



La caridad como administración de la pobreza en la obra de John Locke¹

Joan Severo Chumbita²

Resumen

Establecer que la caridad opera en la obra lockeana como administración de la pobreza requiere dos ejercicios argumentativos. En primer lugar, revisar los supuestos límites a la apropiación privada en el capítulo V de *Two Treatises of Government*³. En este sentido, se rebatirá la interpretación de Waldron, ya que mientras la caridad sea considerada como un límite previo resulta imposible considerarla como mecanismo de administración *a posteriori* del proceso de apropiación privada. En segundo lugar, se analizará la propuesta de Locke en *Draft*⁴ para demostrar que la pobreza es entendida como una variable biopolítica, esto es, estudiada estadísticamente y controlada por medio de dispositivos disciplinarios y de seguridad. A este fin, la obra de Foucault permitirá tanto reconocer la centralidad de la obra de Locke en la fundación del liberalismo, entendido como técnica de gobierno biopolítico, así como estudiar su propuesta de tratamiento de la pobreza en términos de articulación de mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad.

Palabras claves

Locke - teoría de la propiedad - pobreza - caridad - biopolítica

Abstract

We aim to establish that charity operates in the Lockean work as the administration of poverty. To do so, two argumentative exercises are required. First, to review the limits of private appropriation established in Chapter V of *Two Treatises of Government*. We will confront Waldron's interpretation, because as long as charity is understood as a previous limit, it is impossible to consider it as a posteriori management mechanism of the private appropriation process. Secondly, we will analyze Locke's proposal in *Draft* to show that poverty is understood as a biopolitics variable, i. e. statistically studied and controlled through disciplinary and security devices. To this end, the work of Foucault allows us both to recognize the centrality of Locke's work in the foundation of liberalism, understood as a technique for biopolitical government, and to address poverty in terms of the articulation of disciplinary mechanisms and safety devices.

Key-words

Locke - Theory of property - poverty - charity - biopolitics

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación UBACyT "El lazo colonialista en cuestión: reconfiguración de la dominación contemporánea en la figura del "colonizado" dirigido por el Dr. Marcelo Sergio Raffin, correspondiente al área de Sociología, Programación científica 2010-2012, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Su contenido fue expuesto en las IX Jornadas de Sociología "Capitalismo del siglo XXI. Crisis y Reconfiguraciones. Luces y Sombras en América Latina", 8-12 de agosto de 2011, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, C.A.B.A, Argentina.

² Becario Conicet, CEDIS-UNSAM/joanchumbita@gmail.com.

³ De aquí en más se empleará la abreviatura *T. T.* para referir a los dos tratados, *T. T.*, I para el primero y *T. T.*, II para el segundo.

⁴ *Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697.*

Revisión crítica de los supuestos límites a la apropiación privada

Locke insiste en que el deber fundamental que establece la ley natural 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 Waldron (1979: 325)⁵

Lo primero que es preciso establecer para afirmar que la caridad en la obra de Locke constituye un mecanismo de administración de la pobreza es que no se configura como un límite previo a la apropiación privada. En segundo lugar, también es necesario mostrar que no existe ningún otro límite genuino a la teoría de la apropiación lockeana, esto es, un límite previo a la apropiación capaz de evitar la emergencia de una población creciente de personas que no pueden proveerse de los medios para subsistencia. Pues sólo en virtud de que no existen límites genuinos a la apropiación, ésta puede adquirir una desigualdad tal que un número creciente de personas no es capaz de subsistir por sus propios medios. Sólo entonces podremos entender por qué la caridad es entendida como un derecho a la subsistencia y se configura como un mecanismo, a posteriori de la apropiación, para administrar la pobreza.

En este sentido, la primera tarea será confrontar la interpretación de Jeremy Waldron en *Enough and Good Left for Others*, puesto que allí se sostiene que la caridad constituye el verdadero límite a la teoría de la apropiación privada. La revisión crítica de este trabajo resulta doblemente interesante, ya que no se limitará a refutar la interpretación de Waldron sobre la caridad, sino que también permitirá pasar revista de otras posibles restricciones a la teoría de la apropiación lockeana, que Waldron desestima por no configurar un *verdadero límite*. En este último sentido, coincidiremos con muchas de las apreciaciones de Waldron, aunque no necesariamente por las mismas razones.

Waldron comienza su artículo rechazando la interpretación del enunciado *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como una restricción a la apropiación privada. Comencemos por citar el pasaje en el que aparece esta formulación:

Porque este 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 los demás. (Locke, *T. T. II. §27*)⁶

⁵ Con el fin de facilitar la lectura se han traducido las citas en inglés, conservando las referencias a los textos en su lengua original.

⁶ Todas las referencias a *T. T.* son tomadas del tomo VI de la edición de las obras completas de 1824. Por la dificultad intrínseca a este pasaje añadimos el texto original: "For this labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least here there is enough, and as good, left in common for others." (*T. T., II, §27*)

La interpretación de Waldron es que el enunciado *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no prescribe una restricción introducida por el hombre, una restricción moral, sino que por el contrario describe la situación de abundancia que impera en estado de naturaleza, donde toda apropiación, de por sí, deja suficiente y tan bueno para el resto de la humanidad.

Esta interpretación, que violenta evidentemente el pasaje que acabamos de ver, se funda en argumentos formales. En primer lugar, Waldron argumenta que si *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* constituyera una cláusula restrictiva, como la que prohíbe la acumulación de frutos para dejar que se pudran, debería encontrar un remedio similar al que encuentra esta cláusula en el dinero, o habría recibido una consideración más destacada (Waldron, 1979: 321).

En segundo lugar, Waldron sostiene que la prohibición del desperdicio es una restricción “quit explicit”, y nos remite para probarlo al parágrafo 31 (Waldron, 1979: 319-320). En este sentido, Waldron señala que allí no se hace ninguna mención a *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como una segunda restricción, lo cual contrasta fuertemente, según Waldron, “con la práctica habitual de Locke en *T. T.*, II de introducir conjuntos de restricciones y condiciones en un claro orden de enumeración”⁷, así como con su estilo coloquial de escritura, que no se presta a confusiones de este tipo (Waldron, 1979: 326).

En tercer lugar, añade que si *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* constituyera una restricción, desde el punto de vista sintáctico debería enunciarse bajo la forma de *si y sólo si* (se cumple con la cláusula, es posible la apropiación), es decir, como condición necesaria, y no bajo el modo de una *condición suficiente* (el “at least where” que antecede la afirmación “enough and as good”, Waldron, 1979: 321).

Discutir con esta interpretación, como hemos mencionado, no implica desestimar todas sus apreciaciones. En efecto, Waldron acierta en varios puntos. En primer lugar es correcto el punto de llegada respecto a que *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no constituye un auténtico límite a la apropiación. En segundo lugar, también es correcto señalar que la prohibición de acumular frutos no representa una verdadera restricción a la teoría de la apropiación, puesto que es superada con la introducción del dinero (*T. T.*, II, §§36-37, §46-§48)⁸.

Respecto a *Dejar suficiente y tan bueno en común para los demás*, es preciso señalar que si bien es cierto que no constituye un verdadero límite, las razones que nos llevan a ello no son formales. En efecto, no se trata de sostener que Locke meramente describe y no prescribe, sino que la situación de abundancia de América,

⁷ “It would contrast sharply with Locke’s usual practice in the *Second Treatise* of introducing sets of restrictions and conditions in a clearly enumerated order” (Waldron, 1979: 320-321).

⁸ Con la introducción de la moneda se remedia el problema de la prohibición de dejar que se pudran los frutos a partir de su acumulación. Amor y Stafforini observan la dificultad que representa pensar en la acuñación de moneda sin Estado, ya que en este punto aún nos encontramos en estado de naturaleza (véase el comentario de Amor y Stafforini a §50 en Locke, 2005: 69; en el mismo sentido Macpherson, 1970: 182). Locke argumenta en este sentido que en estado de naturaleza los metales no perecederos cumplen con el requisito de no-perecederidad en la acumulación, sin necesidad de cuño estatal.

descrita en el párrafo 36 de *T. T.*, II, cancela toda posibilidad de que no se cumpla con la restricción de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás*.

En el párrafo 36 Locke señala que “hay tierra suficiente en el mundo como para abastecer al doble de habitantes”. Pero no solo esto, también afirma que la abundancia extensiva de tierra en América no se limita a la actualidad, sino que incluso persistiría si se duplicara el número de habitantes del mundo. La referencia al mundo no puede ser minimizada. Resulta fundamental para aclarar que América mantiene la abundancia no sólo para los nativos americanos sino para todos los hombres del planeta que, imposibilitados de apropiarse de tierras en su país de nacimiento, en virtud de la introducción del dinero y la apropiación de vastas extensiones –como en el caso de Inglaterra–, puedan encontrar en América tierras para desarrollar su industriosisidad (*T. T.*, II, §36; 121)⁹.

[...] me atrevo a afirmar temerariamente lo siguiente: que la misma regla de propiedad, a saber, que todo hombre sólo debe poseer tanto como sea capaz de usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin una restricción para nadie; puesto que hay tierra suficiente en el mundo como para abastecer al doble de habitantes, si la invención del dinero y el acuerdo tácito entre los hombres de asignarle un valor a la tierra no hubieran dado lugar (por consenso) a extensas posesiones y a un derecho a ellas. (Locke, *T. T.*, II, 1824: §36)

Podemos afirmar por tanto que la cláusula restrictiva *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* no será vulnerada en virtud de la situación de abundancia extensiva de tierra (el objeto fundamental al que se refiere Locke cuando habla de apropiación¹⁰) que brinda América al mundo. En este sentido, hay que decir que una cosa es sostener que esta cláusula no será violada mientras persista la abundancia y otra afirmar que no constituye una restricción en absoluto, tal como nos propone Waldron:

Que se deja suficiente y tan bueno en común para los otros es visto por Locke como un hecho acerca de la adquisición [...] más que como un límite natural o restricción a la adquisición”. “[...] cuando la tierra comenzó a ser apropiada, había un montón de oportunidades para los anti-propietarios a unirse a la fiebre de

⁹ Esta interpretación discute con la de Olivecrona (1974), para quien la situación de abundancia de América refleja el pasado remoto y no cumple una función al interior de la teoría de la propiedad lockeana.

¹⁰ De aquí, por ejemplo, que Wood (1983), a diferencia de Macpherson (1970), proponga a Locke como precursor de un capitalismo agrario y no un capitalismo industrial, haciendo referencia al anacronismo que implica proyectar el capitalismo del siglo XIX al siglo XVII. Volveremos sobre el contexto histórico del pensamiento lockeano al final del trabajo, a partir de la interpretación foucaultiana.

la tierra [...] difícilmente podría quejarse de la prosperidad subsiguiente de los que lo hicieron. (Waldron, 1979: 321-322)¹¹

Waldron añade un argumento más. Si leyéramos *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción moral, en un sentido literal y empírico, el hombre moriría de hambre antes de poder aplicarlo. El argumento es una parafrasea del párrafo 28 de *T. T.*, II. Allí Locke afirma que aún cuando Dios otorgara el mundo a la humanidad en su conjunto, cada quien no puede esperar, para realizar el acto de nutrición, del consenso del resto de sus congéneres, pues entonces moriría de hambre aguardando. Y siendo el deber fundamental del hombre la preservación de la especie humana, que se aplica en términos concretos mediante la preservación de sí de cada uno de sus miembros (Locke, *T. T.*, II, §6; Waldron, 1979: 325), es preciso entonces, antes que nada, comer. Waldron recupera esta argumentación para sostener que dadas estas premisas no podría entonces ser *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* una restricción positiva aplicable, porque es imposible esperar el consentimiento de la humanidad en su conjunto antes de comer.

El argumento de Waldron es perfectamente válido. En efecto, para Locke no puede esperarse consentimiento alguno de toda la humanidad y la restricción de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* resulta así inaplicable. Pero este argumento es importante aquí por otras razones. En efecto, se trata de un argumento esencial en la teoría de la apropiación lockeana, ya que la imposibilidad del consentimiento es la que habilita para Locke la legitimidad de una apropiación privada unilateral. Privada, porque ya el acto básico y primario de nutrición constituye para Locke un acto individual y excluyente de apropiación (*T. T.*, II, §26). Y unilateral porque el acto de comer no puede esperar consentimiento de todos los co-propietarios de lo que Dios brindó en común a la humanidad en su conjunto.

El que se alimenta con las bellotas que recogió bajo un roble, o con las manzanas que recolectó de los árboles en el bosque, ciertamente se las ha apropiado para sí mismo. Nadie puede negar que ese alimento es suyo. [...] ¿Fue un robo asumir para sí lo que pertenecía a todos en común? Si ese consentimiento hubiera sido necesario, el hombre habría muerto de hambre a pesar de la abundancia con que Dios lo ha provisto. (*T. T.*, II, §28)

Podemos decir, a partir de lo dicho hasta aquí que *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* configura una restricción y no meramente una descripción de hecho. Sin embargo, al igual que la restricción de la prohibición del desperdicio (en virtud de la perecederidad de los frutos), no constituye un verdadero límite a la

¹¹ "That there is enough and as good left in common for others, is seen by Locke as *fact about acquisition* [...] rather than as a natural limit or restriction on acquisition". "[...] when land began to be appropriated, there was plenty of opportunity for the antiappropriationists to join the land rush [...] could hardly complain about the subsequent prosperity of those who did." (Waldron, 1979: 321-322).

teoría de la apropiación lockeana. En efecto, así como la introducción del dinero permite acumular sin restricciones (al permitir cambiar los frutos por metales no perecederos), del mismo modo, la cláusula de *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* es satisfecha por la abundancia extensiva de América.

En este punto de argumentación, Waldron abandona el análisis del capítulo V de *T. T.*, II para buscar el verdadero límite a la apropiación en *T. T.*, I. Este hecho no puede ser minimizado, ya que supone por sí mismo que, tal como aparece formulada en el capítulo V de *T. T.*, II, la teoría de la apropiación no encuentra límites verdaderos, y por ello resulta necesario buscarlos en otra parte¹².

En efecto, una vez descartada la formulación *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como verdadero límite, Waldron se aboca a sostener que la auténtica restricción a la teoría de la apropiación lockeana debe buscarse en el principio cristiano caridad. Waldron entiende que la restricción se funda en una concepción igualitaria que Locke maneja como supuesto a partir de la teología cristiana. En este sentido, Waldron resalta que la caridad no es meramente un mandato al propietario sino también un derecho del necesitado.

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 naturaleza que, según él, le otorga derecho a su propiedad en primer lugar. (Waldron, 1979: 326)¹³

Waldron acierta al señalar que la caridad se configura como derecho del necesitado. Sin embargo, en la medida en que este derecho se restringe, como veremos, a recibir (no a tomar) los medios de subsistencia, en modo alguno configura un límite previo a la teoría de la apropiación. Para analizar la interpretación de Waldron de la caridad como verdadero límite a la teoría de la apropiación hay que considerar, en primer lugar, que no existe referencia alguna a la caridad en *T. T.* II y, en especial, en el capítulo V, dedicado precisamente a la teoría de la propiedad.

¹² Para un análisis más exhaustivo de la desaplicación de los límites a la apropiación véase Chumbita, 2011A.

¹³ El siguiente pasaje de un artículo de Sigmund, muestra la vigencia de la interpretación de Waldron. En efecto, Sigmund sigue la misma línea argumental que parte de la impronta teológico-cristiana de la fundamentación de la teoría de la propiedad lockeana, con el fin de derivar una idea de equidad (Waldron, 2002A y 2002B): “Estos puntos de vista no habrían sido sostenibles si sus autores hubieran reconocido que Locke era un creyente cristiano, aunque un tanto heterodoxo. Como cristiano, él cree en un Dios que es la fuente de las leyes morales para sus criaturas, evidentes tanto a partir de la razón como de la revelación. La ley natural y la Biblia indica que los seres humanos fueron obligados cada uno respecto a los otros a «compartir todo en una comunidad de la naturaleza» (Segundo Tratado, § 6), a reconocer que existen restricciones morales y obligaciones sociales que limitan la búsqueda de la riqueza, a adorar a Dios de acuerdo con sus conciencias, y a cuidar de no poner en peligro la salvación eterna en la búsqueda de placeres mundanos.” (Sigmund, 2002: 408) “Lo que resulta nuevo en la interpretación de Waldron es su insistencia en la importancia del teísmo de Locke, y –en relación con ello–, el igualitarismo radical que atribuye al pensamiento político de Locke.” (Sigmund, 2002: 415).

Como acabamos de ver, el propio Waldron cuestiona la interpretación del *dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción positiva, en tanto no aparece en las enumeraciones detalladas de restricciones de este capítulo.

La noción de caridad aparece en un *T. T., I.*, como un argumento entre otros contra la teoría de la soberanía de 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 tal dominio excluyente a Adán en detrimento del resto del género humano: le dio el mundo a Adán porque él era, en el comienzo de los tiempos, el Género Humano en primera persona (Locke, *T. T. I.* §40; §46), y nunca se lo entregó en términos de un dominio privado que implicaran derechos políticos. Es decir que cuando Dios le dio el mundo a Adán se lo dio como a cualquier hombre, para crecer y multiplicarse. Veamos la referencia a la caridad en su contexto:

Dios nunca dio tal *dominio privado*; porque es más razonable pensar que Dios, que ordenó a la Humanidad crecer y multiplicarse, más bien habría de darle pleno derecho a hacer uso de la comida y el vestido y demás comodidades de la vida [...]. Dios, el señor y padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su particular porción de las cosas de este mundo, sino que ha dado a su hermano necesitado derecho al exceso de sus bienes, de modo que no pueden negársele en justicia *cuando sus apremiantes necesidades los reclamen*; y, por consiguiente, ningún hombre puede nunca tener poder justo sobre la vida de otro por medio del derecho de propiedad de la tierra o posesiones [...] la caridad da derecho a cada hombre a aquella parte de los bienes superfluos de los demás necesarios para librarle de la extrema necesidad mientras no *tenga otros medios para subsistir*: y tan injusto es que un hombre haga uso de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo reteniendo aquella ayuda que Dios le exige proporcionar a las necesidades de su hermano, como el que un hombre fuerte se apodere del débil, le fuerce a obedecerle, y poniéndole un puñal en el pecho, le dé a elegir entre la muerte y la esclavitud. (Locke, 1966: 143-144¹⁴; las cursivas son mías)

La cita es tan rica que requiere ser analizada por fragmentos. Lo primero que hay que señalar es que Waldron acierta al afirmar que a lo largo de toda la obra (*T. T.*) Locke maneja como fuente de referencia permanente a las *Escrituras*, y sin duda también ocupa un lugar fundamental en la teoría de la propiedad privada (Chumbita, 2011B). El punto aquí es observar si de estos supuestos teológicos se desprenden consecuencias igualitarias, tal como entiende Waldron (Waldron, 2002A;

¹⁴ En inglés original, *T. T. I.*, §41-42.

2002B), y al mismo tiempo si la caridad configura un *verdadero límite a la apropiación* (Waldron, 1979).

En términos más precisos, este pasaje muestra que la caridad constituye efectivamente tanto una obligación del propietario como un derecho del necesitado, pero no en el sentido de una prerrogativa para el necesitado de tomar los bienes del propietario. En este sentido, hay que subrayar la caridad es invocada siempre para la circunstancia extrema de que una persona no cuente con los medios de subsistencia: “cuando sus apremiantes necesidades los reclamen” “mientras no tenga otros medios para subsistir” (*T. T.*, I, §42). De este modo, se advierte que la caridad es un derecho sobre los frutos, no sobre los medios de producción y esto exclusivamente en la situación de necesidad extrema, por lo que evidentemente no puede constituir un límite previo al proceso de apropiación privada. La caridad no habla en absoluto de la propiedad de la tierra, que para Locke es el objeto principal de apropiación ya que es a su vez el medio de producción de los frutos (*T. T.*, II, §32)

Por lo demás, no podemos perder de vista que la necesidad de la caridad, tal como la entiende Locke, nos habla ya de una situación de desigual semejante en la distribución de la tierra que cabe la posibilidad de que existan quienes no encuentren los medios de subsistencia por sí mismos. En este sentido, en el comienzo del párrafo 43 de *T. T.*, I, inmediatamente a continuación del pasaje citado, Locke censura el carácter “cruel” y falto “de caridad” del terrateniente que indujera al pobre a trabajar en servidumbre tomando provecho de su situación de extrema necesidad. Sin embargo, aclara que “la sumisión del mísero mendigo no nace de la presión del señor, sino del consentimiento del pobre hombre, que prefiere ser súbdito a morirse de hambre.” (*T. T.*, I, §43)

¿Qué quiere decir esto? ¿Que el pobre tiene derecho directo a tomar los bienes del rico como pretende Waldron? Claramente no. Si fuera este el caso, ni siquiera se plantearía la opción de cambiar el pan por trabajo servil. La caridad es un derecho del necesitado, pero una obligación del propietario: no se plantea en modo alguno la posibilidad de redistribución forzosa de la propiedad. Lo que establece la caridad no es un límite a la apropiación antes de que esta acontezca, con un criterio igualitario, sino un derecho a la vida¹⁵ o, más precisamente, el derecho a no morir de hambre.

La consideración de *Venditio* permite confirmar esta interpretación de la noción de caridad en el párrafo 42 de *T. T.*, I. En efecto, el siguiente pasaje de esta obra corrobora que la caridad sólo se aplica con posterioridad al momento de la apropiación, sin servir de cláusula restrictiva *a priori*:

Por último, en un ensayo titulado, *Venditio*, Locke defiende la determinación del mercado sobre los precios del maíz, incluso en tiempos de escasez. Él matiza estas apreciaciones, sin

¹⁵ Refiriéndose a la anulación de la legislación general sobre la ley de pobres, durante la primera mitad del siglo XIX, Polanyi hablará de “abolición del «derecho a la vida»”, en la medida en que la ley de pobres garantizaba un subsidio semanal del valor del pan para los pobres: “[...] bajo el nuevo régimen del hombre económico [*homo oeconomicus*], nadie trabajaría por un salario si podía vivir sin hacer nada.” (Polanyi, 2011: 129) Volveremos sobre la relación puntual entre la ley de pobres y el derecho a la vida en *Draft* en la segunda parte de este trabajo.

embargo, al decir que si alguien «ofende a la regla común de la caridad» y exige tanto dinero que la gente no puede comprar lo suficiente para evitar el hambre, entonces el comerciante es culpable de asesinato. (Locke, *Venditio*: 342; 339-345). Así es que uno encuentra en Locke una creencia fundamental acerca de que Dios ordena que nadie perezca por carecer de los medios de subsistencia. (Vaughan, 2002: 15).

El pasaje deja en claro que la caridad es entendida siempre como derecho a la subsistencia que se esgrime a posteriori frente a los derechos de propiedad privada, siempre y cuando se presente un conflicto explícito entre un afán de lucro tan desmesurado que la ganancia de uno amenace la subsistencia de otro.

Otra referencia más que significativa en este sentido es un pasaje de *The Reasonableness of Christianity*, donde Locke insiste en que la caridad no implica en modo alguno una redistribución de la propiedad privada. Locke explícitamente se ocupa de reinterpretar el mandato de Jesús a la desposesión con el fin de no convertirlo en ley. El pasaje es tan claro en su intención que amerita ser citado *in extenso*:

(Ver. 18): «Cierta personaje le preguntó, diciendo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Jesús le respondió: Ya sabes los preceptos: no adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre. Él dijo: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.» [...] Nuestro Salvador, en contestación a esta pregunta, dice al joven que para conseguir la vida eterna del reino del Mesías, debe guardar los mandamientos. Luego, nombrando varios de los preceptos de la Ley, el joven dice que los ha guardado desde niño. Por esto, el texto nos lo dice, Jesús le quería. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y decidía tomarle por su Rey y obedecerle como tal, le manda dar todo lo que tiene a los pobres y venir a seguirle. Este es, considero yo, el sentido del paso: lo de vender todo y darlo a los pobres no es una ley establecida de su reino, sino una orden para probar a este joven, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y estaba preparado para obedecer sus preceptos, renunciando a todo para seguirle cuando él, su Príncipe, lo requiriese. (Locke, 1977: 197-198; véase el texto original en Locke, 1824, *Reasonableness*, vol. VI: 119-120)

Estas referencias nos permiten corroborar que al igual que en *T. T.*, I, la caridad no implica nunca ni una restricción previa a la apropiación privada ni una redistribución forzosa de lo apropiado. Waldron omite el pasaje completo de *T. T.*, I y

estas otras referencias relevantes, con el fin de plantear una continuidad fuerte entre la versión lockeana de la caridad y la noción cristiana de la caridad tal como la formula Tomás. Sin embargo, una vez más, las fuentes permiten corroborar que la noción de caridad que maneja Tomás es claramente diferente:

[...] aquello que algunos poseen en superabundancia se debe, por ley natural, 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)

Hemos visto que en el pasaje de *T. T.*, I no aparece en absoluto este derecho a tomar lo ajeno, abierta o secretamente. Si quedara alguna duda sobre este punto, baste consignar el parágrafo 18 de *T. T.*, II, en el que Locke establece que quien atente contra la propiedad, incluso tratándose de bienes, puede ser legítimamente ajusticiado como si se tratara de una bestia de presa.

Esto hace que sea lícito para un hombre matar a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni manifestado designio alguno contra su vida, limitándose a retenerlo en su poder mediante el uso de la fuerza, a fin de quitarle su dinero o alguna otra cosa que quisiera de él. (Locke, *T. T.*, II, §18)¹⁶

¹⁶ Para comprender una defensa tan radical de los bienes, como la que Locke realiza en este pasaje, incluso por sobre la vida ajena, es preciso reponer la identificación entre persona y propiedad privada que justifica el “matar a un ladrón” aún cuando no amenace la vida del propietario. Como es sabido, la noción de propiedad privada engloba para Locke la vida, la libertad y los bienes y, de este modo, se incluye en la noción de persona las posesiones del individuo: “Que una cosa es «mi propiedad» significa, para Locke, que *es parte de mí mismo*. Por eso nadie puede tener derecho a ella” (Olivecrona, 1974: 222). En este sentido, el parágrafo 18 maneja el supuesto de que los bienes son para el propietario sus medios de vida y quien me roba también está violando mi libertad. Pero la justificación de que los bienes formen parte de la persona del propietario, se debe a que han sido impregnados de ella a través del trabajo. El trabajo es considerado siempre desde una perspectiva individual y de este modo se explica el carácter privado y excluyente de la apropiación. Cada hombre cuenta con algo exclusivo: “el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos” (Locke, *T. T.* II: §27) y resulta suficiente con recoger una nuez para transferirle el trabajo personal que le quita al objeto el carácter común de pertenencia al género humano. (Locke, *T. T.* II: §27, §28). De aquí el castigo tan severo para quien atente contra un bien (*Ibid.*, §18), puesto que: “robar al propietario de un objeto es privarlo en su personalidad” (Olivecrona, 1974: 223). Atacar la propiedad de alguien, al identificarse con su personalidad, se convierte en una violación. Con estos argumentos Locke emparenta e indistingue el atentar contra la vida, la libertad o los bienes de una persona.

Este pasaje deja en claro las distancias con la caridad medieval de Tomás. La noción de caridad lockeana, como derecho a la subsistencia del necesitado, no habilita ninguna forma de redistribución forzosa de la propiedad.

En efecto, lejos de introducir las consecuencias igualitarias que Waldron pretende, la noción de caridad resulta compatible, en la obra lockeana, con la justificación de grandes desigualdades materiales. Podemos decir que la intención de justificar una apropiación privada desigual es una de las obviedades más aceptadas entre los intérpretes, por la sencilla razón de que surge explícitamente de la lectura del parágrafo 25 de *T. T.*, II, es decir, al comienzo mismo del capítulo V (precisamente a donde debemos remitirnos para buscar los límites a la apropiación, como Waldron mismo reconoce). De hecho, sorprende que Waldron entienda que la caridad constituye el verdadero límite a la teoría de la apropiación, si consideramos otro artículo de su autoría. En efecto, allí reconoce que:

Resulta 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)

A pesar del reconocimiento del consenso existente sobre esta cuestión, en línea con su interpretación general de que la teología cristiana conlleva en la obra de Locke a la equidad, Waldron relativiza esta afirmación, absolutamente obvia, como el propio Waldron reconoce:

Si bien esta es la lectura más obvia del argumento de Locke, está lejos de ser indiscutible. En su reciente libro, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, James Tully discute esto. 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)

Resulta elocuente que Waldron se apoye en la interpretación de Tully. En efecto, la operación fundamental de la interpretación de Tully es manipular la noción de "regulación de la propiedad", que surge de la fundación del orden político, para distorsionar la obviedad más transparente del capítulo V de *T. T.*, II, es decir, la intención explicitada por Locke de establecer el derecho a una apropiación privada, unilateral y, fundamentalmente, desigual sin necesidad de consenso: "[...] me dedicaré a mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad de *diferentes parcelas* de lo que Dios le dio a la humanidad en común, y ello sin ningún pacto expreso por parte de todos los copropietarios." (Locke, *T. T.*, II. §25; Waldron, 1984: 98. Las cursivas son mías)

Tully se apoya en aquellos fragmentos en los que Locke sostiene que el pasaje a la sociedad civil implica que todas las posesiones del hombre pasan a estar

reguladas por la comunidad, para inferir que esto implica una distribución de la propiedad por ser esta convencional en el seno de la sociedad civil (“distribution of property [ya que esta] is now conventional”, Tully, 1980: 165). Sin embargo, esta interpretación carece de base textual, Locke reitera a lo largo de *T. T.*, II sin descanso que el fin de la sociedad civil es la protección de la propiedad privada (vida, libertad y bienes), legítima con anterioridad a la fundación del pacto (*T. T.*, II, §85).

Como ya hemos sugerido, el hecho de buscar los límites a la teoría de la propiedad fuera del capítulo V, como es el caso de la interpretación de Tully, corrobora indirectamente que no se han podido establecer allí auténticos y claros límites a la apropiación. En este sentido, la interpretación de Tully sirve para confirmar que, en el mejor de los casos, estos límites se encontrarían con posterioridad a la adquisición legítima de modo unilateral, privado y desigual de la propiedad, mediante la intervención del Estado para evitar ciertas consecuencias indeseables, como son la muerte por inanición o la multiplicación de una población ociosa y sin medios de subsistencia. En este punto, tanto la interpretación de Waldron como la de Tully, si bien resultan radicalmente diferentes, en cuanto pretenden establecer límites que aquí no encontramos, nos conducen en la dirección correcta al indicarnos el camino hacia una interpretación de la caridad como mecanismo a posteriori del proceso de apropiación privada, cuyo fin es la administración de la pobreza a partir de la emergencia de la sociedad civil. Resta analizar, a la luz de *Draft*, cuál es la caracterización de la pobreza y la propuesta concreta de Locke para su tratamiento en la sociedad civil.

La ley de pobres como propuesta biopolítica

La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad.

Michel Foucault (2005: 174)

Si, como hemos podido ver, la caridad es para Locke un derecho de la subsistencia de los pobres o necesitados, no hay mejor documento para ver cómo se los define y se los debe tratar que “*Draft of a representation containing a Scheme of Methods for the employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697*” (también conocido como *Report*).

El carácter biopolítico del abordaje lockeano a la cuestión de la pobreza se observa desde un comienzo. Su análisis parte de una observación sobre el importante incremento del número de pobres en Inglaterra, esto es, de una observación estadística sobre la cuestión. Se calcula el número de pobres y se calculan también las implicancias que se siguen de este incremento. Sólo en un segundo lugar se consideran sus causas y soluciones, precisamente a partir del cálculo previo de sus

efectos, lo cual permite enmarcarlo punto por punto en la caracterización que nos brinda Foucault de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 19-20¹⁷).

El crecimiento de los pobres debe por tanto tener alguna otra causa, y esta causa no puede ser sino la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres; la virtud y la industria permanecen como compañeros constantes por un lado, así como el vicio y la ociosidad lo hacen por el otro. (Locke, 2003: 447)

Sin carecer de una estela moral, el abordaje sobre la cuestión está basado en un cálculo de costo y beneficio. Esta es una característica básica de la reflexión biopolítica que para Foucault nace precisamente con Locke en el siglo XVII (Foucault, 2007: 311-313¹⁸). Por otra parte, si la biopolítica se distingue por producir la vida (hacer vivir y dejar morir, a diferencia del paradigma de la soberanía, hacer morir y dejar vivir), la definición de la caridad como derecho a la subsistencia, es una premisa absolutamente necesaria que prefigura las disciplinas y dispositivos de seguridad destinados a hacerla efectiva en su propuesta concreta del tratamiento de la pobreza de *Draft*. En términos ya más precisos, la referencia en el pasaje citado a la falta de industriocidad y la subsiguiente propuesta de disciplinamiento, así como a la cuantificación poblacional de los pobres, nos remiten directamente a las dos vertientes de la biopolítica tal como la define Foucault, es decir, la vertiente disciplinaria, en primer lugar, y en segundo lugar a la de los dispositivos de seguridad, basados en un saber estadístico (Foucault, 2005: 168¹⁹).

¹⁷ “¿Cuál es el índice medio de la criminalidad de [ese tipo]? [...] ¿hay momentos, regiones, sistemas penales que por sus características permiten el aumento o la disminución de ese índice medio? [...] esta criminalidad, el robo, por consiguiente, o bien tal o cual tipo de robo, ¿cuánto cuesta a la sociedad, qué perjuicios genera, qué lucro cesante, etc.? Y aún más preguntas, ¿cuánto cuesta la represión de esos robos? ¿Es más costosa una represión severa y rigurosa, una represión blanda, una represión de tipo ejemplar y discontinuo o, al contrario, una represión continua? ¿Cuál es, entonces, el costo comparado del robo y su represión? ¿Qué vale más: aflojar un poco el robo o la represión? Otros interrogantes: una vez que el culpable es detenido, ¿vale la pena castigarlo? ¿Cuánto costaría hacerlo? ¿Qué habría que hacer para castigarlo y, de ese modo, reeducarlo? ¿Es efectivamente reeducable? [...] En términos generales, el interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado.” (Foucault, 2006: 19-20)

¹⁸ Citado más adelante, véase nota 30.

¹⁹ “Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. [...] Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.” (Foucault, 2005: 168)

Según Locke, la causa de la pobreza es la falta de disciplina e industriocidad de quien la padece. Pero, como hemos visto, Locke no se refiere a esta carencia como al producto de una desigual distribución de los medios de producción o de una situación social, sino que la considera como un efecto exclusivo de los vicios individuales. Lo paradójico de este planteo, como bien señala Vaughan, es que así entendida la pobreza no debería implicar ningún tipo de intervención de parte de los propietarios organizados en la sociedad civil (Vaughan, 2002: 6²⁰).

En efecto, el problema surge a causa de que, según Locke, los “pobres no sólo no contribuyen a la prosperidad de la nación sino que están muy dispuestos a tomar recursos de quienes los poseen.” (Vaughan, 2002: 6). Siendo que el pobre es responsable y perjudica al conjunto, ¿por qué la sociedad civil, solventada por los propietarios industriosos y racionales, debería hacerse cargo del problema de la pobreza? Una respuesta completa a este interrogante requiere analizar tres aspectos que ya hemos bosquejado pero que es preciso articular.

En primer lugar, es preciso aclarar que Locke en modo alguno considera la posibilidad de hacer responsable de la pobreza a la apropiación privada desigual (Locke, 2003: 447; *T. T.*, II, §25; §32; §34; *T. T.*, I, §41-43). A diferencia de las interpretaciones de Tully y Waldron que hemos consignado en el primer apartado, la propuesta de *Draft* manifiesta explícitamente que la solución para Locke no es en modo alguno una redistribución de la propiedad privada, sino que por el contrario lo que se requiere es un “cambio en las personas para resolver el problema de la pobreza, puesto que es el individuo el responsable de su situación” (Vaughan, 2002: 6). Si la interpretación de Waldron y Tully fuera acertada y o bien la caridad constituyera un verdadero límite a la apropiación privada o la sociedad civil tuviera la potestad de redistribuirla, el pobre podría exigir mucho más que alimento. Pero hemos visto que no es así y el motivo es diáfano: no hay cuestionamiento alguno sobre la apropiación realizada en forma privada, unilateral y desigual (como ya hemos tratado en detalle en la primera parte de este trabajo), porque esta es la fuente de la riqueza de la nación (*T. T.*, II, §32; §34; Chumbita, 2011a).

En segundo lugar, si bien los pobres drenan los recursos de la nación, la caridad establece un modesto derecho a la vida²¹. En términos foucaultianos, podemos decir que ya no puede remediarse el problema de la pobreza bajo el paradigma clásico de la soberanía de *hacer morir y dejar vivir*, sino que, por el contrario, como hemos visto, la caridad se plantea como un derecho a los medios de subsistencia y, en este sentido, nos hallamos bajo el paradigma biopolítico moderno de *hacer vivir*. De aquí, considerando que la pobreza es un problema y no se puede optar por el dejar morir a los viciosos y ociosos, se requiera la intervención de la sociedad civil aún cuando esta intervención no apunte a una redistribución de la propiedad privada.

²⁰ “La ironía es que Locke también cree que el gobierno es responsable de proporcionar la subsistencia a la gente para que nadie se pierda por falta de alimentos, vivienda y ropa. Puesto que él cree que el individuo es responsable de su situación propia, ¿por qué Locke también creen que las ayudas públicas son necesarias?” (Vaughan, 2002: 6)

²¹ Por esta razón que Polanyi dio en llamar a la ley de pobres derecho a la vida (ver nota 17).

En tercer lugar, la intervención de la sociedad civil es requerida también por la sencilla razón de que, aún cuando el pobre es el único responsable de su situación, puesto que surge exclusivamente de vicios individuales, está claro que, de hecho, no puede por sí mismo remediarla. En efecto, si el cambio de situación pudiera recaer exitosamente en sus manos, es evidente que ya la habría resuelto por sí mismo y no existiría el problema en primer lugar.

De este modo, Locke arriba a la conclusión de que, aún cuando el rico propietario no es responsable de la pobreza de sus semejantes (algo que ya habíamos visto en *T. T., I*), no puede desentenderse por completo del problema de la pobreza. Y por la sumatoria de estos tres factores (consumo de recursos colectivos, derecho a la subsistencia y necesidad subsiguiente de intervención política) se arriba a la conclusión de que el tratamiento para remediar el problema del crecimiento de la pobreza es la creación de *Casas de trabajo* cuyo fin es el disciplinamiento y la puesta en actividad de los pobres.

Ahora bien, es preciso dar cuenta del funcionamiento propuesto para estas *Casas de trabajo*, para comprender hasta qué punto se enmarcar a la perfección en la interpretación foucaultiana. El paradigma lockeano es claramente biopolítico, en el sentido de que garantiza la vida, pero al precio de poner en práctica todo un conjunto de dispositivos disciplinarios y de seguridad. Es preciso aclarar en este punto que la caridad lockeana como derecho a la subsistencia no excluye en absoluto una criminalización de la pobreza (Becker, 1992: 655). En efecto, muy lejos ha quedado la apología medieval de la pobreza como la más espiritual forma de vida, y ha quedado por completo en el olvido la invitación a la desposesión del cristianismo primitivo. Aquellos que se han habituado a una forma de vida viciosa y ociosa deben ser disciplinados. Como señala Vaughan, “[...] los pobres están acostumbrados a esta forma de vida, por lo que son necesarias medidas punitivas para cambiar sus ideas sobre lo que es bueno y lo que es malo.” (Vaughan, 2002: 8)

En este sentido las *Casas de trabajo* propuestas en *Draft* incluyen como formas de disciplinamiento la creación de escuelas de trabajo para niños pobres, escuelas de oficios, responsabilidad de guardianes sobre los pobres, corporaciones de pobres en ciudades y poblados (Vaughan, 2002: 12). Locke no escatima medios punitivos: mutilación, trabajo forzoso para los niños mendicantes desde la edad de tres años, el uso obligatorio de insignias para los mendigos liberados. Becker sintetiza muy bien las características de la propuesta lockeana en su contexto histórico:

Mientras los progresistas de la época abogaban por la despenalización de la pobreza en el trato con los desempleados, Locke propuso una nueva legislación penal que resultaba severa incluso para la época. [...] Los niños encontrados mendigando iban a ser enviados a las escuelas de trabajo propuestas por él, en las que pudieran ser «azotados razonablemente y mantenidos en el trabajo hasta la tarde». Para los hombres desempleados, la respuesta era el reclutamiento forzoso en la Marina, a excepción de los que fueran demasiado viejos o discapacitados. Estos hombres recibirían tres años de

cárcel. La mutilación física estaba reservada para los falsificadores de pasaporte²², que habrían de «perder sus oídos». Locke también considera que los pobres que recibieran la liberación debían llevar insignias identificatorias. (Becker, 1992: 655-656)

En este sentido, es preciso separar una vez más nuestra interpretación de las supuestas derivaciones de la influencia teológica en la obra de Locke, que consignan Waldron, Sigmund y en no menor medida, Dunn. En efecto, éste famoso intérprete considera que la responsabilidad que Locke atribuye al pobre respecto a su situación no surge de una reflexión práctico-utilitaria sino de la metafísica cristiana. “El tema central es la doctrina de la *vocación*²³. Los hombres son colocados en una situación social particular en el mundo, acorde con sus talentos particulares.” (Dunn, 1969: 222-223) Dunn señala que la doctrina de la *llamada* divina se aplica al mundo social en la forma de distribución de talentos individuales. En este sentido, es un deber de cada quien discernir su rol en la sociedad a la que pertenece y de este deber se deriva su responsabilidad completa sobre la suerte que le depara el destino.

Ellos son *llamados* por Dios a cumplir con un rol particular y ellos pueden discernir cuál es ese rol a partir de una reflexión consciente sobre su dotación genética y la situación social en la que nacieron. [...] El *llamado* es entonces un requerimiento de Dios, pero un requerimiento a través de una interpretación sobre la que cada individuo adulto es totalmente responsable. (Dunn, 1969: 222-223)

Como hemos anticipado (y considerado en detalle en otro lugar²⁴) efectivamente cumple un rol central la teología política en la legitimación de la apropiación privada, en cuanto al pasaje de la propiedad común del género humano a la propiedad privada (*T. T.*, II §25-28). Sin embargo, no aparece en absoluto la idea de una distribución de los talentos individuales asociado a una situación social. Por el contrario, se afirma que Dios brindó a todos los hombres las mismas condiciones iniciales (*T. T.*, II, §4-6). Dunn trae a colación elementos de la tradición cristiana que podrían considerarse de algún modo presentes en el pensamiento lockeano, pero que no hallan base textual ni en *T. T.*, II ni, especialmente, en *Draft*. En efecto, en *T. T.*, II encontramos el mandato divino de trabajar (§32, §34), desoído por los pobres indisciplinados. Pero en ningún momento Locke habla de diversidad de talentos para ocupar un lugar específico en una teodicea que predefina un status social del individuo, por lo que resulta infundado suponerlo a la hora de señalar que el pobre

²² Como es sabido, los pobres estaban asociados a una parroquia y no podían trasladarse libremente sino a través de credenciales y autorizaciones especiales (Polanyi, 2011: 353).

²³ El término en inglés es «calling» y puede interpretarse como llamada, vocación, convocatoria. Por razones de redacción utilizaré tanto «llamada» como «vocación».

²⁴ Chumbita, 2011B: 17-47.

es “totalmente responsable” de su situación. Por otra parte, si se hallaran predeterminadas las posiciones sociales, la propuesta de intervención de *Draft* carecería de todo sentido y los individuos deberían ser abandonados a su suerte.

Siguiendo a Foucault, podemos afirmar que para comprender la aplicación concreta del derecho a la subsistencia lockeano es necesario atender a la mediación del nuevo régimen de apropiación. En efecto, el tratamiento de la pobreza propuesto por Locke también se corresponde con la caracterización que hace Foucault del gran encierro, como proceso de reclusión de los pobres y ociosos. En este sentido, a pesar de la crueldad de la propuesta lockeana, no debe perderse de vista que su intención disciplinaria y no meramente punitiva. En efecto, parafraseando *Vigilar y castigar*, podemos decir que la propuesta no apunta tanto al tormento espectacular como a la cura del alma comprendida por el sistema disciplinario (una de las dos vertientes de la biopolítica, junto con los dispositivos de seguridad, Foucault, 2005: 168²⁵; Foucault, 2010: 26). Lo que observamos en *Draft* es la superposición de lo que Foucault estudia como dos momentos, el gran encierro propio del siglo XVII, caracterizado por la indistinción de una enorme población ociosa, y el sistema disciplinario, propio del siglo XVIII cuyo objetivo es la producción de cuerpos dóciles.

Foucault analiza el gran encierro y el sistema disciplinario vinculándolo con la emergencia de un notable incremento de la producción y la acumulación de bienes (Foucault, 2009: 75-125; Foucault, 2010: 227-262). En este sentido, realiza una genealogía del internamiento general de pobres, locos, vagabundos, liciados, etc. en vinculación con los desarrollos productivos de los centros urbanos más importantes de Europa Occidental, entre ellos, París y Londres. “La obligación del trabajo es requerida para todo el mundo [...]. Es muy característico ver cómo, en torno a los años 1620-1650 en Europa, se fundan un determinado número de centros como todavía no había habido nunca en Occidente.” (Foucault, 1999: 90) El gran encierro se define, según Foucault, tanto por su indistinción originaria como por la enorme población de personas que abarca.

En París, donde en el siglo XVII vivían 250.000 habitantes, se contaban 6.000 internados. Era una cantidad enorme [...] Dichos centros tienen como función cerrar no sólo a los locos, sino de una manera más general a toda la gente ociosa sin oficio ni recursos propios [...] todo un conjunto de individuos asociales, que tienen como rasgo común el ser obstáculos, estorbos en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento esencialmente económico. (Foucault, 1999: 91-92)²⁶

²⁵ Ver nota 22.

²⁶ A diferencia de la individuación que logra el sistema disciplinario del siglo XVIII, en el siglo XVII el gran encierro se caracteriza por “la lógica del trabajo obligatorio” para aquellos que, paradójicamente, no podían trabajar (Foucault, 1999: 92). Sin embargo, este régimen de trabajo forzoso se convierte en contraproducente al desarrollo del capitalismo del siglo XIX. En efecto, lo que se pretende es crear un

De este modo, podemos terminar este apartado señalando que lo que Dunn y Waldron derivan sin base textual de un plano teológico-escatológico es tratado específicamente por Locke en *Draft* en términos propiamente biopolíticos, es decir, considerando el número de la población pobre, atendiendo a los costos sociales derivados y proponiendo soluciones administrativas. Por ello no resulta justificado plantear una línea de continuidad fuerte entre la noción de caridad lockeana, tal como vemos se aplica en el contexto de la sociedad civil, y la caridad tal como era entendida por la teología cristiana clásica.

A modo de conclusión

Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke–, sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles. [...] una elección atomística e incondicionalmente referida al sujeto mismo, es lo que se llama interés.

Michel Foucault (2007: 311-313)

El análisis realizado en la primera parte de este trabajo, permitió establecer que la interpretación de Waldron (1979) según la cual la idea de caridad, bosquejada en *Two Treatises*, I, constituiría el verdadero límite a la teoría de la apropiación lockeana no hace sino reafirmar la ausencia de límites genuinos a la apropiación legítima en forma privada, unilateral y desigual descrita en el capítulo V de *Two Treatises*, II. En este sentido, observamos que la caridad como límite a la apropiación comparte los mismos problemas que el propio Waldron observa al desestimar el enunciado *Dejar suficiente y tan bueno en común para los demás* como restricción. Hemos podido ver que *T. T. I* no es el lugar donde Locke desarrolla su teoría de la apropiación, el lugar donde enumera y desaplica las diversas restricciones (propiedad común, a partir de la necesidad individual de comer; prohibición del desperdicio a partir del dinero; dejar suficiente y tan bueno en común para los demás a partir de la abundancia extensiva en América). La caridad aparece mencionada fugazmente en *T. T. I*, como un argumento más contra la interpretación de Filmer sobre el carácter político-privado-patriarcal de la donación del mundo a Adán. No se trata de un desarrollo al interior de la teoría de la propiedad, por lo que difícilmente podría ser tenida por su verdadera restricción. No hay ninguna referencia a la caridad en *T. T. II*, capítulo V, donde Locke formula su teoría de la apropiación y donde deberían buscarse sus límites, como hemos visto destaca el propio Waldron.

mercado laboral autorregulado, en el que se compitiera bajo la modalidad de asalariado *libre*, para lo cual tener garantizada la subsistencia constituía un obstáculo (Polanyi, 2011: 92, 94).

Esto no significa en modo alguno que la caridad no sea un elemento central para comprender el pensamiento lockeano. Hemos rastreado en este sentido la persistencia de la problematización entre el derecho a la subsistencia y la apropiación privada en *T. T., Venditio, The Reasonableness of Christianity* y *Draft* con el fin de mostrar la importancia de la temática así como la coherencia del posicionamiento lockeana, definiendo en todo momento la caridad como derecho a la subsistencia que no implica un cuestionamiento sobre el derecho de propiedad privada. Lejos de restringir las licencias a la apropiación privada, unilateral y desigual, la idea de caridad lockeana, como derecho del pobre a la subsistencia, revela la existencia y justificación de las desigualdades profundas en la distribución de la riqueza. En el mismo sentido, hemos visto que en cuanto derecho a no morir de hambre, la caridad no puede representar un verdadero límite a la apropiación antes de que esta se produzca, sino que se aplica bajo la modalidad de donación a posteriori.

En el segundo apartado hemos considerado la propuesta lockeana para tratar la pobreza en el seno de la sociedad civil, dando cuenta de su carácter secular, disciplinario y administrativo, así como su pertenencia a un momento histórico específico, que no puede interpretarse a la luz de la noción de caridad medieval (Waldron, 1979; Dunn, 1969).

Hemos visto que la pobreza requiere de la intervención de la sociedad civil por tres motivos esenciales. En primer lugar, porque el pobre drena los recursos de la nación: no trabaja, pero no deja de consumir. En segundo lugar, porque esto último (que se alimente) es un derecho de todos en virtud del principio de la caridad (no morir de hambre, como hemos establecido en el primer apartado de este trabajo). En tercer lugar porque, siendo la subsistencia un derecho, la única solución es lograr que el pobre sea forzado a trabajar para equiparar los recursos que drena de la nación. De este modo queda claro que la aplicación concreta de la caridad como un derecho a la subsistencia no guarda ninguna relación con una redistribución de la apropiación legítima en forma privada, unilateral y desigual (Tully, 1980), sino mediante una administración a posteriori de los efectos indeseables que se podrían seguir de ella, especialmente de la muerte por falta de alimento.

En efecto, la interpretación foucaultiana del liberalismo emergente como biopoder, como poder de dar la vida, brinda un mejor marco de intelegibilidad de la propuesta de Locke para tratar la pobreza. Esta interpretación reconoce el lugar fundamental del derecho a la subsistencia, así como muestra la coherencia entre la teoría de la propiedad lockeana y su propuesta disciplinaria como no pueden hacerlo las diversas interpretaciones analizadas.

Bibliografía

Primaria

Locke, J. (1824) *Works of John Locke in nine volumes*, Londres: Rivington.

Locke, J. (1966) *Patriarcha* en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Instituto de estudios políticos.

- Locke, J. (1977) *La racionalidad del cristianismo*. (tr. 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. C. Mellizo) Madrid: Alianza.
- Locke, J. (1997) "Venditio", reprinted in *Political Essays* (ed. Mark Goldie) Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1998) *Two treatises of Government*. (tr. Laslett) Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2003) *Political writings*. (ed. D. Wootton) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (2005) *Ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo concerniente al verdadero origen, alcance y finalidad del Gobierno Civil* (tr. C. Amor y Pablo Stafforini), Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes.
- Locke, J. (2011) "Ensayo sobre la ley de pobres (1697)" en *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux) Madrid: Minerva, 191-213.

Secundaria

- Becker, R. (1992) The ideological commitment of Locke: Freeman and servants in the Two Treatises of government. *History of Political Thought*. Vol. XIII. N. 4. Winter.
- Chumbita, J. (2011A) "El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América", *Mendoza, Cuyo. Anuario de filosofía Argentina y Americana, dic.*, vol. 28, nro. 2, 25-52.
- Chumbita, J. (2011B) El estado de naturaleza lockeano como origen de la apropiación privada de la vida en su conjunto, tesis de licenciatura, Bs. As., Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Cranston, M. (1968) *John Locke, a biography*. London: Longmans.
- Dunn, J. (2002) "What History Can Show: Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics", *The Review of Politics*. University of Notre Dame, 433-450.
- 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.
- Foucault, M. (2005) "Derecho de muerte y poder sobre la vida" en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (tr. Ulises Guiñazú), Bs. As., Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007) *El nacimiento de la biopolítica*. (tr. Horacio Pons) Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2009) *La locura en la época clásica I* (tr. Juan José Utrilla) Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (1999) "La locura y la sociedad" en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (tr. Ángel Gabilondo), Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio y población*. (tr. Horacio Pons) Buenos Aires: FCE.

- Foucault, M. (2010) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, (tr. Aurelio Garzón del Camino) Madrid: Siglo XXI.
- Macpherson, C. B. (1970) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. (tr. J.-R. Capella) Barcelona: Fontanella.
- Olivecrona, K. (1974) "Locke's Theory of Appropriation", *The Philosophical Quarterly*. Vol. 24., Nro. 96, Julio, 220-234.
- Polanyi, K. (2011) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (tr. Eduardo L. Suárez), Bs. As., FCE.
- Sigmund, E. (2002) "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship". *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 407-418.
- Tully, J. (1980) *A discourse on Property: John Locke and Adversaries*. 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, 21-23.
- Waldron, J. (1979) "Enough and as Good Left for Others", *Philosophical Quarterly*. 29, 319-328.
- Waldron, J. (1984) "Locke, Tully and the Regulation of Property", *Political Studies*, XXXII, 98-106.
- Waldron, J. (2002B) "Response to Critics". *The Review of Politics*. University of Notre Dame, 495-513.
- Waldron, J. (2002A) *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, N. (1983) *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press.