

Límites y licencias a la apropiación privada en el estado de naturaleza según John Locke

Limits to and Licenses for Private Appropriation in the State of Nature According to John Locke

JOAN SEVERO CHUMBITA

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN. Este trabajo estudia críticamente seis posibles límites a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual en el estado de naturaleza descrito por John Locke. I) la restricción expresada bajo la forma de *dejar suficiente y tan bueno en común para otros*; II) la prohibición del desperdicio de los frutos perecederos; III) asociada a esta segunda condición pero aplicada a la tierra, la prohibición de cercar tierra cuyos frutos se desperdicie; IV) la limitación propuesta por Macpherson, según la cual es una condición de la apropiación mezclar el propio trabajo de modo personal con el objeto; V) el principio de caridad como derecho del necesitado a los medios de subsistencia; VI) la limitación que advierte Simmons, según la cual es posible derivar del principio de caridad un derecho al auto-gobierno, esto es, a no ser esclavizado a cambio de brindar, como es el deber del propietario al necesitado, los medios de subsistencia.

Palabras clave: Teoría de la propiedad; John Locke; caridad; desperdicio; auto-gobierno.

ABSTRACT. This paper studies critically six possible limits to private, individual, unilateral and unequal appropriation in the state of nature described by John Locke. I) The restriction expressed in the form of *enough and as good left in common for others*; II) the prohibition on wasting perishable goods; III) associated with the second condition but applying to the land, the prohibition on enclosing land whose fruits are perishable; IV) the limitation proposed by Macpherson, according to which mixing one's own work personally with the object is a condition of appropriation; V) the principle of charity as a right of the needy to the means of subsistence; VI) the limitation which Simmons points out, according to which it is possible to derive from the principal of charity a right to self-gov-

* joanchumbita@gmail.com Orcid iD: <http://orcid.org/0000-0002-8598-2255>.

ernment, that is, to not be enslaved in exchange for giving, as is the duty of the property owner to the needy, the means of subsistence.

Los límites del derecho natural original no se niegan. Todavía sigue siendo contrario al derecho natural apropiarse de una cantidad de productos parte de la cual (o parte de otras cosas obtenidas mediante trueque de las primeras) se echará a perder antes de que pueda ser consumida. Y sigue siendo contrario a la ley natural apropiarse de una cantidad de tierra parte de cuyo producto (o de su trueque) se echará a perder antes de que pueda ser consumido. Pero ahora es posible cambiar cualquier cantidad de producto por algo que jamás se echará a perder; no es injusto acumular cualquier cantidad de tierra para hacerla producir un excedente que pueda ser convertido en dinero y utilizado como capital.

Crawford Brough Macpherson¹

Locke insiste en que el deber fundamental que establece la ley de la naturaleza es la preservación de la humanidad, o tanto como sea posible. Pero, en este sentido, la principal responsabilidad moral de un individuo es para consigo mismo.

Jeremy Waldron²

Introducción

Este trabajo estudia los diversos límites, condiciones y requisitos propuestos por Locke en su teoría de la propiedad, así como el modo en que son observados para aplicarla en forma privada, individual, unilateral y desigual. En primer lugar, se con-

Key words: Theory of Property; John Locke; Charity; Waste; Self-government.

sidera el *dejar suficiente y tan bueno en común para otros* como restricción a la apropiación de la tierra, y se discute con la interpretación de Waldron, para quien no constituye un límite a la apropiación. Se muestra que esta restricción no impide la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra en la medida en que persisten las condiciones universales de abundancia. En segundo lugar, se estudia la prohibición del desperdicio, que consiste en impedir la acumulación de frutos perecederos para dejar que se pudran, la cual es superada a través del uso de metales preciosos. En tercer lugar, se considera el criterio del buen uso de la tierra, el cual exige no sólo cercarla sino trabajarla e impedir que se pudra la producción que se extrae de ella. En cuarto lugar se considera y desestima como límite la cláusula propuesta por Macpherson, según la cual el trabajo propio sería un limitante a la apropiación privada, en base a que Locke no formula tal restricción y la compra de trabajo ajeno no impide que el fruto del trabajo pase a manos del propietario que paga el salario del trabajador. En quinto lugar, se da cuenta del principio de caridad como obligación del propietario con excedente de bienes de cumplir con el derecho del necesitado a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad. Al respecto se muestra que si bien la caridad es un principio fundamental del pensamiento político lockeano, y constante a lo largo de su obra, representa sin embargo

un límite ulterior a la adquisición de propiedad de bienes que constituyen capital y no implica en modo alguno su redistribución, en cuanto se aplica sólo a los medios de vida inmediatamente necesarios. En sexto lugar, se considera la formulación de Simmons, según la cual el auto-gobierno constituiría un límite diferente y más exigente que el derecho de caridad, prohibiendo ofrecer caridad a cambio de trabajo forzoso. Contra esta interpretación se destaca la formulación de Locke en la que tal pacto de dependencia es sustentado en la aquiescencia del necesitado.

I

Locke formula la cláusula *dejar suficiente y tan bueno en común para otros* en el capítulo V *Two Treatises of Government*, II –*Of Civil Government. The Latter, is an Essay Concerning the True Original, Extent, and End, of Civil Government*– (TT, II)³, en los siguientes términos: “[un determinado] trabajo, al ser la incuestionable propiedad del trabajador, [da como resultado que] ningún hombre excepto él puede tener derecho sobre aquello a lo que ha sido añadido [al objeto en cuestión], al menos allí donde se ha dejado suficiente y tan bueno en común para otros” (TT, II, §27; véase Poole, 1980: 223; Kelly, 1988: 285; Simmons, 1992: 281; Sreenivasan, 1995: 101-102; Michael, 1998: 419; Lamb, 2009: 231). Esta cláusula es nuevamente presentada, ya en términos de “limitación” y en referencia a la tierra, en el siguiente pasaje:

[...] de este modo, era imposible para cualquier hombre entrometerse en los

derechos de otro, o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino, quien tendría aún lugar [suficiente] para [adquirir] tan buena y tan extensa posesión (después [de que] el otro hubiera tomado la suya) como antes de que hubiese sido apropiada. Esta medida⁴ confinaba las posesiones de todo hombre a una muy moderada proporción, y tal como él pudiera apropiarse para sí mismo, sin injuria para nadie, en las primeras edades del mundo (TT, II, §36).

La primera formulación, tiene lugar en el contexto de la presentación de las razones por las cuales resulta necesaria una apropiación privada, individual y, especialmente, unilateral: si fuera necesario esperar el consenso de todos los propietarios de lo que es común a la humanidad en su conjunto, el hombre individual moriría de hambre o de sed (véase TT, II, §§25-30; Simmons, 1992: 281; Chumbita, 2011). De lo que se trata, por tanto, es que cada quien pueda realizar la apropiación por medio del trabajo sin invadir la parte (“the share”) que corresponde a su vecino, dejando suficiente y tan bueno (véase TT, II, §31). La segunda formulación se refiere a las primeras épocas de la humanidad, pero como se ha mostrado en detalle en otro lugar, Locke concluirá que las condiciones de abundancia que hacen posible una apropiación privada, individual, unilateral y desigual siguen siendo en la actualidad las mismas en cuanto “en España misma, a un hombre le está permitido arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, sobre tierra de la que no tiene otro título⁵ sino sólo el que le da su uso” en cuanto “la misma regla de

propiedad, a saber, que todo hombre debería tener tanto como sea capaz de usar, puede seguir sosteniéndose en el mundo sin restringir a nadie, puesto que hay tierra suficiente en el mundo para satisfacer al doble de los habitantes” (*TT*, II, §36; véase también §34; Chumbita, 2015c).

Macpherson, Waldron y Simmons han objetado, sin embargo, que el dejar suficiente y tan bueno no constituye una limitación a la teoría de la propiedad (véase Macpherson, 1970: 183-186; Waldron, 1979: 320-326; Simmons, 1992: 281, 295; Boyd, 2002: 42). En efecto, estos intérpretes coinciden, en no reconocer la persistencia de la abundancia y en asumir que la introducción del dinero lleva a condiciones de escasez universal (véase Macpherson, 1970: 176-178; Olivecrona, 1974b: 220; Waldron, 1979: 322; Simmons, 1992: 289, 299; Tully, 1993: 146; Waldron, 2002: 183; contra esta interpretación, véase Lebovics, 1986: 567-568; Bucke, 1991: 156-158; Michael, 1998: 419; Chumbita, 2015c). Ante el problema que supone este límite si se llegara a condiciones de escasez universal, Macpherson propone reconstruir un supuesto argumento implícito: “Este límite queda superado de manera menos manifiesta por la referencia a la introducción del dinero por consenso, pero no puede haber duda de que Locke lo consideraba superado” (Macpherson, 1970: 183). Macpherson entiende que el consentimiento tácito al uso del dinero así como el hecho de que el trabajo incrementa el stock común de bienes de la humanidad y mejore sus condiciones de vida, aun si se cancelara la abundancia, explicaría la *superación* de la limitación de dejar suficiente y tan bueno

para otros (véase *TT*, II, §§36, 37, 41; Macpherson, 1970: 183-184).

Sin embargo, la ingeniosa solución de Macpherson no logra explicar por qué Locke introduciría la cláusula para ofrecer argumentos que, si bien justifican la apropiación privada, individual, unilateral y desigual, no superan tal restricción. En efecto, más sencillo sería simplemente considerar que tal restricción no es necesaria, dadas las razones ofrecidas por Macpherson. Ahora bien, Macpherson parte del supuesto de que la restricción es real, de modo que su interpretación no resulta satisfactoria. En realidad, la restricción sí existe y se observa por la simple persistencia de la abundancia a nivel universal, a pesar de las condiciones de escasez relativa en Inglaterra y otros países donde el crecimiento de la población y el trabajo han llevado a condiciones de escasez de tierras. En efecto, la población de estos países, y en particular el jornalero inglés, puede dirigirse a América y encontrar tierras suficientes y tan buenas como en Inglaterra: si decide quedarse, será por su propia preferencia (Chumbita, 2014c; 2015c). En este sentido, Macpherson parece advertir la debilidad de su interpretación, y por ello recurre al principio de caridad para dar cuenta de la superación del límite de dejar suficiente y tan bueno, a través de la Ley de pobres: “Pero hay otro modo de satisfacer el derecho natural a la subsistencia, modo que puede funcionar cuando ya no hay tierra en abundancia: estipulando o suponiendo un acuerdo que permita a quienes carecen de tierra conseguir la subsistencia mediante su trabajo” (Macpherson, 1970: 185). Sin embargo, el dejar suficiente y tan bueno no consiste en

una restricción que garantiza meramente el derecho a los medios de subsistencia sino que se basa en un principio de justicia distributiva sobre lo que es común a la humanidad en su conjunto y resulta especialmente relevante para la apropiación de la tierra (véase *TT*, II, §36).

A pesar de coincidir en la aceptación de la teoría de las edades del estado de naturaleza, en cuyo último estadio se cancelaría la abundancia, Simmons desestima el argumento implícito que Macpherson propone para explicar por qué ciertas inequidades podrían tomarse como justas por sus consecuencias, a partir del incremento del stock de bienes para la humanidad en su conjunto (véase *TT*, II, §37; Simmons, 1992: 301-303). Coincidiendo con Waldron, Simmons se inclina directamente por rechazar que el dejar suficiente y tan bueno constituya una restricción (véase Waldron, 1979: 320-326; Simmons, 1992: 281). En efecto, Simmons considera que la ambigüedad en la formulación del dejar suficiente y tan bueno no permite establecer si se refiere a “tan bueno” en tiempo presente o contemplando también las generaciones futuras, por lo que, incluso si se tratara de un límite, no podría pretender ser operativo ni aplicable (véase Simmons, 1992: 295; Boyd, 2002: 40). Por su parte, Waldron sostuvo en su artículo de 1979 (titulado precisamente “Enough and as Good Left for Others”), y reafirma en su libro de 2002, que el enunciado dejar suficiente y tan bueno en común para otros, antes que prescribir una restricción moral introducida por el hombre, describe la situación de abundancia que impera en estado de naturaleza durante las primeras edades, donde toda

apropiación, de por sí, dejaba suficiente y tan bueno para el resto de la humanidad: “Que hay suficiente y tan bueno dejado en común para los otros es visto por Locke como un *hecho acerca* de la adquisición [...] más que como un límite natural o una restricción a la adquisición” (Waldron, 1979: 321-322). De aquí que quienes no realizaron una apropiación en el momento oportuno, no tienen derecho a quejarse después: “cuando la tierra comenzó a ser apropiada, había abundancia de oportunidades para los anti-apropiacionistas⁶ para unirse a la carrera por la tierra [...] difícilmente podían quejarse de la prosperidad subsiguiente de los que lo hicieron” (Waldron, 1979: 322; véase Waldron, 2002: 172; Boyd, 2002: 40).

Esta interpretación resulta equívoca en cuanto niega el carácter prescriptivo y limitante que hemos visto se advierte en la formulación. En efecto, contrariamente a la pretensión de mera descripción, hemos visto ya que para Locke el dejar suficiente y tan bueno constituye una “medida” que evita “entrometerse en los derechos de otro o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino” (*TT*, II, §36, véase también §§27, 31). Al mismo tiempo, no es cierto que Locke proponga como solución al supuesto problema de la escasez universal que aquellos que no se apropiaron en las primeras edades no tienen motivo de queja: tal interpretación carece por completo de sustento textual. En este mismo sentido, tampoco es cierto que Locke no ofrezca una clara solución a esta restricción, como en el caso del dinero (véase Waldron, 1979: 321), sino que precisamente como él bien señala para las primeras edades, la persistencia de la

abundancia da la solución a la observancia de la restricción. De aquí la insistencia de Locke sobre la persistencia de la abundancia a nivel global, incluso luego de la introducción del dinero:

[...] todavía hay grandes porciones⁷ de tierra a ser encontradas⁸ [a través del trabajo], que (los habitantes de las cuales, no habiéndose unido con el resto de la humanidad en el consentimiento del uso de su dinero común) permanecen yermas⁹; y [como esas tierras] son más de las que la gente que mora en ellas lo hace [las trabaja], continúan yaciendo en común¹⁰; aunque esto raramente puede ocurrir¹¹ entre [quienes conforman] aquella parte de la humanidad que ha consentido al uso del dinero (TT, II, §45; véase Chumbita 2015c).¹²

A estas razones, Waldron añade una su- puesta falta de explicitación de la restricción, así como el hecho de que no se halla enumerada como tal (véase Waldron, 1979: 319-321). Según Waldron, de constituir una auténtica limitación, el dejar suficiente y tan bueno debería enunciarse bajo la forma de *si y sólo si*, esto es, como condición necesaria, y no bajo el modo de una condición suficiente (el “at least where” que antecede la afirmación “enough and as good”) (véase Waldron, 1979: 320-321; Waldron, 2002: 172). El problema es que tales objeciones no se aplican al parágrafo 36, en el que, como hemos podido ver, evidentemente el dejar suficiente y tan bueno es presentado como restricción moral, no como una mera descripción, en la medida en que afirma que la abundancia hace “imposible para cualquier hombre entrometerse en los de-

rechos de otro, o adquirir propiedad para sí mismo para perjuicio de su vecino” (véase TT, II, §36). En efecto, si bien es una situación de hecho la que permite la observancia del límite, el límite involucra los derechos de los otros, por lo que sí posee un *status* moral. Por último, Waldron sostiene que si el dejar suficiente y tan bueno constituyera una restricción, sería imposible de observar, puesto que requeriría el consentimiento de la humanidad en su conjunto antes de comer y beber, por lo que los hombres morirían esperando tal consentimiento (véase TT, II, §28; Waldron, 1979: 325). Sin embargo, una vez más, tal línea de argumentación carece de sustento, puesto que en ningún momento Locke afirma que el dejar suficiente y tan bueno exija un consentimiento expreso o tácito de todos los copropietarios: simplemente obliga a dejar *de hecho* suficiente y tan bueno para otros a través de una apropiación privada, individual, unilateral y desigual.

Podemos concluir, por tanto, que en virtud de la dimensión de sistema mundo de la teoría de la propiedad, la abundancia en América, permite legitimar una apropiación privada, individual, unilateral y desigual, no sólo para los colonos en América sino también para aquellos hombres que, imposibilitados de apropiarse de tierras en su lugar de origen, en virtud de la introducción del dinero y la apropiación de vastas extensiones –como es el caso de Inglaterra–, puedan encontrar en América tierras para desarrollar su industrioidad (véase TT, II, §§36, 121; Lebovics, 1986: 567-568). En este sentido, puede sostenerse la coherencia de la restricción al interior de la teoría de la propiedad sin necesidad de reponer argumentos implícitos

o negar ya que el dejar suficiente y tan bueno para otros constituya una restricción por resultar aplicable, como proponen Waldron y Simmons respectivamente (véase Waldron, 1979: 321-322; Simmons, 1992: 295).

II

La segunda condición a la apropiación privada, individual, unilateral y desigual resulta bastante menos conflictiva. En efecto, existe consenso entre los intérpretes acerca de que la prohibición de acumular frutos para dejar que se pudran constituye una limitación (véase Lamprecht, 1918: 124-125; Macpherson, 1970: 177-185; Waldron, 1979: 320; Simmons, 1992: 278-306; Sreenivasan, 1995: 101-102; Boyd, 2002: 39-41; Widerquist, 2010: 7-9). Esta prohibición del desperdicio se refiere a los frutos perecederos y no a la tierra en sí (véase *TT*, II, §31; Sreenivasan, 1995: 101; Widerquist, 2010: 7-8; Ince, 2011: 35; Chumbita, 2013b). Macpherson identifica correctamente cómo tal límite es observado a través de la incorporación del uso del dinero, que permite acumular metales preciosos sin dejar que se pudran los frutos perecederos de la producción (véase *TT*, II, §36; Macpherson, 1970: 175-178; Simmons, 1992: 246; Ince, 2011: 36; Chumbita, 2011; 2013b). Ince, por su parte, destaca con acierto que el dinero permite observar la prohibición y al mismo tiempo darle sentido a la producción para acumular dinero en lugar de frutos perecederos (véase Kelly, 1988: 285-286; Simmons, 1992: 246; Boyd, 2002: 39; Ince, 2011: 44, 49; Chumbita, 2014c). Simmons señala al respecto que la

formulación lockeana acerca del consentimiento tácito a la introducción del dinero parece suponer la necesidad de responder a una auto-objección con respecto a la justificación de la desigualdad a la que conduce el uso del dinero, en cuanto permite una apropiación más extensa y desigual: “no es claro por qué Locke pensaría que tal consentimiento era necesario para justificar la desigualdad si no hubiera, en primer lugar, nada naturalmente injusto o equivocado en la distribución de los recursos en estos últimos tiempos de escasez” (Simmons, 1992: 289; véase también Kelly, 1988: 286).¹³

III

En tercer lugar se ubica la prohibición de apropiarse de tierras cuya producción, siendo perecedera, sea desperdiciada (véase *TT*, II, §§31, 32, 34-35, 38). Simmons y Macpherson, coinciden en asociar esta restricción a la prohibición del desperdicio en términos de uso legítimo o límite contra la inutilización (véase Macpherson, 1970: 177-182; Simmons, 1992: 285-287). No basta con cercar la tierra para hacerla propia sino que es preciso trabajarla para obtener productos de ella: lo que este límite hace es prohibir una apropiación de tierra cuyo producto perecedero se desperdicie:

Los mismos criterios¹⁴ gobernaban también la posesión de la tierra: todo lo que él labró y cosechó, guardó y de lo que hizo uso antes de pudrirse, eso constituía su derecho exclusivo¹⁵; todo lo que él cercó y el ganado que pudo alimentar, y hacer uso de él, y sus pro-

ductos¹⁶, eran también suyos. Pero si el pasto¹⁷ de sus cercados se pudría en el suelo, o los frutos de sus plantaciones perecían sin recogerse y guardarse¹⁸, esta parte de la tierra, a pesar de su cercamiento, aún debía ser considerada como yerma y podía ser la posesión de cualquier otro¹⁹ (*TT*, II, §38; véase *TT*, II, §§31-32, 34-35; *Of Government. In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown* (*TT*, I)²⁰, §130; *A Letter Concerning Toleration* (*L*): 45²¹; Lebovics, 1986: 578; Tully, 1993: 157, 159, 161; Waldron, 2002: 168-169; Boyd, 2002: 41, 43; Abdo Ferez, 2013: 437-438).

IV

En cuarto lugar, se halla la restricción, señalada por Macpherson, según la cual Locke establece en el siguiente pasaje la exigencia de mezclar el propio trabajo con el objeto para justificar su apropiación: “La medida de la propiedad ha sido bien establecida por la naturaleza por la extensión del trabajo del hombre, y las conveniencias de la vida: el trabajo de ningún hombre²² pudo someter²³ o apropiarse de todo; ni pudo su disfrute consumir más que una pequeña parte” (*TT*, II, §36, véase también 27-35; véase Macpherson, 1970: 185). Según Macpherson, este supuesto límite se superaría con la introducción del dinero, sobre la base de que el derecho sobre el propio trabajo puede ser alienado, es decir, vendido a cambio de un salario. Siguiendo el razonamiento de Marx, acerca del carácter libre de la venta de la fuerza

de trabajo, Macpherson argumenta que la propiedad exclusiva sobre la fuerza de trabajo no es contradictoria con su venta (véase Macpherson, 1970: 186). De este modo, el carácter libre del acuerdo salarial, es decir, la venta libre de la fuerza de trabajo a cambio de dinero, permitiría superar esta restricción.

Frente a esta supuesta superación de la presunta restricción de la apropiación a aquella realizada por medio del trabajo personal, cabe preguntarse cómo el carácter libre de la venta de la fuerza de trabajo explicaría que a un hombre le fuera posible apropiarse de más de lo que alcanzara con su propio trabajo. En efecto, si el trabajo personal constituyera una restricción, la compra de trabajo ajeno y su utilización sólo probarían que el supuesto límite ha sido ignorado o violado. Por otra parte, cabe aclarar que Locke explica el pasaje a una apropiación mayor a través del trabajo ajeno en base a la subsiguiente maximización de beneficios para el género humano, no en relación con la legitimidad del contrato laboral, lo cual, en todo caso sería condición necesaria, pero no suficiente para explicar la apropiación más allá del esfuerzo personal. En cualquier caso, aquí sí parece correcta la interpretación según la cual, en lugar de una restricción moral, lo que encontramos es más bien una descripción de las primeras edades de la actividad adquisitiva del hombre. En efecto, Locke habla de este límite como uno establecido por la “naturaleza”, y señala, al describirlo, que “el trabajo de ningún hombre pudo someter o apropiarse de todo; ni pudo su disfrute consumir más que una pequeña parte” (*TT*, II, §36). En la medida en que esta formulación no poseeer ni una connotación

moral ni asume la forma de un mandato divino, resulta difícil encontrar en ella una restricción en sentido propio, a la que, por cierto, no se vuelve a hacer referencia sino asociada a las dos restricciones anteriores, es decir, a la obligación de realizar una apropiación limitada a lo que pueda usarse (tanto de los frutos como de la tierra) (*TT*, II, §§31, 37-38).

V

En quinto lugar encontramos el principio de caridad, el cual significativamente no se encuentra formulado en el capítulo V de *TT*, II sino en el parágrafo 42 de *TT*, I. En efecto, la noción de caridad, entendida como derecho a los medios de subsistencia por parte de quien carece de ellos en una situación de necesidad extrema (véase Macpherson, 1970: 185-186, 198; Waldron, 1979: 326; Horne, 1990: 57-58; Simmons, 1992: 285, 291, 330; Marshall, 1994: 297; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Buckle, 2001: 247-248; Waldron, 2002: 168-172; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237), se presenta en *TT*, I, como un argumento más en contra de la monarquía absoluta defendida por Filmer y, más específicamente, contra el intento filmeriano de derivar derechos políticos de la donación divina del mundo a Adán. Según Locke, Dios nunca otorgó un dominio excluyente a Adán en detrimento del resto del género humano: si le dio el mundo a Adán fue porque él era, en el comienzo de los tiempos, el género humano en primera persona (véase *TT*, I, §§40, 46; Chumbita, 2014b). Dios le dio el mundo como a cualquier hombre, para crecer y multiplicarse. Es por tanto en este

contexto, en relación con el acceso de todos los hombres al mundo entregado por Dios para su usufructo, que se formula el derecho de caridad. Consideremos este pasaje *in extenso*:

Dios nunca dio ningún tal dominio privado, dado que es más razonable pensar que Dios, quien ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, debería antes que a él mismo darle a todos ellos [sus miembros] un derecho a hacer uso de la comida y la vestimenta y otras conveniencias para la vida (*TT*, I, §41).

Dios, el señor y el 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 él ha dado a su hermano necesitado un derecho al excedente de sus bienes²⁴, dado que siempre será un pecado, para cualquier hombre del país²⁵, dejar a su hermano perecer por no proporcionarle alivio [a partir] de [lo que tiene en] abundancia.²⁶ Dado que la justicia da a todo hombre un derecho al producto de su honesta industria, y las justas adquisiciones de sus antecesores descendidas a él, la caridad da a cada hombre un derecho a tanto de la abundancia de otro como lo mantenga libre de la extrema necesidad donde no tenga medios para subsistir de otro modo: y un hombre no puede hacer más justamente uso de la necesidad de otro para forzarlo a convertirse en su vasallo, por medio de retener ese alivio que Dios le requiere para solventar²⁷ las necesidades de su hermano, que él, que tiene más fuerza, puede [utilizar para] aprovecharse de uno más débil, esclavizarlo a su obe-

diencia²⁸, y con una daga en su garganta, ofrecerle la muerte o la esclavitud (*TT*, I, §42; véase *Essays on the Law of Nature* (*ELN*)²⁹, VII: 194-195).

Como bien destaca Waldron, la caridad constituye un derecho del necesitado y no meramente un deber indeterminado del propietario. “No es meramente que el hombre no-caritativo está haciendo menos de lo que podría; él está violando los derechos de los pobres al fallar en proveer sus necesidades cuando carecen de otros medios de subsistencia, y está violando la mismísima ley de la naturaleza que, según él, le otorga derecho a su propiedad en primer lugar” (Waldron, 1979: 326; Waldron, 2002: 177, 180; para una interpretación sobre su carácter calvinista, véase Boyd, 2002: 45-55).³⁰ Según Waldron, en este aspecto el principio de caridad es diferente a su uso contemporáneo, según el cual “La gente pobre debería estar agradecida por la caridad, pero ellos no pueden demandar o reclamarla o justificarla como justamente suya” (Waldron, 2002: 180). Al respecto, Robert Lamb sostiene que la noción de caridad lockeana, si bien constituye un derecho del necesitado, responde a la concepción contemporánea en la medida en que constituye un deber imperfecto, no vinculante legalmente para el propietario que posee exceso de bienes (véase Lamb, 2009: 230, 236-237; Waldron, 2002: 180). Sin embargo, la referencia que Lamb utiliza de *Venditio*³¹ lejos de abonar su hipótesis, muestra que aquel que deje morir de hambre a un necesitado, puede ser acusado de asesinato (véase *Venditio*: 445; *PL*, §39; Horne, 1990: 65; Vaughan, 2002: 15; Lamb,

2009: 237). Aun así, Lamb acierta en plantear dudas sobre la interpretación generalizada según la cual el concepto de caridad lockeana puede asimilarse a la concepción tomista (véase Dunn, 1968: 82; Tully, 1980: 132; Simmons, 1992: 328; Waldron, 2002: 181-182; Lamb, 2009: 234). En efecto, si bien el concepto lockeano de caridad constituye tanto una obligación del propietario como un derecho del necesitado, en modo alguno supone un derecho a tomar el exceso de posesiones del propietario, como efectivamente lo habilita Tomás.

[...] aquello que algunos poseen en superabundancia se debe, por ley de la naturaleza, al propósito de socorrer a los pobres [...] Cada uno se encarga de la administración de sus propias cosas, por lo que se puede recurrir a ellos [los propietarios] para ayudar a los necesitados. Pero si la necesidad resulta tan manifiesta y evidente que la necesidad presente se tiene que remediar por cualquier medio a la mano [...] entonces es legítimo para un hombre satisfacer sus propias necesidades por medio de la propiedad de otro, tomando ya sea abiertamente o en secreto, sin constituir esto un hurto o robo (*Summa Theologica*, q. 66. 7, en Waldron, 1979: 327; véase Waldron, 2002: 180-181; Lamb, 2009: 233-234).

En efecto, no aparece en el capítulo V de *TT*, II, un derecho a tomar lo ajeno abierta o secretamente sino más bien un castigo riguroso contra toda forma de ataque a la propiedad (véase *TT*, II, §§18, 23, 207). Aun así, Waldron afirma a partir

del párrafo 42 de *TT*, I que el derecho a los medios de subsistencia justifica la toma forzosa de la propiedad: “ni los ricos ni la sociedad civil en su nombre tienen derecho a resistir a los pobres cuando los pobres intentan tomar el excedente de bienes para ellos” (Waldron, 2002: 181; Lamb, 2009: 235). Sin embargo, el modo en que Locke propone implementar el deber de caridad es su propuesta de reforma de la Ley de pobres, supone la censura respecto a los pobres por su condición y una fuerte impronta disciplinadora (véase Chumbita, 2014c). Al mismo tiempo, como bien destaca Horne, Locke no propone en ningún momento una redistribución forzosa de la propiedad: “Nada en la formulación de Locke sugiere redistribución o constituye un socavamiento de los derechos de propiedad” (Horne, 1990: 58; Chumbita, 2013b).

Cabe precisar, en este sentido, que tal redistribución nunca podría tener lugar sobre la propiedad los medios de producción en base al principio de caridad, en cuanto sólo da un derecho a los medios de vida que, a su vez, sólo pueden ser reclamados en circunstancias de extrema necesidad.³² De este modo, es claro que la caridad no puede constituir un límite previo al proceso de apropiación privada de la tierra, como objeto principal de la teoría de la propiedad. Al mismo tiempo, es preciso no perder de vista que el ejemplo que Locke presenta en el párrafo 42 de *TT*, I que acabamos de citar, muestra una situación de desigualdad que enfrenta a un propietario con bienes en exceso y a un necesitado de los medios de subsistencia. De aquí que en el comienzo del párrafo siguiente, inmediatamente a continuación del pasaje citado, aun cuando

Locke censure el carácter “cruel” y falto “de caridad” del terrateniente que indujera al pobre a trabajar en servidumbre, aprovechándose de su situación de extrema necesidad, aclara que si tal fuera el caso, ello se debería al acuerdo entre ambos y no impugnaría en absoluto la propiedad de la tierra del propietario:

Nadie debería hacer un uso tan perverso de las bendiciones de Dios vertidas sobre él con una mano liberal, nadie debería ser tan cruel e incaritativo o “falto de caridad” a tal extremo; sin embargo, todo esto no probará que la propiedad de la tierra, incluso en este caso, da ninguna autoridad sobre las personas de los hombres, sino solamente ese contrato puede [hacerlo], dado que la autoridad del rico propietario y la sujeción del mendigo necesitado surgió³³ no de la posesión del señor sino del consentimiento del pobre hombre, quien prefirió ser su súbdito a morir de hambre (*TT*, I, §43).

Lo primero que llama la atención de este pasaje es su inconsistencia con la idea de que la esclavitud no surge por pacto voluntario, sino que constituye un estado de guerra continuo entre un cautivo en guerra justa y un conquistador legítimo (véase Chumbita, 2013a; 2015c). En efecto, si la esclavitud se caracteriza por una condición voluntaria pero carente de libertad, no parece corresponderse con la atribución aquí de responsabilidad a quien pacta su sumisión a cambio de los medios de vida (Chumbita, 2015b). Más allá de esto, lo fundamental aquí es que Locke desestima el cuestionamiento del derecho que de-

tenta el propietario sobre sus bienes. Incluso si una situación de extrema necesidad diera lugar a un *contrato de esclavitud*, este no debería atribuirse al dominio privado sino al pacto. La caridad es un derecho del necesitado a los medios de vida que en modo alguno habilita una redistribución forzosa de la propiedad (véase también *TT*, I, §42; *TT*, II, §§5, 25-26, 183; *ELN*, VII: 194-195; *Venditio*: 445; *The Reasonableness of Christianity (R)*³⁴: 127; Macpherson, 1970: 185-186, 198; Waldron, 1979: 326; Horne, 1990: 57-58; Simmons, 1992: 285, 291, 330; Marshall, 1994: 297; Dang, 1994: 1426; Sreenivasan, 1995: 102-104; Buckle, 2001: 247-248; Waldron, 2002: 168-172; Vaughan, 2002: 15; Lamb, 2009: 237). En esta misma dirección ha de considerarse la reinterpretación lockeana del mandato de Jesús a la desposesión en términos de ley de la fe, evitando todo posible mandato divino de redistribución de la propiedad:

(*Ver*: 18): «Alguien³⁵ se le acercó y le preguntó diciendo, Maestro, ¿qué debo hacer para obtener³⁶ la vida eterna? Jesús le respondió, Si quieres entrar en la vida, mantén [la observancia] de los preceptos: Él dijo, ¿Cuáles? Jesús respondió, tú conoces los mandamientos. No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, no cometerás fraude, honrarás a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Él dijo, todos esos preceptos los he observado desde mi juventud. Oyendo esto, Jesús lo amó, y le dijo, Aún te queda una cosa, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme».

[...] Nuestro Salvador, en respuesta a su pregunta, le dijo al joven que para obtener la vida eterna del reino del Mesías debía guardar los mandamientos. Entonces le enumera varios de los preceptos de la ley, [y] el joven dice que los ha observado desde su niñez. Por esto el texto nos lo dice que Jesús lo amaba. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad creía que era el Mesías y resolvía tomarlo como su Rey y obedecerle como tal, le manda a dar todo lo que tiene a los pobres y venir y seguirle (*R*: 119-120³⁷; Waldron, 2002: 182).

En este sentido, resulta interesante que el propio Waldron recupere la cuestión, ya planteada por Dunn, acerca de la ausencia del Nuevo Testamento en *TT* (véase Dunn, 1969: 99; Waldron, 2002: 188-189, 206-208; Waldron, 2005: 506).³⁸ En efecto, el punto de partida de la interpretación de Dunn y Waldron es precisamente que la teoría política lockeana se sostiene fundamentalmente sobre pilares cristianos que afirman la igualdad natural del hombre. Al respecto, Dunn argumenta que a pesar de que no encontremos referencias del Nuevo Testamento en *TT*, esta obra se halla “saturada de asunciones cristianas –y aquellas de un Cristianismo en el cual el Nuevo Testamento cuenta mucho más que el Antiguo” (Dunn, 1969: 99; véase Waldron, 2002: 188. Waldron, 2005: 498). “Jesucristo (y Saint Paul) puede que no aparezcan en persona en el texto de *Two Treatises*, pero su presencia no puede pasarse por alto cuando nos encontramos con el carácter normativo de la creación igualitaria de todos los hombres en virtud de su pertenencia a una especie común” (Dunn,

1969: 99). A diferencia de Dunn, Waldron no intenta dar cuenta de esta ausencia, sino que meritoriamente reconoce la imposibilidad de dar cuenta de ella desde su perspectiva: “Mi conclusión, si recuerdo, fue simple: «no lo sé, no puedo resolverlo». Creo decir que esto es usualmente mejor que especular sobre una agenda secreta esotérica” (Waldron, 2005: 506; véase Waldron, 2002: 215-216). Como hemos podido ver al considerar la figura de esclavitud legítima, no es esta la única dificultad que presenta la interpretación de Waldron acerca de la relevancia y la vigencia de la igualdad natural en la teoría lockeana para dar cuenta de su teoría de la propiedad (Chumbita, 2013a). En efecto, el problema de la interpretación de Waldron radica en suponer que el propósito lockeano consiste en defender en todo momento la igualdad natural, incluso cuando se propone una figura de esclavitud legítima, se refiere al buen pasar del jornalero inglés desposeído o niega el derecho a la tierra a los nativos de América (véase *TT*, II, §§23-24, 85, 42-43, 46; Waldron, 2002: 175-177, 203-206; Chumbita, 2013b). Tal afirmación resulta igualmente difícil de sostener en este caso, o en el de la reinterpretación del mandato de la desposesión presente en los Evangelios. Sin embargo, removidas las intenciones que le atribuye Waldron, el problema hermenéutico se vuelve relativamente sencillo. En efecto, la razón por la cual no se refiere al Nuevo Testamento en *TT* en general o en el capítulo V de *TT*, II en particular, es la misma que lleva a Locke a reinterpretar el mandato de la desposesión: tales pasajes se hallan en abierta contradicción con el carácter privada, individual, unilateral y

desigual de la teoría de la propiedad que Locke explícitamente se propone sostener (véase *TT*, II, §25; Chumbita, 2011; 2014c). En este sentido, la teoría de la propiedad lockeana no se comprende meramente a la luz de la teología cristiana sino que exige ser considerada como teología cristiano-protestante secularizada, es decir, como una teología cristiana que incorpora el cálculo utilitario desde la perspectiva del beneficio individual (Chumbita, 2014b; 2016a).³⁹

VI

Por último, en sexto lugar, encontramos el “auto-gobierno” como restricción propuesta por Simmons para la apropiación privada en estado de naturaleza. Se trata de un derecho a la autonomía, que iría más allá del derecho a los medios de subsistencia que exige el principio de caridad: “El límite de la parte justa preserva para cada uno una oportunidad de independencia y de auto-gobierno, no sólo la auto-preservación” (Simmons, 1992: 291, véase también 332). El auto-gobierno constituye para Simmons una nueva condición para la teoría de la propiedad, basada en la crítica, que hemos considerado ya, a quien obligara a otro a trabajar a cambio de ofrecerle los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad, aprovechándose de su situación en lugar de simplemente observar el principio de caridad sin esperar retribución por ello (véase *TT*, I, §§42-43; Simmons, 1992: 285). Este principio asumiría la forma de un derecho bifronte, pues, según Simmons, no sólo impediría esclavizar a otros, sino que, a su vez, en cuanto lo que afirma es la independencia, otorgaría un derecho a los frutos

del propio trabajo más de lo que es necesario para satisfacer necesidades básicas:

El límite de la parte justa (y el derecho del auto-gobierno) requieren que tengamos la oportunidad de hacer más a través de nuestro trabajo que simplemente satisfacer nuestras necesidades básicas, y que el soporte de otros sea reestructurado para hacer esto posible. El derecho de auto-gobierno puede volver nuestras comodidades inmunes a la caridad cuando hay un excedente (de lujos) del cual extraer. Pero sólo lo que nosotros necesitamos para la preservación es un principio inmune a las demandas de necesidad. Los límites a la propiedad se hallan por tanto fundamentalmente vinculados a los ataques a la dependencia, la esclavitud y el absolutismo. Los derechos de caridad son necesarios, por ejemplo, para que esa necesidad⁴⁰ no permita hacernos súbditos⁴¹ de las voluntades de otros, hacernos dependientes de ellos, o hacernos sus vasallos (Simmons, 1992: 332).

El derecho de auto-gobierno supone entonces un derecho al usufructo del excedente propio, así como prohíbe crear “dependencia” (Simmons, 1992: 294). Contrariamente a esta interpretación de Simmons, es el propio Locke el que establece en su propuesta de reforma de la Ley de pobres la obligación de trabajar a cambio de los medios de subsistencia, y estipula severos castigos, penalidades de trabajos forzados y encierro para niños y adultos que incumplieran con la ley (véase *An Essay on the Poor Law*⁴² –PL–, §§1⁴³, 8; véase Poole, 1980: 225; véase Macpherson, 1970: 192-

193; Simmons, 1992: 113; Tully, 1993: 237; Abdo Ferez, 2013: 343; Chumbita, 2014c). De este modo, es claro que el auto-gobierno está lejos de constituir un límite que vaya más allá del principio de caridad, como derecho a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad.⁴⁴ Por otra parte, sorprende que Simmons proponga este límite y no desarrolle cómo habría de implementarse, considerando sus críticas al dejar suficiente y tan bueno como restricción, precisamente por carecer de tales especificaciones (véase Simmons, 1992: 295; Boyd, 2002: 40). Al mismo tiempo, tal interpretación de la prohibición de la dependencia resulta completamente contraria al pasaje referido, en la medida en que Locke si bien critica por “incaritativo” a quien obligara a otro a trabajar a cambio de los medios de subsistencia, no por ello invalida tal pacto, puesto que, como ya hemos visto, “la sujeción del mendigo necesitado surgió no de la posesión del señor sino del consentimiento del pobre hombre, quien prefirió ser su súbdito a morir de hambre el “consentimiento del necesitado” (TT, I, §43).

Conclusiones

Cuando examinamos las calumnias que Locke lanza, por ejemplo, sobre el modo de subsistencia de los aborígenes americanos, y cuando examinamos la manera en que él modifica su doctrina de la caridad para acomodarla a ideas bastante salvajes acerca de la mejor manera de hacer cumplir los deberes dados por Dios a los pobres, vemos que él toma posiciones que son desagradables así como poco familiares⁴⁵.

Jeremy Waldron⁴⁶

Se presentaron aquí diversos límites, condiciones o requisitos propuestos por Locke a la teoría de la propiedad, así como el modo en que son observados para aplicarla en forma privada, individual, unilateral y desigual. En primer lugar, se consideró el *dejar suficiente y tan bueno en común para otros* como restricción a la apropiación de la tierra, y se discutió la interpretación de Waldron, para quien no constituye un límite a la apropiación. Se mostró que esta restricción no impide la apropiación privada, individual, unilateral y desigual de la tierra en la medida en que persistan las condiciones universales de abundancia. En segundo lugar, se estudió la prohibición del desperdicio, que consiste en impedir la acumulación de frutos perecederos para dejar que se pudran, la cual es superada a través del uso de metales preciosos. En tercer lugar, se consideró el criterio del buen uso de la tierra, el cual exige no sólo cercarla sino trabajarla e impedir que se pudra la producción que se extrae de ella. En cuarto lugar se consideró y desestimó como límite la cláusula propuesta por Macpherson, según la cual el trabajo propio sería un limitante a la apropiación privada, en base a que Locke no formula tal restricción y la compra de trabajo ajeno no impide que el fruto del trabajo pase a manos del propietario que paga el salario del trabajador. En quinto lugar, se dio cuenta del principio de caridad como obligación del propietario con excedente de bienes de cumplir con el derecho del necesitado a los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad. Al respecto se mostró que si bien la caridad es un principio fundamental del pensamiento político lockeano, y constante a lo

largo de su obra, representa sin embargo un límite ulterior a la adquisición de propiedad de bienes que constituyen capital y no implica en modo alguno su redistribución, en cuanto se aplica sólo a los medios de vida inmediatamente necesarios. En sexto lugar se consideró la formulación de Simmons, según la cual el auto-gobierno constituiría un límite diferente y más exigente que el derecho de caridad, prohibiendo ofrecer caridad a cambio de trabajo forzoso. Contra esta interpretación se destacó la formulación de Locke en la que tal pacto de dependencia es sustentado en la aquiescencia del necesitado. A partir de estos desarrollos fue por tanto posible desestimar la interpretación de Strauss y Macpherson en términos de apropiación ilimitada y establecer que el dejar suficiente y tan bueno, la prohibición del desperdicio, el buen uso de la tierra y el derecho a los medios de subsistencia, constituyen límites persistentes de la teoría lockeana de la propiedad. Sin embargo, resulta igualmente cierto que tales límites no impiden una apropiación privada, individual, unilateral y desigual de capital, ya sea en la forma de tierras o de dinero. Por lo tanto, a pesar de coincidir en la importancia del principio de caridad, destacada por Waldron, Tully y Simmons, en cuanto constituye un límite ulterior, una vez realizada la apropiación, en relación al excedente de frutos de un propietario, sin afectar la propiedad de los medios de producción, podemos coincidir con Macpherson en que, en el caso de los frutos, la tierra, la vida humana y el trabajo forzoso, con la excepción del contrato laboral, las diferentes condiciones propuestas por Locke con anterioridad al momento de

realizar la apropiación, no impiden que ésta se realice, de modo privado, individual, unilateral y desigual.

Bibliografía

Bibliografía básica

- Locke, J. (1824), *Works of John Locke in Nine Volumes*. Londres: Rivington.
- Locke, J. (1958), *The Reasonableness of Christianity. With A Discourse of Miracles and part of A Third Letter Concerning Toleration* (ed. I. T. Ramsey), London, Adam & Charles Black.
- Locke, J. (1965), *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal of 1676* (ed. W. Von Leyden), London, Oxford University Press.
- Locke, J. (1966), "Sobre el gobierno" [Two Treatises of Government, Book I] en *El patriarca en La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política* (tr. C. Gutiérrez de Gamba). Madrid: Instituto de estudios políticos, 97-277.
- Locke, J. (1977), *La racionalidad del cristianismo* (trad. L. González Puertas), Madrid, Ediciones Paulinas.
- Locke, J. (1990), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (tr. Carlos Mellizo). Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (1999), "Carta sobre la tolerancia" en *Escritos sobre la tolerancia* (trad. L. Prieto Sanchis y J. Betegón Carrillo), Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 107-151.
- Locke, J. (2002), *Political Essays* (ed. M. Goldie), Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, J. (2003), *Political Writings* (ed. D. Wootton), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (2004), *Two Treatises of Government* (tr. Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, J. (2005), *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil* (trad. C. Amor y P. Stafforini), Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Locke, J. (2007), *La Ley de la Naturaleza* (tr. Carlos Mellizo). Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (2011), *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (trad. B. Rodríguez López y D. A. Fernández Peychaux), Madrid, Minerva.

Bibliografía complementaria

- Abdo Ferez, C. (2013), *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla.
- Boyd, R. R. (2002), "The Calvinist Origins of Lockean Political Economy", *History of Political Thought*, Vol. 23, N° 1 (Spring), 30-60.
- Buckle, S. (1991), *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press.
- Chumbita, J. S. (2011), "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la coloni-

- zación inglesa en América”. en *Cuyo: Anuario de filosofía Argentina y Americana*, Vol. 28, 93-120.
- Chumbita, J. S. (2013a), “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, en *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 2, 69-83.
- Chumbita, J. S. (2013b), “Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, Vol. 7, 193-210.
- Chumbita, J. S. (2014a), “La configuración del pueblo en la resistencia. Un abordaje contemporáneo sobre la obra de John Locke”, en *Revista SAAP*, Vol. 8. N° 1, 177-205.
- Chumbita, J. S. (2014b), “Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke”, en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, N° 9, Epoca II, 191-202.
- Chumbita, J. S. (2014c), “Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 31, N° 1, 89-105.
- Chumbita, J. S. (2015a), “La ley de la naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke”, en *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol. 17, N° 1, enero-abril, 129-150.
- Chumbita, J. S. (2015b), “La ley de la naturaleza como universal abstracto. Un estudio de los principios morales de John Locke a la luz de su crítica a la idea de sustancia”, *Éndoxa. Series Filosóficas*, Vol. 36, 99-122.
- Chumbita, J. S. (2015c), “Las condiciones de posibilidad de la apropiación privada según John Locke. La ley y el estado de naturaleza en los escritos de madurez”, *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 9, 79-134.
- Chumbita, J. S. (2016a), “La relación entre latitudinarismo, escepticismo, tolerancia y protestantismo en la obra John Locke”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 21, N° 1, 63-78.
- Chumbita, J. S. (2016b), “La vigencia de la ley en el estado de naturaleza lockeano: libertad, castigo, guerra justa y esclavitud”, *Signos filosóficos*, Vol. 35 (enero-junio), 82-109.
- Dang, A.T. (1994), “Fondements des politiques de la pauvreté: notes sur «The Report on the Poor» de John Locke”, *Revue économique*, Vol. 45, N° 6, 1423-1442.
- Dunn, J. (1968), “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Studies*, Vol. 16, N° 1, 68-87.
- Dunn, J. (1969), *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the “Two Treatises of government”*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (2005), “What History Can Show: Jeremy Waldron’s Reading of Locke’s Christian Politics”, *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 433-450.
- Hobbes, T. (1999), *Leviatán* (trad. C. Mellizo). Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Horne, T. (1990), *Property Rights and Poverty: Political Argument in Britain, 1605-1834*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Ince, O. U. (2011), “Enclosing in God’s Name, Accumulating for Mankind: Mo-

- ney, Morality and Accumulation in John Locke's Theory of Property", *The Review of Politics*, Vol. 73, 29-54.
- Kelly, P. H. (1988), "«All things richly to enjoy»: Economics and Politics in Locke's *Two Treatises of Government*", *Political Studies*, Vol. 36, N° 2, 273-293.
- Lamb, R. (2009), "The Meaning of Charity in Locke's Political Thought", *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, N° 2 (April), 229-252.
- Lamprecht, S. P. (1918), *The moral and Political Philosophy of John Locke*, New York, Columbia University Press.
- Lea, D. (1994), "Lockean Property Rights, Tully's Community Ownership, and Melanesian Customary Communal Ownership", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 25, N° 1 (Spring), 117-132.
- Lebovics, H. (1986), "The Use of America in Locke's Second Treatise of Government", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, N° 4 (October - December), 567-581.
- Macpherson, C. B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Tr. J.-R. Capella). Barcelona: Fontanella.
- Marshall, J. (1994), *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Michael, M. A. (1998), "Locke's *Second Treatise* and the Literature of Colonization", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 25, N° 3 (Spring), 407-427.
- Olivecrona, K. (1974a), "Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, 211-230.
- Olivecrona, K. (1974b), "Locke's Theory of Appropriation", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, N° 96, Julio, 220-234.
- Poole, R. (1980), "Locke and the Bourgeois State", *Political Studies*, Vol. 28, N° 2, 222-237.
- Simmons, A. J. (1992), *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Sreenivasan, G. (1995), *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press.
- Strauss, L. (1988), *What is political philosophy? And other studies*, Chicago University Press, Chicago.
- Strauss, L. (1992), *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press.
- Tully, J. (1980), *A discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tully, J. (1993), *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vaughan, S. (2002), "Virtue, Capitalism, and Public Aid: Classical Liberalism and the Poor", *Western Political Science Association Conference*, Long Beach, CA (March), 1-23.
- Waldron, J. (1979), "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*, Vol. 29, 319-328.
- Waldron, J. (1984), "Locke, Tully and the Regulation of Property", *Political Studies*, Vol. 32, 98-106.
- Waldron, J. (2002), *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2005), "Response to Critics", *The Review of Politics*, Vol. 67, N° 3 (Summer), 495-513.
- Widerquist, K. (2010), "Lockean Theory of Property: Justification for Unilateral Appropriation", *Public Reason*, vol. 2, N° 1, 3-26.

NOTAS

¹ Macpherson, C. B. 1970: 180-181.

² Waldron, J. 1979: 325. Con el fin de facilitar la lectura, el autor ha traducido todas las citas en inglés, conservando las referencias a los textos en su lengua original. En nota al pie se detalla, en cada caso, la edición empleada.

³ En el caso de *TT*, II, se ha empleado la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo IV), junto a la edición inglesa de Laslett (Locke, 2004), y se ha consultado la traducción de Carlos Mellizo (Locke, 1990). En menor medida, se ha consultado la traducción de Claudio Amor y Pablo Stafforini (Locke, 2005). De este trabajo, sin embargo, se ha tomado el recurso de introducir entre corchetes, al interior de las traducciones, los conectores y suplementos que faciliten una lectura fluida del texto, sin por ello estilizar la traducción eliminando la aridez del texto original.

⁴ El término es aquí “measure”.

⁵ En el original “title”.

⁶ El término es aquí “antiappropriationists”, que deberíamos interpretar como aquellos que estaban en contra de la apropiación privada.

⁷ En el original “tracts”, extensiones indefinidas de tierra.

⁸ En el original “found”, el término tiene el sentido, en relación con la tierra, de establecerse en ella por medio del trabajo.

⁹ El término es aquí, “waste”, que remite a tierras sin uso, sin cultivar, “desperdiciadas”.

¹⁰ La expresión es aquí, “in common”, en común al género humano.

¹¹ En el original “this can scarce happen”.

¹² Dada la importancia central, así como la compleja redacción de este pasaje, reproducimos el texto original: “[...] yet there still are great tracts of ground to be found, which (the inhabitants thereof not having joined with the rest of mankind, in the consent of the use of their common money) lie waste, and are more than the people who dwell on it do, or can make use of, and still lie in common; though

this can scarce happen amongst that part of mankind that have consent to the use of money” (*TT*, II, §45). Si existiera alguna duda acerca de la actualidad de la afirmación “todavía hay grandes extensiones de tierra [...] sin cultivar [...] que permanecen en estado común [al género humano]”, es oportuno señalar que Amor y Stafforini, añaden en su traducción el término “hoy” entre corchetes para subrayar la referencia a la actualidad de la afirmación lockeana (Locke, 2005, §45).

¹³ Waldron sostendrá que el argumento sobre el consentimiento tácito al uso del dinero constituye “uno de los peores argumentos en el *Segundo tratado*” (Waldron, 2002: 176).

¹⁴ En el original “the same measures”, literalmente, “las mismas medidas”.

¹⁵ En el original “that was his peculiar right”.

¹⁶ En el original “whatsoever he enclosed, and could feed, and make use of, the cattle and product was also his”.

¹⁷ En el original “grass”.

¹⁸ En el original, “without gathering and laying up”.

¹⁹ En el original, “this part of the earth, notwithstanding his inclosure, was still to be looked on as waste, and might be the possession of any other”.

²⁰ En el caso de *TT*, I se ha empleado la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo IV), junto a la edición inglesa de Laslett (Locke, 2004), y se ha consultado la traducción Carmela Gutiérrez (Locke, 1966).

²¹ En el caso de *L*, se utilizó siempre la edición de las obras completas (Locke, 1824, tomo V), aun cuando se consultó la traducción castellana de Luis Prieto Sanchis y Jerónimo Bretégón Carrillo (Locke, 1999).

²² En el original “no man’s labour”, literalmente no existe traducción en castellano sin producir una aberración: “ningún trabajo de hombre”, por lo que Mellizo traduce “ningún trabajo humano” (Locke, 1990: 40). Esta traducción,

sin embargo, pierde la referencia al trabajo de un hombre individual que posee el original.

²³ El término es aquí “subdue”.

²⁴ En el original “he has given his needy brother a right to the surplusage of his goods”.

²⁵ En el original “in any man of estate”, “estate” puede referirse también a los bienes inmuebles, el estado o la clase de un grupo, pero por el contexto no parece asumir el sentido de ninguna de estas acepciones del término.

²⁶ En el original “to let his brother perish for want of affording him relief out of his plenty”.

²⁷ Aquí el término es nuevamente “afford” que en este mismo pasaje hemos traducido “affording him” también por “proporcionarle”.

²⁸ En el original “master him to his obedience”, recuérdese que el término “master”, empleado aquí como verbo, remite a la acción del sujeto “amo” de dominar.

²⁹ Con respecto a *ELN*, se ha utilizado la edición inglesa de Wolfgang von Leyden (Locke, 1965), dado que posee la versión del latín original junto a su traducción al inglés, y la traducción de Carlos Mellizo (Locke, 2007) ha sido la base fundamental, en cuanto resulta en muchos casos más fiel al latín que la propia traducción de Leyden al inglés.

³⁰ Resulta llamativo, en este sentido, que Waldron cuestione como condición a la apropiación el *dejar suficiente y tan bueno en común para otros*, por no aparecer en las enumeraciones del capítulo V de *TT*, II, pero acepte como auténtico límite el principio de caridad que ni siquiera aparece en dicho capítulo. Sin embargo, puede decirse que aun cuando no aparece este principio en términos de caridad, el derecho a los medios de subsistencia, que es lo que lo define, sí aparece desde el comienzo en el capítulo V (véase *TT*, II, §§25-29).

³¹ Para la traducción *Venditio*, se empleó únicamente la edición inglesa de Wootton (Locke, 2003b: 442-446), puesto que no existe una versión castellana del mismo.

³² Al asociar la caridad a los medios de vida, Locke no la restringe necesariamente

sólo a los alimentos o la vestimenta. Podría suponer también el ofrecimiento de un techo. Sin embargo, se trata siempre de un alivio en el momento de necesidad, y no implica en ningún momento la obligación de una provisión general o de un dispositivo de seguridad permanente que pudiera significar una redistribución de la propiedad.

³³ El término es aquí “began”, literalmente “comenzó”, podría traducirse también como “partió”, “nació”.

³⁴ En el caso de *R*, si bien se consultó la traducción castellana de Leandro González Pueras (Locke, 1977), se recurrió a la edición inglesa de las obras completas (Locke, 1824, tomo VI).

³⁵ En el original simplemente “one”, es decir, uno, o alguien.

³⁶ Una vez más, el término empleado es “inherit”, literalmente, heredar.

³⁷ Hobbes ya había realizado una interpretación similar del mandato de la desposesión, antes como consejo para obtener la salvación que como contenido de la ley de la naturaleza (véase Hobbes, 1999, XXV: 226).

³⁸ Por otra parte, como bien destaca Lamb, existe un uso más coloquial y asimilable a la tradición cristiana, según la cual la caridad es el sentimiento de amor al prójimo. En este sentido, Lamb recuenta diversas formulaciones de *An Essay Concerning Human Understanding (Essay)*, *An Essay on Toleration (ET)* y *L*, ninguna de las cuales resulta relevante a la hora de establecer los límites a la teoría de la propiedad en la medida en que no establece cláusulas específicas de aplicación más allá del deber de promover la auto-preservación del género y de ofrecer los medios de subsistencia en caso de extrema necesidad (véase *TT*, II, §6; Simmons, 1992: 344; Lamb, 2009: 236- 240).

³⁹ Si bien este trabajo se restringe a los límites y licencias a la apropiación en estado de naturaleza, cabe referirse a interpretaciones acerca de la cuestión de la regulación de la propiedad privada bajo el orden civil, en la medida

en que dan cuenta de que buscan fuera del capítulo V aquellos límites a la teoría de la propiedad que otorguen justicia distributiva. En efecto, tales lecturas corroboran indirectamente que los límites pretendidos y la justicia distributiva esperada en relación con la teoría de la propiedad lockeana no se encuentran allí donde Locke trata específicamente la cuestión de la propiedad. En este sentido, las lecturas de Tully y Simmons permiten dar cuenta de ello. Waldron ha realizado una excelente crítica a la interpretación de Tully, según la cual el modelo lockeano de la propiedad en estado de naturaleza sería familiar y comunal, y la sociedad civil tendría el poder de redistribuir dicha propiedad: “Él atribuye a Locke «la notable conclusión de que la propiedad en la sociedad política es una creación de esa sociedad» [Tully, 1980: 98]” (Waldron, 1984: 98; véase Tully, 1980: 98, 124-125, 130). Como bien destaca Waldron, “Resultado central en la teoría política de John Locke la afirmación de que los derechos de propiedad individual son posibles en un estado de naturaleza prepolítico, y que esto se basa no en el consentimiento de la humanidad sino en los actos unilaterales de apropiación de aquellos que han de tener los derechos en cuestión” (Waldron, 1984: 98; véase también Lea, 1994: 124-127). En efecto, la operación fundamental de la interpretación de Tully consiste en confundir la atribución de la sociedad social de “regulación de la propiedad” con una potestad de redistribuir lo apropiado en estado de naturaleza, que se halla en clara contradicción con la intención explicitada por Locke de establecer el derecho a una apropiación privada, individual, desigual y unilateral, es decir, sin necesidad de consenso social o acuerdo político alguno (véase *TT*, II, §25; Tully, 1980: 165; Waldron, 1984: 98). En este mismo sentido, Simmons ya había criticado la interpretación de Tully, al sostener que “Locke nunca sugiere que estas propiedades más extensas son ilegítimas o que el remedio a la apropiación es redistribuir participaciones para recrear una edad más simple y más virtuosa. Tampoco él afirma que el dinero es la fuente de

los principales problemas que los gobiernos están necesitados de resolver” (Simmons, 1992: 305; véase Tully, 1980: 147-151). Ahora bien, sorprendentemente, aun cuando Simmons critica a Tully, afirmando que Locke no argumenta en favor de condonar “la injusticia social real” sino que se limita al derecho de caridad como derecho a la subsistencia en condiciones de necesidad extrema (Simmons, 1992: 306, véase 291, 332), coincide con Tully en encontrar en la sociedad civil un límite que excede la mera garantía del derecho a los medios de subsistencia. “Locke es al menos consciente de que el uso del dinero y la [existencia de] más extensas posesiones crean ciertos problemas morales –problemas por la falta de claridad del derecho y problemas para garantizar el acceso a los recursos para todos. Es en el rol limitado, pero no obstante sustancial para la solución de estos problemas, que el gobierno se convierte en un jugador en la consideración de Locke sobre los derechos de propiedad” (Simmons, 1992: 306).

⁴⁰ El término es “need”, en referencia a la necesidad primaria para la preservación de la vida.

⁴¹ El término es aquí “subject”.

⁴² También conocido como *Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor; Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697* y como *Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting the Relief and Unemployment of the Poor*. Respecto a *PL*, se empleó la edición inglesa de Mark Goldie (Locke, 2002: 182-198) y, se consultó la traducción de Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux (Locke, 2011: 191-213).

⁴³ “Que todos los hombres sanos de cuerpo y mente, mayores de 14 y menores de 50 años de edad, [hallados] mendigando en condados marítimos fuera de su propia parroquia sin un permiso, serán detenidos por cualquier funcionario de la parroquia donde mendigaran (funcionarios que, en virtud de su cargo, serán autorizados, y bajo penalidad requeridos de hacerlo), o por los habitantes

de las casas mismas donde mendigaran” (*PL*, §1; véase §8).

⁴⁴ En efecto, el auto-gobierno que surge de la propuesta lockeana de reforma de la Ley de pobres, si se ocupa de crear un trabajador *libre* para el futuro, a través del disciplinamiento basado en trabajos forzosos en las Casas de trabajo, se trata de una libertad en sentido marxista, es decir, por carecer de los medios de producción y verse obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado para obtener un sala-

rio de subsistencia (véase Marx, 1999: 121; Chumbita, 2013b). Muy diferente de la educación que Locke estima conveniente para la educación de los jóvenes caballeros en *Some Thoughts Concerning Education* (véase Chumbita, 2014c).

⁴⁵ En el original “positions that are unpleasant as well as unfamiliar”.

⁴⁶ Waldron, J. 2002: 153.