cristiana a lo largo de toda su obra.<sup>381</sup> En *La racionalidad del cristianismo*, por ejemplo, insiste en que la mayoría de los hombres no puede comprender las exigencias de la ley natural sin la ayuda de las enseñanzas y los ejemplos de Jesús. En el *Primer tratado* argumenta de modo recurrente en base a las Escrituras y, en ocasiones, también lo hace en el *Segundo tratado*. En gran medida, el recurso a los argumentos bíblicos está ligado al propósito polémico que guía

---

<sup>380</sup> Según Sergio Morresi, por este motivo, “los planteos de Locke serían mejor encuadrados si, además de emparentarlos con las ideas de otros iusnaturalistas (como propone Norberto Bobbio) y con el pensamiento republicano (como lo hace Skinner) los ponemos en pie de igualdad con economistas ingleses como John Collins, Robert Wood y William Petty”. Morresi, S., *op. cit.*, p. 187.

<sup>381</sup> Cf. Waldron, J., *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 12.

sus *Dos tratados sobre el gobierno*: refutar la teoría que Filmer expone en *Patriarcha*, la cual, apoyándose en cierta interpretación del texto bíblico, postula la desigualdad de los hombres. Para oponerse a Filmer, Locke necesita probar que, del mismo modo que la razón, las Escrituras tampoco “nos han sometido a la voluntad ilimitada de otro”.<sup>382</sup> No obstante, como observa Waldron, llama la atención que Locke destine todavía mucho más espacio a exponer pasajes del *Antiguo Testamento* que el que Filmer les destina en los argumentos que Locke dice estar tratando de refutar.<sup>383</sup>

Este papel de la religión en la filosofía política de Locke no pasó completamente inadvertido entre los intérpretes de Locke. Dunn, por ejemplo, observa que todo el argumento de los *Dos tratados* está “saturado de presupuestos cristianos”.<sup>384</sup> En *The Political Thought of John Locke*, Dunn afirma lo siguiente:

Puede que ni Jesucristo (ni San Pablo) aparezcan en persona en el texto de los *Dos tratados*, pero su presencia apenas puede ignorarse cuando nos enfrentamos con la igualdad normativa de todos los hombres en virtud de su pertenencia a una misma especie.<sup>385</sup>

Andrew también destacó la influencia religiosa en el pensamiento de Locke y, además, señaló como una característica “curiosa” del pensamiento liberal contemporáneo su aceptación de la teoría política lockeana unida a un simultáneo rechazo del fundamento teológico-filosófico en el que se apoya.<sup>386</sup>

Para Dunn, los aspectos teológicos que impregnan la teoría de Locke –y, más específicamente, su concepción de la igualdad– la tornan irrelevante para los debates actuales. En otras palabras, integran la parte “muerta” del pensamiento político de Locke, la parte que justifica que sus obras sólo tengan “un valor de anticuario”.<sup>387</sup> Según

---

<sup>382</sup> Locke, J., *FT*, §4.

<sup>383</sup> Waldron, J., *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>384</sup> Dunn, J., *The Political Thought of John Locke...*, p. 99.

<sup>385</sup> Dunn, J., *op. cit.*, p. 99.

<sup>386</sup> Andrew, E., *op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>387</sup> Dunn, J., “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke”, en Dunn, J., *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Oxford, Polity, 1990, pp. 9-25.

Dunn, una teoría igualitaria de relevancia contemporánea se debería fundar en valores seculares como la “autonomía”, la “dignidad” o el “floreamiento humano”, valores que son independientes de cualquier concepción de lo sagrado o de nuestra relación con Dios.<sup>388</sup> Waldron, en cambio, pone en duda que podamos delinear y defender una teoría de la “igualdad básica” al margen de algunos fundamentos religiosos y, en este sentido, desea recuperar el legado teológico de Locke.<sup>389</sup> No se planteó como un objetivo de la presente investigación zanjar la cuestión de la relevancia contemporánea del argumento de Locke. Abordé la teoría de Locke desde una perspectiva interpretativa. Con todo, en relación con este debate resulta pertinente llamar la atención sobre una paradoja interesante: la parte de la teoría de Locke que, a juicio de Dunn, está “muerta” –su componente cristiano– es lo que permite emparentar el pensamiento de Locke con algunas expresiones contemporáneas de la tradición liberal. Exponentes de lo que en la introducción –retomando la clasificación entre tipos de liberalismo propuesta por Gray– denominé liberalismo “revisionista”<sup>390</sup> (John Stuart Mill o Rawls, por ejemplo) no confían en la regulación espontánea de las sociedades y los mercados.

Como observa Waldron, en el *corpus* maduro de Locke, el cristianismo se expresa, fundamentalmente, bajo la forma de una teoría de la igualdad. Según Locke, Dios creó a los hombres en “un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás”.<sup>391</sup> Este postulado de la igualdad básica de los hombres no tiene el estatus de “una preferencia o una regla empírica de prudencia; tampoco el de un «dictado de la razón»”, como las leyes naturales de Hobbes. En cambio, Locke confirió a la idea de igualdad básica

el fundamento más poderoso que se le puede dar a un principio: la consideró un axioma de la teología, entendido como la verdad más importante sobre Dios y su relación con el

---

<sup>388</sup> Dunn, J., op. cit.

<sup>389</sup> Waldron, J., *God, Locke and Equality...*, p. 13.

<sup>390</sup> Cf. p. 22 de este trabajo.

<sup>391</sup> Locke, J., *ST*, §4.

mundo en lo que respecta a las implicancias sociales y políticas de su creación de la persona humana.<sup>392</sup>

Según Waldron, en la teoría de Locke esta idea de igualdad básica cumple una doble función. En primer lugar, opera como una *premisa* sobre la que se apoya toda su teoría política. En segundo lugar, funciona como “*límite teórico*” que asegura que las derivaciones que se siguen de las premisas de la teoría no se desvíen y continúen siendo plenamente consistentes con el concepto de que las criaturas racionales son iguales entre sí.<sup>393</sup>

Las dos funciones de la igualdad que Waldron detecta en la teoría de Locke se ponen de manifiesto en su abordaje de la propiedad y la caridad. En el capítulo II señalé que los derechos de propiedad y el deber de caridad comparten una misma base justificatoria: el derecho natural a los medios de preservación. Este derecho se deriva de la idea cristiana de igualdad y de la concepción de la ley natural como expresión de la voluntad divina. Los hombres son criaturas de Dios y deben subsistir por el tiempo que Dios disponga: están obligados a preservarse a sí mismos y a preservar al resto de la humanidad tanto como les sea posible.<sup>394</sup> Esto puede ser exigido porque Dios, además de haber dotado al hombre de un fuerte deseo de preservación, le dio los medios para lograr ese fin. De este modo, el deber y el derecho que tienen los hombres a autopreservarse conlleva un derecho a los medios de preservación. La manera en que Dios ordenó que este derecho sea ejercido es a través de la aplicación del trabajo a los recursos naturales que puso a disposición de los hombres. A su vez, el deber de caridad oficia como una suerte de reaseguro para que *todos* los hombres –incluidos los incapaces de apropiarse de recursos por cuenta propia–, en tanto que criaturas de Dios, tengan garantizado el acceso a los medios de preservación. Los hombres nacen iguales

---

<sup>392</sup> Waldron, J., *op. cit.*, p. 6. Cf. también Dunn, J., *The Political Thought of John Locke*, pp. 96-104.

<sup>393</sup> Waldron, J., *op. cit.*, p. 151.

<sup>394</sup> Locke, J., *ST*, §6. Cf. también Locke, J., *FT*, §42.

y, originariamente, todos tienen el mismo derecho a acceder a los medios para cumplir el mandato divino de preservarse. Esta igualdad se encarna en el derecho natural que todos tienen a los medios de preservación (la igualdad como premisa). Pero si las cosas se desvían de esta pauta y, por ejemplo, por ejercer diferentes grados de laboriosidad, algunos hombres llegan a apropiarse de mucho más de lo necesario mientras que otros no acceden siquiera a lo indispensable para mantenerse con vida, el ideal de igualdad reaparece como “límite teórico” bajo la forma del deber de caridad.

Resulta importante aclarar que, para Locke, el hecho de que la caridad sea una virtud *cristiana* no implica que no pueda ser obligatoria. Por el contrario, en *La racionalidad del cristianismo*, Locke sostiene que los filósofos tienen que ser capaces de mostrar que una virtud como la caridad es algo más que una buena idea; y que sólo los mandamientos de Cristo, el Legislador, pueden presentarla directamente como obligatoria.<sup>395</sup> Es cierto que, desde el punto de vista de Locke, no todos los mandatos de Jesús pueden o deben ser exigidos coactivamente por el Estado. El mandato cristiano más fundamental es creer en Jesucristo como el Mesías (Locke consagra la mayor parte de *La racionalidad del cristianismo* a sostener que nada más se necesita para la salvación). En la *Carta sobre la tolerancia*, Locke ofrece dos razones para sostener que ese mandato no puede ni debe exigirse por medio de la coacción: (i) la creencia no está sujeta a la voluntad (y la coerción se ejerce sobre la voluntad); (ii) lo que una persona crea (por ejemplo, que Jesús es el Mesías) no afecta el bienestar de ningún otro.<sup>396</sup> Con todo, este no parece ser el caso de la virtud cristiana de la caridad, la cual sí puede considerarse obligatoria. Cuando Locke se refiere a la diferencia entre lo que Cristo exige *creer* y lo que exige *hacer*, cita la exigencia de caridad que aparece en la parábola del juicio final (la del pastor que separa las ovejas de los cabritos) en Mateo 25:31-46 –

---

<sup>395</sup> Locke, J., *RC*, 141:6.

<sup>396</sup> Locke, J., *A Letter*, pp. 41-42.

alimentar a los hambrientos, dar bebida a los sedientos, acoger a los sin techo y visitar a los que están en prisión– como principal ejemplo de lo que estamos *obligados a hacer*, por oposición a aquello *lo que se espera que creamos*.<sup>397</sup> En la medida en que el mandato cristiano de la caridad se refiere a las *acciones* de los hombres y no a sus creencias, puede ser considerado obligatorio.

Según señala Waldron, otro argumento a favor de la idea de que la caridad, una virtud cristiana, puede ser considerada obligatoria, se encuentra en las *Cartas sobre la tolerancia* de la década de 1690. Allí, polemizando con Jonas Proast, Locke sostiene que el mero hecho de que algo moralmente bueno *pueda* ser exigido coercitivamente por el Estado no implica que *deba* serlo. Locke toma como ejemplo la mentira: “[s]i el deber del magistrado es castigar todas las ofensas a Dios; ¿por qué nunca castiga la mentira, que constituye una ofensa a Dios?”<sup>398</sup> La respuesta de Locke es que una exigencia coercitiva del Estado de no mentir no es necesaria para ninguna de sus funciones reconocidas. Esto alcanza para establecer un contraste con el principio de caridad, pues Locke está convencido de que la redistribución caritativa *es necesaria* para impedir que la desigualdad económica se convierta en desigualdad política y para que el designio divino de que los hombres se preserven máximamente pueda cumplirse.

En suma, la teoría lockeana de los derechos se encuentra firmemente asentada en el teísmo cristiano y sólo resulta completamente inteligible en el marco de la concepción lockeana de la ley natural como expresión de la voluntad divina. Los derechos naturales –emanados de la ley natural y, por tanto, de Dios– encierran las condiciones necesarias para proteger y preservar nuestras vidas. En virtud de estas leyes los hombres tienen derecho a la propiedad en sentido amplio (vida, libertad y bienes) y, en virtud de estas leyes, también tienen deberes, y sus libertades y derechos se ven

---

<sup>397</sup> Locke, J., *RC*, 127.

<sup>398</sup> Locke, J., *A Third Letter for Toleration*, in *The Works of John Locke*, London, Scientia Verlag Allen, 1823, Vol. VI, p. 295.

limitados. Porque son criaturas de Dios, los hombres libres y, porque son criaturas de Dios, no pueden alienar su libertad completa e irreversiblemente –como en el caso de un contrato de esclavitud– ni suicidarse.<sup>399</sup> Como criaturas de Dios, los hombres pueden adquirir derechos de propiedad aplicando su trabajo a los recursos naturales que Dios les legó para la preservación de sus vidas y, por ello mismo, están obligados a renunciar a una parte de lo que adquirieron si la preservación de la vida de un semejante corre peligro.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> Locke, J., *ST*, §23.

<sup>400</sup> Gray, J., *op. cit.*, pp. 30-31.

## BIBLIOGRAFÍA

- AARON, R. I., *John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- AMOR, C., “Propiedad privada y caridad: Locke versus Nozick”, en Costa, M. y Mizrahi, E. (comps.), *Teorías filosóficas de la propiedad*, Oficina de Publicaciones del CBC, Buenos Aires, 1997.
- ANDREW, E., *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- ASHCRAFT, R. (ed.), *John Locke: Critical Assesments*, New York, Routledge, 1991.
- ASHCRAFT, R., “Liberalism and the Problem of Poverty”, *Critical Review*, Vol. 6, N° 4, 1992, pp. 493-516.
- ASHCRAFT, R., *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen and Unwin, 1987.
- ASHCRAFT, R., *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- BARNSTONE, A. (ed.), *The Calvinist Roots of the Modern Era*, Hannover, University Press of New England, 1997.
- BARON, H., *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- BOYD, R., “The Calvinist Origins of Lockean Political Economy”, *History of Political Thought*, Vol. XXIII, 1, 2002, pp. 32-60.

- BROCKER, M., *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- BUCHANAN, A., "Justice and Charity", *Ethics*, N° 97, 1987, pp. 558-575.
- BUCKLE, S., *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- CAMPBELL, R. H.; SKINNER, A. S., *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982.
- COHEN, G. A., "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality: Part II", *Social Philosophy and Policy*, 3, 1986, pp. 77-96.
- COHEN, G. A., "Self-Ownership, World-Ownership, and Equality", en Lucash, F. (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1986.
- COHEN, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- COUVREUR, G., *Les Pauvres Ont-Ils Des Droits? Recherches sur Le Vol En Cas D 'extrême Nécessité Depuis La Concordia De Gratien (1140) Jusqu'a Guillaume D 'auxerre (1231)*, Analecta Gregoriana, Rome, Editrice dell'Università Gregoriana. 1961.
- COX, R. H., *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- CRANSTON, M., *John Locke. A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- DAGUERRE, M., "Entre el humanismo cívico y el liberalismo de izquierda", *Isegoría*, 33, 2006, pp. 249-261.
- DANG, A., "Fondements des politiques de la pauvreté. Notes sur "The Report on the Poor" de John Locke, *Revue Économique*, Vol. 45, N° 6, 1994, pp. 1423-1441.
- DAUNTON, M. J. (ed.), *Charity, Self-interest and Welfare in the English Past*, London, UCL Press, 1996.

- DAUNTON, M. J., *Progress and Poverty. An Economic and Social History of Britain 1700-1850*, New York, Oxford University Press, 1995.
- DUNN, J., “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Studies*, 1968, pp. 68-87.
- DUNN, J., “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke”, in  
DUNN, J., *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Oxford, Polity, 1990.
- DUNN, J., *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-1983*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- DUNN, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- DWORKIN, R., “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, 1981, pp. 283-345.
- EUCHNER, W., *Naturrecht und Politik bei Locke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- FEINBERG, J., “Duties, Rights, and Claims”, *American Philosophical Quarterly*, 3, pp. 137-144.
- FILMER, R., “Patriarcha or The Natural Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People”, en *Patriarcha and Other Writings*, editado por Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Right*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- FORDE, S., “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”, *American Journal of Political Science*, Vol. 45, N° 2, 2011, pp. 396-409.
- FOX BOURNE, H. R., *The Life of John Locke*, London, Scientia, 1969.
- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, New York, Oxford University Press, 1986.

- GOUGH, J. W., "Locke's Theory of Property", en: GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 80-103.
- GRANT, R., *John Locke's Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- GRAY, J., *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992.
- GROTIUS, H., *The Freedom of the Seas or the Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*, traducido y revisado en base al texto latino de 1633 por R. Van Deman Magoffin, editado y prologado por J. Brown Scott, New York, Oxford University Press, 1916.
- GROTIUS, H., *The Rights of War and Peace*, en tres volúmenes, editado y prologado por Richard Tuck, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- HAAKONSSSEN, K., "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory*, Vol. 13, Nº 2, 1985, pp. 239-265.
- HALLDENIUS, L.; "Locke and the Non-Arbitrary", *European Journal of Political Theory*, Vol. 2, Nº 3, 2003.
- HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- HART, H. L. A., *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- HILL, CH., "El protestantismo y el desarrollo del capitalismo", en Landes, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1972.
- HILL, CH., *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, London, Secker & Warburg, 1958.
- HILL, CH., *Puritanism and Society in the Pre-Revolutionary England*, London, Secker & Warburg, 1964.

- HIMMELFARB, G., *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, London, Faber and Faber, 1984.
- HOBBS, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Barcelona, Altaya, 1997.
- HOHFELD, W. N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven, Yale University Press, 1923.
- HONT, I. and IGNATIEFF, M., "Needs and Justice in *The Wealth of Nations*: An Introductory Essay," in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-44.
- HORNE, T., *Property Rights and Poverty. Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1990.
- HUNDERT, E. J., "The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, N° 1, 1972, pp. 3-22.
- IGNATIEFF, M., *The Needs of Strangers*, New York, Viking, 1984.
- JORDAN, W. K., *Philanthropy in England 1480-1660. A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*, London, Allen & Unwin, 1959.
- KAMEN, H., *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, London, Trinity Press, 1971.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2004.
- KELLY, P., "«All Things Richly to Enjoy»: Economics and Politics in Locke's *Two Treatises of Government*", *Political Studies*, 1988.
- KENDALL, W., *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

- KRAMER, M. H., *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- KUSCHNIR, A., “Derecho de propiedad y deber de caridad en John Locke”, en Hunziker, P. y Lerussi, N. (comps.), *Misanthropía, filantropía, apatía*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007.
- KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- LADWIG, B., *Moderne politische Theorie. Fünfzehn Vorlesungen zur Einführung*, Schwalbach/Ts., Wochenschau, 2009.
- LAMB, R.; THOMPSON, B., “The Meaning of Charity in Locke’s Political Thought”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, N° 2, 2009, pp. 229-252.
- LASKI, H. J., *El liberalismo europeo*, trad. de Victoriano Miguélez, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LASKI, H. J., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London, Thornton Butterworth, 1932.
- LOCKE, J., *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, editado y prologado por Mark Goldie, Indianapolis, Liberty Fund, 2010.
- LOCKE, J., “First Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263.
- LOCKE, J., “Second Treatise”, en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-48.
- LOCKE, J., “Some Thoughts Concerning Education”, en *The Educational Writings*, edición crítica con introducción y notas a cargo de James L. Axtell, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

LOCKE, J., “The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures”, en *The Works of John Locke in Ten Volumes. A New Edition, Corrected*, Reimpresión de la edición de 1823 de Thomas Tegg. Vol. VII, London, Scientia Verlag Aalen, 1963, pp. 1-158.

LOCKE, J., *A Third Letter for Toleration*, en *The Works of John Locke in ten Volumes. A New Edition, Corrected*, Reimpresión de la edición de 1823 de Thomas Tegg. Vol. VI, London, Scientia Verlag Aalen, 1963, pp. 139-546.

LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de C. Amor y P. Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2005.

LOCKE, J., *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, selección, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux, Madrid, Biblioteca Nueva / Minerva, 2011.

LOCKE, J., *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986.

LOCKE, J., *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

LOCKE, J., *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*, New York, Kelley, 1968.

MACLEAN, D. (ed.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa, New Jersey, Rowman & Allanheld, 1984.

MACPHERSON, C. B., “Locke on Capitalist Appropriation”, *Western Political Quarterly*, Vol. 4, N° 4, 1951, pp. 550-566.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de J. R. Capella, Madrid Trotta, 2005.

MACPHERSON, C. B., "The Social Bearing of Locke's Political Theory", *Western Political Quarterly*, 4, 1951, pp. 550-566.

MACPHERSON, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

MANDEVILLE, B., *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. de J. Ferrater Mora, comentario crítico de F. B. Kaye, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

MANENT, P., *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990.

MARX, K., *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

MARX, K., *Werke. Band 26: Theorien über den Mehrwert. Teil 1*, Berlin, Dietz Verlag, 1965.

MASON, M. G., "John Locke's Proposals for Work-House Schools", *Durham Research Review*, 4, 1962, pp. 8-16.

MENDUS, S.; HORTON, J., "Locke and Toleration", en LOCKE, J., *A Letter Concerning Toleration*, edited by John Horton and Susan Mendus, London, Routledge, 1991, pp. 1-11.

MILL, J. S., *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

MILLER, D., "Gerechtigkeit und Eigentum", *Ratio*, 1980, Heft 2, pp. 2-15.

MONSON, C. H., "Locke and his Interpreters", *Political Studies*, Vol. VI, N° 2, 1958, pp. 120-133.

MOORE, J., "Hume's Theory of Justice and Property", *Political Studies*, Vol. XXIV, N° 2, 1976, pp. 103-119.

MORRESI, S., "Releyendo al padre del liberalismo", en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 2009.

- NAGEL, T., "Libertarianism without foundations", en Nagel, T., *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994*, New York, Oxford University Press, 1995.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- OTSUKA, M., *Libertarianism Without Inequality*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- PANGLE, Th. L., *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- PARRY, G., *John Locke*, London, Allen & Unwin, 1978.
- PAUL, J. (ed.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- PLATÓN, *República*, versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- POLIN, R., "Justice in Locke's Philosophy", en Friedrich, C. L. and Chapman, J. W., (eds.), *Justice, Nomos VI*, New York, Atherton Press, 1963, pp. 262-283.
- POLIN, R., *La politique morale de John Locke*, Paris, Presses Univ. de France, 1960.
- PUFENDORF, S., *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, traducción al inglés de la edición latina de 1688 a cargo de C. H. and W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press, 1934.
- PUFENDORF, S., *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, edición a cargo de James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RAPACZYNSKI, A., "Locke's Conception of Property and the Principle of Sufficient Reason", *Journal of the History of Ideas*, 1981.

- RAPACZYNSKI, A., *Nature and Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice. Revised Edition*, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.
- RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, edición a cargo de Samuel Freeman, Barcelona, Paidós, 2009.
- RAWLS, J., *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- RINESI, E., “*Who shall be judge [sic]? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia*”, en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 2009.
- ROBBINS, C., *The Eighteenth Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- ROUSSEAU, J. J., *Emilio, o de la educación*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998.
- RYAN, A., “Liberalism”, en Goodin, R. E.; Pettit, P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1995.
- RYAN, A., “Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie”, *Political Studies* 13, N° 2, 1965, pp. 219-30.
- RYAN, A., *Property*, Milton Keynes, Open University Press, 1987.
- RYAN, A., *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- SALTER, J., ‘Hugo Grotius: Property and Consent’, *Political Theory*, Vol. 29, N° 4, 2001, pp. 537–55.
- SALTER, J., “Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity”, *History of Political Thought*, Vol. XXVI, N° 2, 2005, pp. 284-302.

- SAMUELSSON, K., *Religion and Economic Action*, Stockholm, Svenska Bokförlaget, 1961.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SAUTER, J., *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts: Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre*, Wien, Springer, 1932.
- SCANLON, T., "Nozick on Rights, Liberty, and Property", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1976, pp. 3-25.
- SCHLATTER, R., *Private Property: the History of an Idea*, Rutgers University Press, 1951.
- SCHNEIDER, W., *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim and New York, Georg Olms, 1971.
- SCHWARZENBACH, S., "Locke's Two Conceptions of Property", *Social Theory and Practice*, 1988.
- SEIDLER, M., *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: the 1678 Latin edition and English translation*, traducción, notas e introducción de Michael Seidler, Lewiston, Mellen, 1990.
- SELIGER, M., "Locke's Natural Law and the Foundations of Politics", *Journal of the History of Ideas*, 1963.
- SELIGER, M., *The Liberal Politics of John Locke*, London, Allen and Unwin, 1968.
- SHEASGREEN, W. J. "John Locke and the Charity School Movement", *History of Education*, N° 15, pp. 63-79, 1986.
- SIMMONS, J., *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

- SIMMONS, J., “Inalienable Rights and Locke’s Treatises”, *Philosophy and Public Affairs*, 20, pp. 311-349.
- SKINNER, Q., “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, 2000, pp. 149-191.
- SLACK, P., *The English Poor Law: 1531 - 1782*, Oxford, Macmillan, 1990.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- SREENIVASAN, G., *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press, 1995.
- STEINER, H., “The Natural Right to the Means of Production”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 27, N° 1, 1977, pp. 41-49.
- STEINER, H., *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994.
- STEPHEN, L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, New York, Harbinger, 1962.
- STRAUSS, L., “Natural Right and the *The Review of Politics*, Vol. 12, N° 4, 1950, pp. 422-442.
- STRAUSS, L., “On Locke’s Doctrine of Natural Law”, *The Philosophical Review*, Vol. 61, N° 4, 1952, pp. 475-502.
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe – Illinois, The Free Press, 1952.
- STRAUSS, L.; CROUSEY, J. (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

TARCOV, N., "A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism", en: *Liberalism Reconsidered*, MACLEAN, D. and MILLS TOTOWA, C. (eds.), New Jersey, Rowman & Allanheld, 1983.

TARCOV, N., *Locke's Education for Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, New York, Penguin Books, 1947.

TAWNEY, R. H., *The Acquisitive Society*, London, Bell, 1952.

TAYLOR, C., *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 2001.

THOMSON, J. J., "Property Acquisition", *Journal of Philosophy*, 73, 1976, pp. 653-664.

TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150 – 1625*, Michigan, William B. Eerdmans Publ., 2005.

TODD, M. F., *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

TROELTSCH, E., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München und Berlin, Verlag von R. Oldenburg, 1924.

TUCK, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

TULLY, J., *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

- TULLY, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- VALLENTYNE, P.; STEINER, H. (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*, New York, Palgrave, 2000.
- VAN PARIJS, P., *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- VAUGHN, K. I., *John Locke: Economist and Social Scientist*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- VON LEYDEN, W., "Introduction", en *John Locke, Essays on the Law of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1954, pp. 1-92.
- WALDRON, J., "Enough and as Good Left for Others", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, N° 117, 1979, pp. 319-328.
- WALDRON, J., "Welfare and the images of charity", en *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 225-249.
- WALDRON, J., *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- WALDRON, J., *The Right to Private Property*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- WALDRON, J., *Theories of Rights*, New York, Oxford University Press, 1984.
- WALZER, M., *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz, 2008.
- WEBB, S. and B., *English Poor Law History. Part 1: The Old Poor Law*, London, Frank Cass & Co., 1963.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1979.

WINFREY, J. C., "Charity versus Justice in Locke's Theory of Justice", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, N° 3, 1981, pp. 423-438.

WOLFF, J., *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Cambridge, Basil Blackwell, 1991.

YOLTON, J. W., *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

ZUCKERT, M., *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.