

PROPIEDAD LOCKEANA, POBREZA EXTREMA Y CARIDAD

JULIANA UDI

Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires (Argentina)

I. EL DEBER DE CARIDAD: CONTEXTO DE ENUNCIACIÓN.—II. CONTENIDO Y ESTATUS DEONTICO DEL DEBER DE CARIDAD.—III. EL FUNDAMENTO DEL DEBER DE CARIDAD: EL DERECHO A LOS MEDIOS DE PRESERVACIÓN.—IV. PROPIEDAD PRIVADA Y POBREZA EXTREMA: EL DEBATE FILOSÓFICO EN EL SIGLO XVII.—V. LA CARIDAD EN EL «ENSAYO SOBRE LA LEY DE POBRES».—VI. CONCLUSIÓN: CARIDAD LOCKEANA, DERECHOS DE PROPIEDAD Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA.—VII. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

El presente trabajo explora una nueva clave de interpretación de la teoría de la propiedad de Locke: el deber de caridad. En primer término, se explicitan sus exigencias y su estatus deontico, y se reconstruye su basamento justificatorio. Este análisis se ve complementado con el examen de un escrito de 1697 en el que Locke hace una propuesta para reformar la Ley de Pobres entonces vigente. El examen de la caridad lockeana permite concluir que el deber de caridad no constituye una amenaza para los derechos de propiedad privada, pero que sí conduce a convalidar cierto esquema redistributivo mínimo.

Palabras clave: Locke; propiedad privada; pobreza; caridad; justicia distributiva.

ABSTRACT

This paper explores the duty of charity as a new interpretation key for the lockean theory of property. First, I explicit its demands, deontic status, and theological and

philosophical foundations. This analysis is complemented by a consideration of a brief essay of 1697, in which Locke proposed a reform of the elizabethan English Poor Law. As a result of this examination I conclude that even though the duty of charity does not compromise any property rights, it presupposes a minimal core of redistributive justice.

Key words: Locke; private property; poverty; charity; distributive justice.

La teoría de los derechos de propiedad de John Locke ocupa un lugar central en el pensamiento político occidental. Las interpretaciones y reapropiaciones contemporáneas de dicha teoría para el debate sobre la justicia distributiva son numerosas y abarcan un espectro amplio que va desde el igualitarismo más radical hasta el rechazo más absoluto de la redistribución. En el marco de ese debate fueron las exigencias lockeanas de no desperdiciar y dejar «suficiente y tan bueno» para los demás las que captaron la atención de la mayor parte de los especialistas (1). Robert Nozick, uno de los filósofos neolockeanos más destacados, se abocó principalmente a analizar y especificar mejor la condición postulada por Locke, que exige que los apropiadores dejen suficiente y tan bueno para los demás, condición que debilitó y denominó «estipulación lockeana» (2). Algo similar hizo posteriormente David Gauthier (3). También Crawford Macpherson había centrado su clásica interpretación de Locke como ideólogo de la burguesía inglesa del siglo XVII en un examen de las dos limitaciones —mostrando cómo Locke las postula para luego «superarlas», astuta y tramposamente, mediante la introducción del dinero (4). Y otro tanto hicieron, mucho más recientemente, Gopal Sreenivasan (5) y John Simmons (6), cuyas lecturas de la teoría de la propiedad de Locke también descansan, fundamentalmente, sobre una reinterpretación de las limitaciones.

El deber lockeano de caridad, en cambio, ha permanecido como un tema apenas tratado. En su libro sobre los fundamentos cristianos del pensamien-

(1) Me refiero aquí a las exigencias que Locke introduce en los parágrafos 31 y 27 del *Segundo tratado* respectivamente.

(2) NOZICK (1988): 179-183. Nozick interpreta el mandato lockeano de dejar suficiente y tan bueno para los otros en el sentido debilitado de «no empeorar a los demás», donde esto significa compensarlos suficientemente por el acto de apropiación realizado.

(3) GAUTHIER (1986): 194-237.

(4) MACPHERSON (1962).

(5) SREENIVASAN (1995).

(6) SIMMONS (1992).

to de Locke, Jeremy Waldron se refiere al principio de caridad como «una condición mucho más fundamental» que las limitaciones de suficiencia y no-desperdicio y asevera que, si se lo pondera adecuadamente, cambia por completo la complejidad global de su teoría (7). Sin embargo, no extrae esas conclusiones que, según dice, se podrían extraer del análisis de ese principio. Simmons, por su parte, dedica a la caridad un brevísimo apartado del último capítulo de su libro sobre la teoría de los derechos de Locke y al menos programáticamente se permite desafiar «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 (8). Sin embargo, tampoco desarrolla la cuestión. En el presente trabajo me propongo demostrar de qué modo el deber de caridad lockeano contribuye a tomar posición en el debate acerca de las implicaciones distributivas de su teoría de la propiedad. Concluiré que el deber de caridad no constituye una amenaza para los derechos de propiedad privada, pero que sí conduce a convalidar cierto esquema redistributivo mínimo.

En los primeros apartados analizo el deber de caridad tal como es formulado en el *Primer tratado*. En el apartado (i) repongo su contexto de enunciación, en el (ii) explico sus exigencias, sus beneficiarios y su estatus deóntico, y en el (iii) reconstruyo su basamento justificatorio. En el apartado (iv) contextualizo brevemente el tratamiento lockeano de la caridad en el marco de las discusiones, mantenidas a lo largo del siglo xvii, sobre la propiedad *vis à vis* la necesidad. En el (v), me concentro en un escrito de Locke poco frecuentado a partir del cual, según entiendo, podemos hacernos una idea suficientemente concreta del correlato jurídico-político del deber de caridad que en el *Primer tratado* Locke postula como un imperativo moral. Por último, en las conclusiones, evalúo los alcances y límites de la redistribución implicada en el principio lockeano de caridad.

I. EL DEBER DE CARIDAD: CONTEXTO DE ENUNCIACIÓN

La formulación más explícita del deber lockeano de caridad aparece en un pasaje del capítulo cuarto del *Primer tratado*:

(7) WALDRON (2002): 177.

(8) SIMMONS (1992): 327- 336. Los autores a quienes desafía Simmons, defensores de la tesis de que Locke no otorga importancia a los derechos y deberes relativos a la caridad, son STRAUSS (1963): 236-39, 242-44; MACPHERSON (1962): 221; COX (1960): 170-171; ANDREW (1988): 56-65; PANGLE (1988): 143-44, 161, 306-7; y COHEN (2005): 165-194.

«...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. (...) 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» (9).

El contexto en el que se formula es una conocida polémica. En el pasaje citado, Locke desarrolla su segundo argumento en contra de la teoría política de Robert Filmer, según la cual en el punto cero de la secuencia histórico-ideal de apropiación privada de la tierra, sus criaturas y frutos, habría que ubicar la donación *total* que Dios hizo *exclusivamente* a Adán. De acuerdo con Filmer, en virtud de esta donación Adán sería propietario exclusivo de todas las criaturas de la tierra, incluido el resto de los hombres, sobre los que tendría un dominio absoluto, esto es, un poder de vida y de muerte (10). De la interpretación de Filmer se siguen, pues, dos conclusiones que Locke quiere rechazar. En primer lugar, que el poder de un rey sobre sus súbditos tiene un origen divino. En segundo lugar, que —en tanto que prolongación del poder de Adán sobre sus descendientes— equivale, en lo esencial, 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 radica en proponer una interpretación diferente del Génesis. Para Locke, la bendición divina habría otorgado a Adán un dominio sobre las criaturas inferiores pero no sobre los otros hombres y dicho dominio, a su vez, le habría sido dado en común con el resto de la humanidad, no exclusivamente. El segundo argumento —en cuyo contexto aparece formulado el deber de caridad— adopta la forma de una reducción al absurdo. Por ende, Locke parte de suponer lo que quiere refutar, a saber, que Dios le dio a Adán dominio sobre todo el mundo. Pero esto conduce a un absurdo. Dios ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, con lo cual Él, cuyo 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

(9) LOCKE (2008): 170. La traducción de todos los pasajes del *First Treatise* de Locke es propia.

(10) FILMER (2004): 7.

obedecen su voluntad y no reconocen su soberanía»(11). La conclusión es que un *statu quo* inicial de propiedad común en el cual ningún individuo tiene derechos exclusivos sobre alguna parte del acervo común y todos poseen derechos inclusivos de uso, sería mucho más coherente con el designio divino. Situar la formulación del deber de caridad en el marco de la polémica de Locke con Filmer destaca la importancia que tiene este deber, en tanto que lo hace aparecer como una exigencia que no podría ser desconocida *ni siquiera* por quien detentara el más absoluto de los poderes. Incluso si Dios le hubiera dado a Adán todo el mundo, igual sería injusto que éste 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 retener asistencia caritativa, sino que ni siquiera tiene derecho a ofrecer su ayuda bajo ciertas condiciones, como la sujeción política. Cabe destacar, además, el hecho de que Locke se explyara considerablemente sobre el tema, presentando 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 conferidos 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 necesitado un título sobre el excedente de bienes de otro, cuyas necesidades básicas se encuentran satisfechas.

II. CONTENIDO Y ESTATUS DEONTICO DEL DEBER DE CARIDAD

Solemos concebir a la caridad como una práctica supererogatoria, esto es, situada más allá del orden de lo obligatorio. Pero aun cuando la entendemos como un deber, pensamos 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. También lo consideramos un deber (4) positivo, esto es, uno que no sólo exige abstenerse de realizar ciertas acciones, sino que demanda la realización de actos positivos (12). Sin embargo, lo que afirma Locke en el parágrafo 42 del

(11) LOCKE (2008): 170.

(12) BUCHANAN (1987): 558.

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 sí implica un derecho correlativo. Lo dice claramente: «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» (13). Se trataría, entonces, de un «*claim right*» en el sentido restringido especificado por Wesley Hohfeld: otros tienen un deber correlativo de permitir que el titular del derecho pueda ejercerlo (14).

Locke tampoco presenta al deber de caridad como un deber imperfecto, esto es, completamente indeterminado con respecto a los beneficiarios, y al monto y la índole de la asistencia que exige. Esto resulta especialmente significativo si se tiene en cuenta que, por lo general, el carácter imperfecto de los deberes de caridad (*vis á vis* los deberes de justicia), ha constituido una de las principales razones aducidas para considerarlos como deberes que no pueden ser exigidos por medio de la coacción. Por lo general se sostiene que la indeterminación de los deberes imperfectos conlleva la posibilidad de que los intentos por exigirlos coactivamente deriven con facilidad en abusos y arbitrariedades (15). ¿Quiénes son los beneficiarios del deber de caridad de Locke y a quiénes obliga? ¿Cuánta ayuda demanda y de qué tipo? De acuerdo con el pasaje citado, el deber de caridad obliga a todos los propietarios de algún tipo de excedente. En cuanto al aspecto cuantitativo, el deber de caridad les exige ceder todo sólo una mínima porción de su excedente, a saber, la mínima indispensable para que otros hombres no mueran de hambre. Los beneficiarios deben ser personas que, en primer lugar, se encuentren atravesando una situación de necesidad tal, que ponga en peligro su subsistencia. A este requisito Locke añade la condición adicional de que la persona necesitada «carezca de medios para subsistir de otra manera», esto es, que esté imposibilitada para 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 hacernos pensar en el 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

(13) LOCKE (2008): 170. (Énfasis añadido.)

(14) Cf. HOHFELD (1923): 38.

(15) De la cuestión de si la caridad lockeana es o no exigible por medio de la coacción me ocuparé en el apartado siguiente.

ley fundamental de la naturaleza, de la que emanan en definitiva todos los derechos y deberes naturales, y que comprende dos preceptos jerarquizados lexicalmente: maximizar la propia preservación y, cuando esto esté garantizado, maximizar la de la humanidad en su conjunto (16). Al referirse a este segundo deber que recae sobre todo ser racional, 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*» (17).

En esta línea, podría pensarse que el deber de caridad —que se basa en lo mandado por la ley natural fundamental— sólo exige a un individuo no 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]*» (18). Esto se ve reafirmado en el séptimo de los «Ensayos sobre la ley natural» titulado «¿Es perpetua y universal la fuerza obligatoria de la ley natural? Sí», donde se afirma que el deber de caridad lockeano implica la *realización* de un «acto exterior» [*outward performance*] como es «la provisión de alimento a los que sufren hambre» (19).

III. EL FUNDAMENTO DEL DEBER DE CARIDAD: EL DERECHO A LOS MEDIOS DE PRESERVACIÓN

¿En qué se fundan el deber y el derecho a la caridad? Identificar el fundamento del deber de caridad no sólo reviste un interés teórico intrínseco. Permite, además, apoyar la idea de que éste, lejos de significar una amenaza para la propiedad privada, constituye su complemento necesario. Como veremos, los derechos de propiedad y el deber de caridad comparten una

(16) 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 (2003): 36-40.

(17) LOCKE (2005): 20-21. (Énfasis añadido.)

(18) LOCKE (2008): 170. (Énfasis añadido.)

(19) LOCKE (2004a): 123.

misma base justificatoria: el derecho natural, reconocido por Locke, 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 para su fundamentación filosófica de los derechos de propiedad privada es uno de comunidad de bienes. La «propiedad» sobre objetos de que son capaces las criaturas humanas (*vis à vis* la propiedad divina o propiedad *strictu sensu*) consiste en la libertad de usar esos objetos para satisfacer sus necesidades. Y esta libertad primigenia de uso no es un derecho exclusivo, es decir, un derecho que un hombre pudiera 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, creador omnipotente e infinitamente sabio, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen (20). Si todo esto puede ser exigido es porque Dios, habiendo dotado al hombre de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin:

«...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...» (21).

Ahora bien, ¿cómo interpretar este derecho a los medios de preservación del que gozan todos los hombres como corolario de la ley natural fundamental? Es evidente que, bajo cualquier interpretación, el derecho a los medios de subsistencia tiene que implicar, *en última instancia*, un derecho a *consumir* ciertos recursos de primera necesidad; de otro modo, no cumpliría con su propósito de garantizar la preservación de la humanidad. Sin embargo, la interpretación tradicional sostiene que el derecho a los medios de preservación directamente *se identifica* con este derecho de consumo. Existirían, desde esta óptica, tres caminos paralelos para actualizar el derecho a los medios de preservación: el trabajo, la caridad y la herencia (22). Esta lectura se torna especialmente evidente en los análisis del tratamiento lockeano de la caridad. La conclusión derivada de la mayoría de ellos es que, de acuerdo con Locke, la necesidad es suficiente para actualizar este derecho de consumo que sería el derecho a los medios de preservación; que todo aquel que carezca de las

(20) LOCKE (2005): 20. Cf. también LOCKE (2008): 297.

(21) LOCKE (2005): 43. (Énfasis añadido.) Cf. también LOCKE (2005): 31.

(22) TULLY (2006): 131.

cosas que la naturaleza provee para la subsistencia, tiene derecho a que se le provean (23). Una conclusión que se extrae de esta interpretación tradicional es que el derecho que cada uno tiene a consumir comida y bebida en cantidades de subsistencia es completamente independiente del propio trabajo, y esto sí 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» (24). Como base para esta inferencia, Ashcraft invoca un pasaje extraído de la propuesta de Locke para reformar la ley de pobres, propuesta que analizaré en detalle en el capítulo siguiente: «Todos deben disponer de alimento, bebida, vestido y cobijo (...) trabajen o no» (25).

Pero 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 lo necesario para su preservación *también* cuando, no importa por qué, no trabajan. 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 los recursos naturales comunes necesarios para producir lo indispensable para vivir. Todo esto no implica negar que la caridad y la herencia también generen títulos sobre los medios de preservación. Pero, en contra de lo que afirma la interpretación tradicional, no constituyen alternativas *a la par que* el trabajo. La caridad y la herencia sólo son vías operativas cuando un hombre es incapaz de trabajar (26). La caridad no es

(23) Cf. SREENIVASAN (1995): 41.

(24) ASHCRAFT (1987): 127.

(25) LOCKE (2004b): 189.

(26) 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.

debida, pues, en virtud de la necesidad *per se*, sino en virtud de la necesidad generada por una incapacidad para trabajar.

IV. PROPIEDAD PRIVADA Y POBREZA EXTREMA: EL DEBATE FILOSÓFICO EN EL SIGLO XVII

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 acarreó disputas por el control de las colonias y las rutas comerciales y con ello suscitó diversas cuestiones teóricas relacionadas con la propiedad. ¿Tenían las potencias europeas expansionistas derecho a reclamar la propiedad exclusiva de los diferentes mares? ¿De qué modo justificar que las naciones más desarrolladas se apropiaran de tierras ya habitadas por pueblos menos desarrollados? ¿Cómo es que los habitantes nativos de las tierras conquistadas podían llegar a convertirse en propiedad (esclavos) de los europeos? Un segundo 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 absoluta, y los *tories*, sus defensores: ambos bandos se acusaban mutuamente de no poder proveer una defensa sólida de la propiedad y la desigualdad. 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*, que postulaban una igualdad originaria natural de los hombres(27). Un tercer aspecto que estimuló el debate en torno de la propiedad privada fue el crecimiento inusitado de la pobreza, la desocupación y el vagabundeo, incremento que tuvo lugar como resultado de cambios económicos y demográficos. Aunque la pobreza no era un fenómeno nuevo, a comienzos del siglo XVII sus contemporáneos pusieron especial atención en ella(28). Así lo demuestran los escritos que empezaron a hacerse frecuentes en ese entonces, en los que se procuraba dar una explicación para el flagelo de la pobreza masiva y se proponían diferentes medidas para paliar el problema(29). ¿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 se hallan en posesión de un excedente (que posiblemente merezcan y hayan obtenido por vías legítimas)

(27) HORNE (1990): 9.

(28) KAMEN (1971): 386. Cf. también JORDAN (1959): 54.

(29) KAMEN (1971): 404.

para transferirlos a aquellos que los requieren de manera imperiosa? Todos interrogantes que ligan el problema de la pobreza con las indagaciones filosóficas sobre los alcances y límites de los derechos de propiedad.

El debate convocó a intelectuales de diversas disciplinas y filiación ideológica: ensayistas, filósofos y economistas; paternalistas, radicales y liberales. Algunas décadas después de la publicación de la obra capital de Hugo Grocio, *The Rights of War and Peace*, donde quedan sentados los términos en que tendría lugar el debate durante todo el siglo xvii, otros autores—John Selden, Samuel Pufendorf, James Tyrrell, Locke—publicaron escritos donde abordan, dentro del marco teórico común de los derechos naturales, la cuestión de la fundamentación de los derechos de propiedad. Pese a las diferencias de sus concepciones, todos buscaban 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. Todos aceptaban la legitimidad de los derechos de propiedad privada sobre la tierra y, más concretamente, de la distribución de la propiedad imperante en su sociedad. En general su propósito era 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 tenían que ver, mayoritariamente, con que cada uno de ellos consideraba que la defensa del *statu quo* que hacían los otros era más débil que la que ellos mismos proponían (30). Sin embargo, la imagen de estos autores como «teóricos de los derechos de propiedad» muchas veces opaca el hecho de que también se abocaron a justificar derechos de subsistencia. Aunque la tradición en cuestión defendía los derechos exclusivos de propiedad como consistentes con (e incluso exigidos por) la ley natural, también insistió en que todos los individuos tienen un derecho, al menos bajo ciertas circunstancias, al uso de los recursos necesarios para su subsistencia y bienestar. Procuraban dar cuenta de dos aspectos de los derechos de propiedad que, desde su óptica, se hallaban necesariamente interconectados: (i) el derecho a excluir, en ciertas circunstancias, a otros del control y uso de ciertos recursos; (ii) el derecho a que, en otras circunstancias, se nos incluya en el uso de los recursos necesarios para nuestra subsistencia. Así, las discusiones en torno del significado apropiado de los derechos de propiedad eran discusiones acerca del equilibrio o la proporción que debía existir entre los aspectos excluyente e inclusivo ya comprendidos en dichos derechos. Esto se vio plasmado en la justificación que desarrollaron estos autores de un «derecho de necesidad» [*right of necessity*], cuyas

(30) HORNE (1990): 10.

exigencias entran en vigencia toda vez que se produce una situación de necesidad extrema.

V. LA CARIDAD EN EL «ENSAYO SOBRE LA LEY DE POBRES»

Aunque Locke no tematizó —no con ese nombre, como sí lo hicieron Grocio o Pufendorf— (31) un «derecho de necesidad», sí se hizo eco de esta discusión. ¿Qué sucede con el derecho originario de acceso a los medios de preservación una vez que los hombres, en el contexto de una economía monetizada (32), comienzan a aplicar su trabajo a esos recursos para apropiárselos de un modo que sí excluye al resto? (33). La hipótesis que quiero defender es que ese derecho persiste bajo la forma del deber de caridad y constituye el fundamento para justificar una redistribución mínima de recursos de primera necesidad. Esto podrá apreciarse mejor al cabo del presente apartado. El mismo está dedicado a un escrito de Locke muy poco frecuentado en el que prácticamente no aparece la palabra «caridad»: «A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor» (34). Sin embargo, las palabras empleadas por Locke no deberían interesarnos tanto como sus ideas y, según entiendo, en ese texto nos enfrentamos nada menos que con el correlato jurídico-político del deber de caridad que en el *Primer tratado* aparecía postulado como un imperativo moral.

Aunque, como se dijo más arriba, para ese entonces la pobreza no era en absoluto una novedad, a comienzos del siglo xvii sus contemporáneos le prestaron la debida atención. Así lo demuestran los escritos que empezaron a aparecer en ese período, 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. Estas sugerencias no provenían sólo de filósofos y religiosos: de esta época datan también 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*). Durante la década de 1690 fueron recurrentes los debates parlamentarios para introducir reformas

(31) BUCKLE (1991).

(32) Economía en la que es posible apropiarse de más de lo que uno puede consumir sin desperdicio.

(33) Locke parte del supuesto de que lo común sólo puede servir a la preservación si es apropiado: dado que el acto de consumo es privado, su materialización requiere de una apropiación igualmente privada. Cf. LOCKE (2005): 44-45.

(34) Para abreviar, de aquí en adelante me referiré a este escrito como «Report».

en estas leyes. Como *comissioner* del *Board of Trade*, Locke intervino en este debate haciendo pública una propuesta. El punto de partida de Locke en su escrito 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 (35). Paradójicamente Locke, filósofo empirista, no alcanzó 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, apeló a los prejuicios sociales y las doctrinas religiosas circulantes en la Inglaterra de su tiempo (36). Ante todo 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. Esto último se ve reflejado en los términos que Locke emplea repetidamente para descalificar a los pobres, como «zánganos» [*drones*] (37) y «vagos» [*people in idleness*] (38). Partiendo de la premisa fáctica de la abundancia de recursos, Locke concluye que nadie puede aducir ser pobre a causa de la escasez global de recursos o de fuentes de trabajo (39). En otras palabras, Locke parte del supuesto de que la sociedad es y será siempre lo suficientemente productiva como para que a los hombres (y mujeres y niños) nunca les falte empleo y, consiguientemente, medios de subsistencia, mientras quieran trabajar y sean aptos para ello. No es la guerra, 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 pobreza. De acuerdo con Locke, ocurre todo lo contrario: debidamente limitada, la propiedad privada de la tierra beneficia a todos (40). Para ilustrar esta idea, Locke establece una provocadora comparación 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, 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.

Descartadas entonces la guerra, la escasez global (de recursos y/o trabajo) y la propiedad privada como posibles causantes de la pobreza, para Locke los

(35) LOCKE (2004b): 183.

(36) Me refiero aquí a la impronta puritana que evidencia el diagnóstico que hace Locke en el *Report*. Cf. DUNN (1969): 259.

(37) LOCKE (2004b): 184; 189.

(38) LOCKE (2004b): 185; 187; 190; 192; 222.

(39) LOCKE (2004b): 184.

(40) LOCKE (2005): § 40-46.

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, considerada por Locke como una lamentable muestra del «relajamiento de la disciplina y las costumbres» en los sectores populares (41). En tal sentido, una precondition de toda política asistencialista eficiente es, pues, una cuidadosa discriminación al interior de la masa de pobres que reclama ayuda. Al comienzo del *Report*, Locke destaca la importancia de distinguirlos en tres grupos (42):

(1) el conformado por aquéllos que, debido a incapacidades físicas y/o psíquicas severas, están totalmente imposibilitados para trabajar;

(2) el integrado por aquéllos parcialmente capacitados para trabajar;

(3) el conformado por aquéllos que están completamente capacitados para trabajar. En el interior de este tercer grupo, pueden distinguirse, a su vez, dos subgrupos:

(3a) el de aquéllos que poseen familias numerosas con muchos niños a los que no pueden mantener con su propio trabajo (43);

(3b) el de aquéllos 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. La pauta para trazar la distinción al interior del tercer subgrupo —el de aquéllos que pudiendo trabajar y subvenir a sus necesidades, no lo hacen y viven de la mendicidad o del robo— es, en cambio, el motivo o la excusa 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 al momento de escribir el *Report*, Locke propone dos sistemas complementarios de institucionalización del deber moral de caridad. Por un lado, considera que aquellos individuos totalmente incapaces de trabajar (y, por este motivo, totalmente incapaces de preservarse a sí mismos), merecen la asistencia caritativa de sus congéneres instrumentada o regulada a partir del aparato del Estado. Me referiré a esta forma mínima

(41) LOCKE (2004b): 184.

(42) LOCKE (2004b): 184.

(43) Lo que tienen en común las personas ubicadas en los grupos (2) y (3a) es que no pueden satisfacer todas sus necesidades. 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 pero tienen necesidades particularmente cuantiosas a causa del tamaño de su grupo familiar.

de redistribución convalidada por Locke con el nombre de «caridad caritativa». La denominación, deliberadamente redundante, pretende establecer un contraste con la otra forma de asistencia propuesta por Locke, a saber, la que tiene por objeto a aquellas personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y que, sin embargo, no lo hacen. Empleando una expresión deliberadamente contradictoria, llamaré a esta forma de asistencia como «caridad no caritativa» (44). Quizás el lector se sienta inclinado a pensar que sólo la «caridad caritativa» merece el nombre de caridad, mientras que el conjunto de medidas que describo como «caridad no caritativa» no constituye una posible forma de institucionalización del deber moral de caridad sino un sistema destinado a reducir críticamente el universo de beneficiarios de la misma. Sin embargo, como advierte Christopher Hill en «El protestantismo y el desarrollo del capitalismo», en los siglos XVI y XVII la palabra «caridad» exhibía esa ambigüedad 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» (45).

Esta amplitud de significado, presupuesto compartido de una época, 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...» (46).

El universo de beneficiarios legítimos de la «caridad caritativa» está integrado por aquéllos que no pueden trabajar en absoluto. El de los prestatarios, comprende a todos aquéllos que se encuentren en posesión de algún tipo de excedente. ¿En qué consiste esta forma de asistencia y cómo se financia? Es preciso distinguir aquí dos circuitos complementarios: la caridad pública, instrumentada por el Estado, y la caridad privada, librada a la voluntad de

(44) Debo las expresiones «caridad caritativa» y «caridad no caritativa» a Claudio O. Amor (en conversación).

(45) HILL (1972): 67.

(46) LOCKE (2004b): 189.

los particulares aunque regulada por el Estado. Para financiar la «caridad caritativa» pública Locke está de acuerdo con la recaudación descentralizada de un impuesto destinado a tal fin, algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando él escribe el *Report*. También está de acuerdo con la subsistencia paralela de un circuito de caridad privada. Supuestamente, de funcionar la caridad estatal de manera eficiente, no sería necesaria otra forma de asistencia. ¿Por qué Locke 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? De seguro sería inadmisibile 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 fuera considerado como una suerte de reaseguro previendo la existencia de eventuales fallos en el sistema de asistencia social del Estado. Sea cual fuere el motivo, lo cierto es que Locke, además de proponer la recaudación de un impuesto destinado a financiar la asistencia estatal de los pobres, insiste en la necesidad de permitir la práctica de la mendicidad y poner en marcha una estricta regulación de la misma. 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 jurisdicción serán castigados de un modo tan duro como aquéllos que mendiguen sin necesidad de hacerlo (y, por ende, sin estar autorizados) (47). La idea de descentralización que apoya Locke, esto es, la de instrumentar esta asistencia a través de las unidades jurisdiccionales más elementales —las así llamadas «parroquias», ahora seculares—, se funda en varios motivos. Primero, la convicción de que nadie mejor que los habitantes y las autoridades locales para conocer las necesidades reales de los lugareños. Segundo, la suposición de que nadie mejor que ellos para conocer las posibilidades de prestar ayuda de los propietarios locales. Tercero, la idea de que la exigencia de obtener un permiso local para pedir limosna garantizaría que quienes practiquen la mendicidad sean, en efecto, personas que están incapacitadas para el trabajo (con lo que se minimizaría la carga que recae sobre los propietarios de excedentes). Cuarto, la intención de que, con la penalización de la práctica de la mendicidad realizada fuera de la pa-

(47) 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 que fueran hallados pidiendo limosna fuera de los límites de la parroquia de pertenencia, recibirían «fuertes azotes». LOCKE (2004b): 186-187.

roquia de origen, esa carga se repartiría del modo más equilibrado posible entre los prestatarios de la asistencia (ninguna parroquia estaría mucho más exigida que otra).

La explicación del sistema que hemos dado en llamar «caridad no caritativa» ocupa la mayor parte del *Report* de Locke. El mismo comprende, a su vez, dos subsistemas complementarios: (i) un sistema de trabajo forzado(48) y (ii) un sistema «educativo». Los beneficiarios de la «caridad no caritativa» son aquellos individuos 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. Así como la laboriosidad es, a ojos de Locke, una de las virtudes más preciadas, la holgazanería es uno de los peores vicios y la forma prevista por Locke para desterrar este vicio es una combinación de castigo físico, multas en dinero, trabajo forzado y educación técnica y moral. Un primer paso a seguir es la ejecución efectiva de las leyes contra el vagabundo (ya vigentes pero no aplicadas en los hechos), y la clausura de las tabernas y otros centros de ocio(49). Locke propone, además, una serie de medidas adicionales. Los hombres física y psíquicamente sanos en edad de trabajar detenidos (por un oficial de su parroquia o por cualquier habitante particular de la misma) por mendigar sin permiso (50), deberán ser llevados 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 de las «casas de corrección» (*houses of correction*) para realizar allí trabajo forzado a cambio de un salario de subsistencia(51). Los ancianos y las mujeres, fuerza de trabajo menos productiva pero igualmente desaprovechada, también serán obligados a trabajar en la medida de sus posibilidades. Asimismo, los niños de entre 3 y 14 años que mendiguen por las calles, serán confinados en escuelas de oficios (*working schools*), donde se los forzarán a trabajar de la mañana a la noche. Locke cree que criar y emplear a los niños pobres en dichos establecimientos comunes tiene varias ventajas. En primer lugar, al dedicarse los niños a actividades productivas (como la manufactura textil, por ejemplo), cubren ellos mismos una parte de los costes de su manutención. Por otra parte, resulta más rendidor y más seguro destinar fondos directamente a la

(48) Como se verá más adelante, llegado el caso, éste también podría implicar un sistema de contratación compulsiva de mano de obra.

(49) LOCKE (2004b): 184.

(50) En edad de trabajar plenamente están, para Locke, los individuos mayores de 14 y menores de 50 años de edad.

(51) LOCKE (2004b): 185-186.

crianza de los niños en dichos establecimientos que hacerlo indirectamente, esto es, otorgando ese dinero a sus padres para que se ocupen de ellos. Además, de este modo, se puede inculcar a los niños «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 las líneas generales de lo que sería la buena educación de los hijos de padres burgueses (la educación de los futuros *gentlemen*), insiste sobre la idea de que la educación moral tiene prioridad sobre la mera instrucción (52). Pero, más allá de este elemento común, lo cierto es que Locke aplica un doble estándar a la hora de describir en qué consiste una buena educación, discriminando entre lo que es la buena educación de los niños ricos y la de los pobres. Mientras que la primera debe tener lugar en el ámbito doméstico, dejar espacio para el ocio y nunca para el castigo físico (53), la segunda 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.

Especialmente interesante resulta lo previsto por la caridad no caritativa de Locke para el caso de aquellos individuos que no trabajan —aunque son aptos para hacerlo— *bajo el falso pretexto de no conseguir empleo*. Los no apropiadores que se encuentren capacitados para trabajar, no serán 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 aún, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad) (54) por el que el desocupado debe «sufrir»

(52) LOCKE (1986): 236.

(53) Sobre el rechazo del castigo físico en el marco de la educación burguesa, véase LOCKE (1986): 105-120.

(54) LOCKE (2004b): 188.

las consecuencias (55). Ahora bien, si nadie aceptara contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres podrá obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se resistiera a acatar la orden del guardián de pobres, lo mismo tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

VI. CONCLUSIÓN: CARIDAD LOCKEANA, DERECHOS DE PROPIEDAD Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Consideremos ahora algunas implicaciones del análisis de la «caridad pública» propuesta por Locke. Para empezar, es preciso interrogarse por la relación que guarda el deber de caridad con los derechos de propiedad. ¿Hay conflicto entre ambos principios? En otras palabras, ¿constituye la redistribución exigida por el deber de caridad una amenaza para los derechos lockeanos de propiedad? En segundo término, ¿cuán amplia o restringida es la redistribución exigida por el principio lockeano de propiedad?

Es importante aclarar que el deber de caridad no constituye, estrictamente hablando, una limitación a la apropiación legítima, esto es, un principio normativo que discrimina entre lo legítimamente apropiable por un individuo y lo que debe pertenecer a otros o permanecer en 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 dos limitaciones). El excedente de bienes que tengo la obligación de transferir frente a la necesidad extrema de mis congéneres es indudablemente mío. El deber de caridad no cuestiona mi titularidad y, en este sentido, su naturaleza es diferente a la de las otras dos limitaciones. Me indica qué debo hacer o no con mi propiedad, pero no discrimina entre lo legítimamente propio y lo ajeno.

No obstante, debidamente considerado, el deber de caridad de Locke contribuye a tomar posición en el debate acerca de las implicaciones distributivas de su teoría de la propiedad. Los autores que vincularon de manera más directa la teoría de la propiedad de Locke con la justicia distributiva —los neolockeanos— no se refirieron, estrictamente hablando, a la teoría de Locke. No se ocuparon de reconstruir o hacer explícita una teoría de la justicia dispersa o implícita *en el planteo de Locke*. En cambio, especularon

(55) En general, como vimos, dejando de lado las incapacidades debidas a la mala fortuna en la lotería natural, de acuerdo con Locke toda persona indigente es responsable de su situación desgraciada.

sobre las derivaciones en materia de justicia distributiva que se seguirían de la estructura lógica de su argumento (no necesariamente del contenido en sí) —tomando de Locke lo que les resulta útil y desechando lo que no— con el propósito de justificar un estado de cosas que consideran deseable por razones independientes (56). Los intérpretes de la teoría de Locke, por su parte, apenas rozaron el debate sobre la justicia distributiva. Su pretensión ha sido, en el mejor de los casos, llegar a alguna conclusión respecto del *potencial* (más o menos) igualitario de la teoría de Locke. Lo hicieron, por lo general, analizando e interpretando las dos limitaciones a la apropiación establecidas en el *Segundo tratado* —la exigencia de no desperdiciar y la de dejar suficiente y de igual calidad para los demás. ¿Qué tan limitativas resultan? ¿Cuán amplios o restringidos son, en consecuencia, los derechos lockeanos de propiedad? Se supone que la respuesta a estas preguntas involucra una toma de posición respecto de las implicaciones distributivas de la teoría de la propiedad de Locke. En cierto sentido es así: ambas cuestiones —la cuestión de la justificación y la de las implicancias en materia de justicia distributiva— están íntimamente conectadas. Dependiendo de cuál sea la estrategia que se adopte para justificar los derechos de propiedad, 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 parecen compartir con los filósofos neolockeanos un presupuesto común: en la teoría de Locke no hay una teoría de la justicia distributiva.

El presente trabajo cuestiona ese presupuesto. Desde un enfoque puramente interpretativo es posible hacer algo más que una mera proyección de aspectos de la teoría de la propiedad de Locke al terreno (supuestamente no transitado por el filósofo) de la justicia distributiva. En paralelo con su teoría de la propiedad puede identificarse una «teoría de la justicia distributiva». La presentación es dispersa y elíptica, pero no por ello despreciable. De lo que se trata más bien es de hacerla explícita y sistematizarla. También es preciso no confundir el significado de los conceptos de «caridad» y «justicia» que, devueltos al contexto histórico-intelectual del siglo XVII, revelan un sentido casi inverso al que les otorgamos generalmente: la caridad lockeana implica justicia distributiva, mientras que la justicia lockeana —que en el universo conceptual de Locke no significa otra cosa que el reconocimiento y la garantía de los derechos de propiedad legítimamente adquiridos— (57) pone un coto a la redistribución permisible.

(56) Tal es el caso de Robert Nozick y de los libertarios de izquierda: Hillel Steiner, Peter Vallentyne, Michael Otsuka y Philippe Van Parijs.

(57) LOCKE (2008): 170.

Una clave relevante para responder a la pregunta por los alcances y límites de este esquema redistributivo y su compatibilidad o inconsistencia con los derechos de propiedad que justifica Locke, radica en justipreciar el lugar que ocupan en su teoría el derecho natural a los medios de preservación y al trabajo. Si entendemos que para Locke el trabajo es el fundamento *último* de la propiedad, entonces tenemos que aceptar que la propiedad y la caridad suscitan un conflicto al interior de su teoría de los derechos. Resolverlo —aun en casos muy extremos y excepcionales— en favor de la caridad (como vimos que propone Locke que se debe hacer) implicaría, en efecto, la vulneración de unos derechos de propiedad que desde esta óptica serían absolutos, porque su fundamento no les impone otro límite que la propia capacidad de trabajo del apropiador. Vistas así las cosas, el derecho de caridad aparece como un elemento *exógeno* a la teoría de la propiedad y en competencia con ella. De dicha teoría de la propiedad no se sigue la posibilidad de redistribución alguna y cuando Locke avala la caridad y la redistribución que ella trae aparejada, estaría siendo inconsistente con su propio planteamiento(58). Sin embargo, esta lectura, que plantea que los derechos lockeanos de propiedad se ven vulnerados frente a cualquier forma de redistribución, supone una concepción de los derechos de propiedad que no es la de Locke. Los derechos de propiedad de Locke no son derechos liberales plenos. Para Locke, uno no tiene derecho a hacer absolutamente todo lo que le venga en gana con su propiedad. Uno no tiene derecho, por ejemplo, a destruirla o a echarla a perder. Tampoco tiene derecho a retenerla cuando otro la necesita imperiosamente para salvar su vida. Por ello, lo que mejor se ajusta a la letra y al espíritu del argumento de Locke, es concebir los derechos de propiedad como fundados, en última instancia, en el derecho natural a los medios de preservación. Dios donó a los hombres en común los recursos naturales para que éstos se preservaran 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, sin duda, el trabajo. La caridad no es una vía de apropiación *en pie de igualdad* con el trabajo. Las afirmaciones de Locke en *el Primer tratado* y, sobre todo, en *el Ensayo sobre la Ley de pobres*, son clarísimas al respecto. Hay una prioridad lexical del trabajo sobre cualquier otra forma de apropiación privada: esto significa que debe ser agotado como criterio para que otro pueda pasar a considerarse válido.

(58) En otras palabras: desde esta óptica la teoría de Locke no sería la mejor versión posible de su teoría. Los neolockeanos de derecha (libertarianos) serían más lockeanos que Locke y Locke —aunque obviamente resulte anacrónico decirlo—, un mal libertariano.

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. Las dos se fundan en el mismo principio —el derecho a los medios de preservación— y resultan complementarias, en lugar de contradictorias. La caridad no vulnera los derechos de propiedad lockeanos porque ellos son *per se* limitados: está en su fundamento último, del que emanan tanto los derechos de propiedad como su complemento necesario, los deberes (y derechos) de caridad.

Por lo demás, la caridad lockeana implica una distribución que es mínima en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, no exige a todos los hombres ceder todo lo que otros demandan, sino que sólo demanda de quienes se hallan en posesión de un excedente transferir una mínima porción del mismo, a saber, la mínima indispensable para que otro no muera de hambre. En segundo término, tampoco exige transferir una parte del excedente a todos los hombres que lo necesiten, sino sólo a aquéllos 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: eso y no más que eso. Pero, como se desprende del análisis desarrollado a lo largo de este trabajo, no debe pasarse por alto que la concepción de los derechos de propiedad de Locke, aunque fuerte, no excluye la contemplación de una mínima dimensión inclusiva que procura garantizar el acceso universal a ciertos recursos básicos necesarios para subsistir. Locke otorga a la justificación y garantía de los derechos de propiedad un lugar de privilegio dentro de su proyecto filosófico-político. Pero también reconoce que el Estado tiene algún grado de responsabilidad a la hora de proporcionar asistencia a los más desamparados y, para instrumentar esa asistencia, los propietarios podrán ser obligados a desprenderse de una parte mínima de sus legítimas posesiones.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ANDREW, Edward (1988): *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press.
- ASHCRAFT, Richard (1987): *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen and Unwin.
- BUCKLE, Stephen (1991): *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, New York, Oxford University Press.

- BUCHANAN, Allen (1987): «Justice and Charity», *Ethics*, n.º 97, págs. 558-575.
- COHEN, Gerald A. (2005): «Marx and Locke on Land and Labour», en: COHEN, Gerald A., *Self-ownership, Freedom and Equality*, Oxford, Oxford University Press.
- COX, Richard H. (1960): *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press.
- DAUNTON, Martin J. (ed.) (1995): *Progress and Poverty. An Economic and Social History of Britain 1700-1850*, New York, Oxford University Press.
- DUNN, John (1969): *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FILMER, Robert (2004): *Patriarcha and Other Writings*, edited by Johann P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAUTHIER, David (1986): *Morals by Agreement*, New York, Oxford University Press.
- HILL, Christopher (1972): «El protestantismo y el desarrollo del capitalismo», en LANDES, D. S. (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso.
- HOHFELD, Wesley N. (1923): *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven, Yale University Press.
- HORNE, Thomas (1990): *Property Rights and Poverty. Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- JORDAN, Wilbur K. (1959): *Philanthropy in England 1480-1660. A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*, London, Allen & Unwin.
- KAMEN, Henry (1971): *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, London, Trinity Press.
- LOCKE, John (2008): «First Treatise», in *Two Treatises of Government*, edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOCKE, John (2005): *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de C. Amor y P. Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- LOCKE, John (2004a): «Essays on the Law of Nature», en *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 79-133.
- LOCKE, John (2004b): «An Essay on the Poor Law», en *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 182-198.
- LOCKE, John (1986): *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal.
- MACPHERSON, Crawford B. (1962), *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1988): *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PANGLE, Thomas L. (1988): *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press.
- RAWLS, John (2003): *A Theory of Justice. Revised Edition*, Massachusetts, Harvard University Press.
- SIMMONS, John (1992): *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press.

- STRAUSS, Leo (1963): *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.
- SREENIVASAN, Gopal (1995): *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press.
- TULLY, James (2006): *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALDRON, Jeremy (1990): *The Right to Private Property*, Oxford, Oxford University Press.
- WALDRON, Jeremy (2002): *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.