

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## Propiedad y caridad en Locke: un análisis crítico a la propuesta interpretativa de Juliana Udi<sup>1</sup>

*Property and charity in Locke: a critical analysis of Juliana Udi's interpretative proposal*

JOSÉ MIGUEL GONZÁLEZ ZAPATA

LUCIANO SIMONETTI IZQUIERDO

*Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

**RESUMEN** El presente trabajo analiza críticamente la propuesta interpretativa que Juliana Udi ofrece respecto al rol que juega el deber de caridad en la teoría de la propiedad de John Locke. Para ello, en primer lugar exponemos la interpretación predominante de la teoría de la propiedad lockeana, basándonos en la obra de dos de sus principales representantes: Leo Strauss y C. B. Macpherson. En segundo lugar, exponemos los principales argumentos y características de la lectura que Udi hace de la caridad en Locke. En tercer lugar, presentamos nuestras críticas y observaciones constructivas a su propuesta. Finalizamos proponiendo una categorización que se hace cargo de manera no sintética de las tensiones existentes en el Corpus Lockeano.

**PALABRAS CLAVE** Caridad, Propiedad, Derecho Natural, John Locke, C. B. Macpherson, Leo Strauss, Juliana Udi.

**ABSTRACT** This work presents a critical analysis of Juliana Udi's interpretation of the role that charity plays in Locke's theory of property. In order to do this, we first explain the predominant interpretation of this theory, based on the work of two of its main authors: Leo Strauss and C. B. Macpherson. Secondly,

1. José Miguel González Zapata. Licenciado en Ciencias Jurídicas, Pontificia Universidad Católica de Chile. Mail: Jmgonzalez3@uc.cl

Luciano Simonetti Izquierdo. Licenciado en Ciencias Jurídicas, Pontificia Universidad Católica de Chile. Tutor académico de derecho público, Universidad Central de Chile. Mail: lsimonetti1@uc.cl

we expound the main arguments and characteristics of Udi's reading of charity in Locke. Thirdly, we present our criticisms and constructive observations on her proposal. We conclude by proposing a categorization that explains, non-synthetically, the tensions existing in the *Lockean Corpus*.

**KEYWORDS** Charity, Property, Natural Law, John Locke, C. B. Macpherson, Leo Strauss, Juliana Udi.

## Introducción

John Locke (1632-1704) es un pensador que no pasa desapercibido. Ya desde la agitada y reformista época en que le tocó vivir, sus ideas han permeado el debate público y determinado el curso político seguido no solo en Inglaterra sino en otras partes del globo, erigiéndose como uno de los pensadores más influyentes de los últimos siglos.

Sin embargo, aquella influencia y popularidad está lejos de significar que la interpretación de su legado esté exenta de debate. Predomina, sin duda, la postura de aquellos que ven en Locke al precursor del liberalismo clásico. Sus entonces rupturistas concepciones acerca de la propiedad y el gobierno habrían servido como sustento ideológico tanto de las revoluciones políticas del siglo XVIII como de las transformaciones sociales que a la postre originarían el surgimiento y florecimiento de las democracias liberales que predominan en el escenario político actual. En este sentido, Víctor Méndez Baiges afirma:

“La interpretación académica dominante de la teoría lockeana, que en gran medida llega incólume hasta bien entrado el siglo veinte, tiene su origen en el siglo anterior. Es una interpretación eminentemente sociopolítica, que destaca como los pilares básicos de la construcción lockeana los tres siguientes: el individualismo, como dato psicológico fundamental de la naturaleza humana, la propiedad, como relación del hombre con sus derechos y como derecho natural básico, y el contrato, como libre acuerdo de voluntades libres e iguales. Estos tres supuestos son los responsables de que su teoría política sea la fundamentación de un gobierno en esencia limitado (...) Así, desde el siglo pasado, Locke ha pasado a ser, para lo bueno y para lo malo, el teórico del ascenso de la burguesía por excelencia”<sup>2</sup>.

En opinión del autor recién mencionado, esta lectura de Locke habría predominado de manera indubitada durante todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, momento en que la teoría del *Individualismo* Posesivo de Macpherson -que para Méndez Baiges constituye respecto de esta corriente interpretativa su “resumen perfecto, así como su desarrollo más acabado”<sup>3</sup>- generaría distintos cuestionamientos a

---

2. MÉNDEZ (1995) p. 66

3. Ídem, p. 69

la forma tradicional de entender a Locke. La relevancia de la interpretación de Macpherson está no solo en su radical propuesta, que lleva a la obra de Locke a sus más extremas consecuencias lógicas, sino también en haber abierto el debate en torno a los verdaderos alcances, tanto teóricos como prácticos, del corpus lockeano, dando pie al desarrollo de otras corrientes alternativas de interpretación.

En este contexto destaca la denominada “corriente historiográfica”, que critica la exagerada vinculación entre Locke y el surgir de la democracia liberal y el capitalismo. Postulan que “respondía, en el lenguaje de su tiempo, a los problemas de su tiempo, y no a los del siglo XIX o a los nuestros”<sup>4</sup>, de manera que cualquier conexión causal entre la obra de Locke y los fenómenos ocurridos décadas después de su muerte supone un error interpretativo respecto al verdadero alcance de la misma. Nuestro autor sería, en definitiva, un pensador de su época, no de los siglos venideros. Uno de los mayores exponentes de la corriente historiográfica es John Dunn, que ve en Locke a un “teólogo natural calvinista, un teórico de la ley natural, a la cual se subordinan y en la que se inscriben los derechos naturales”<sup>5</sup>, muy distante del liberalismo capitalista moderno al que se lo intenta vincular.

La ofensiva historiográfica contra la interpretación predominante de Locke abrió la puerta a otras corrientes. Algunas caracterizan a nuestro autor como un pensador poco vinculado con el liberalismo, haciendo primar en él su herencia escolástica y adscripción a la teoría de la ley natural y el cristianismo<sup>6</sup>. Otras, intentando conciliar ambos extremos<sup>7</sup>, lo entienden en cuanto autor bisagra, parte de la transición entre dos maneras distintas de entender lo político. Otros como Duncan Bell<sup>8</sup> creen que lo liberal en Locke no es más que una atribución “póstuma”. James Tully va más allá, sosteniendo que la entera interpretación de Macpherson se basa en un error de análi-

---

4. Ídem, p. 72

5. Ibídem

6. En este sentido escriben BACIERO (2012): “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke” y UDI (2012a): “El Derecho a la Caridad: Repercusiones de la Teología Cristiana en la teoría de la Propiedad de John Locke”. El primero postula que “*en realidad* (a propósito de la teoría de la propiedad) *Locke parece reproducir también en este caso lo esencial del pensamiento suareciano, tanto en los detalles como en el marco general de su doctrina, contexto que es típicamente escolástico.*”

7. En este sentido, FERNÁNDEZ (2010) dice en “*La justicia como pretensión política: John Locke entre el Medioevo y la Modernidad*” que “de acuerdo con este panorama, la obra de Locke puede denominarse como de transición (...) si bien Locke fundamenta la organización política de la sociedad en el consentimiento individual, es difícil sustraer sin más los elementos de tipo comunitario que incluye en su teoría para limitar la voluntad individual.”

8. Sostiene BELL (2014): Locke became a liberal during the twentieth century. As part of a process of retrojection his body of work—or at least some stylised arguments stripped from it—was posthumously conscripted to an expansive new conception of the liberal tradition”.

sis, en cuanto la teoría de la propiedad lockeana sería esencialmente limitada, al estar subordinada a los mandatos de la ley natural<sup>9</sup>.

Es entre estas últimas corrientes en las que se circunscribe la obra de Udi. La autora cuestiona la lectura dominante de Locke recuperando y reinterpretando la caridad lockeana, la que debidamente entendida supondría, en su opinión, nuevos límites no previstos a la teoría propietaria de nuestro autor. Nosotros cuestionaremos los alcances que la autora busca dar a su tesis, haciendo notar algunas insuficiencias e inconsistencias en la misma que imposibilitan que la misma llegue a las conclusiones pretendidas por Udi. Lo anterior no supone que la tesis de la autora carezca de valor. Al contrario, creemos que aporta matices interesantes y abre posibilidades de interpretación sobre la institución propietaria en Locke, para lo cual urge caracterizar la propuesta de Udi dentro de sus límites y posibilidades.

La estructura de la presente obra consistirá en un primer capítulo donde exponemos las ideas de Strauss y Macpherson, en cuanto autores paradigmáticos de la corriente interpretativa mayoritaria de Locke. En el segundo capítulo sintetizamos los postulados de Udi relativos al deber de caridad lockeano. En el capítulo tercero se busca aportar ciertas apreciaciones críticas y constructivas sobre el trabajo de la autora y el cuarto finaliza proponiendo una metodología distinta de aproximación a la obra de nuestro autor.

## **1. Interpretación mayoritaria de la obra de John Locke**

Para contextualizar debidamente la obra de Juliana Udi, es necesario analizar la corriente interpretativa dominante de la teoría jurídico-política de Locke, que encuentra sus principales exponentes en C. B. Macpherson y Leo Strauss, no solo por ser las obras pilares a partir de las cuales se ha desarrollado el tratamiento de la obra lockeana sino también y principalmente porque la propuesta analítica de Udi se articula como contestación a mencionados pensadores. Se procederá por tanto a enunciar y sistematizar los principales elementos de aquella interpretación.

La teoría jurídico-política de John Locke se configura y construye en torno a la institución de la propiedad privada, la cual constituye el eje paradigmático desde el cual el autor desarrolla los demás conceptos e instituciones que conforman su teoría. La hegemonía del concepto es tal, que el autor caracteriza la vida y la libertad del indi-

---

9. Sostiene TULLY (2006): "Macpherson seems to place the wrong emphasis on labour. Labour justifies neither the accumulation of nor rights over one's goods; it provides, as I have attempted to show, a means of identifying something as naturally one's own. Justification of accumulation and use is derived from the prior duty and right to support and comfort God's workmanship. The priority of natural law renders all rights as means to this end, and therefore Locke's account is a limited rights theory"; p. 131

viduo en términos de derechos de propiedad. Lo anterior se manifiesta en el *Segundo Tratado*, particularmente en el apartado 47, el cual dice: “El hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”<sup>10</sup>.

En armonía con dicha afirmación, C.B. Macpherson afirma: “Locke sometimes writes as if life and liberty were valuable *because* they were means of getting possessions (...) because everybody has a property on his own person, one might see Locke’s assumption that life is valuable as means of acquiring material possessions”<sup>11</sup>.

Para Macpherson, Locke no afirma que se tiene propiedad sobre la propia vida, libertad y posesiones exteriores adquiridas *per se*, consideradas en sí mismas, sino que se es dueño de ellas como consecuencia de ser éstas medios útiles para la adquisición y acumulación de nueva propiedad. Esto supone una subordinación total de la vida y la libertad a la propiedad y su consecuente adquisición, apreciadas no por el valor que podrían en sí mismas contener sino en razón de criterios utilitaristas. Si bien posteriormente el autor modera estas conclusiones, considera que el sólo hecho de poder realizar dichas inferencias a partir de la obra lockeana brinda luces respecto de sus intenciones y presupuestos. Afirma al respecto: “It is illuminating that Locke can write as if personality was an extension of possessions, rather than possessions being an extension of personality”<sup>12</sup>.

Por otra parte, los autores mencionados sostienen que Locke considera que el derecho de propiedad es pre-social; es decir, que existe en el Estado de Naturaleza, con independencia del contrato social, lo que, entre otras consecuencias, marca los límites de actuación y las funciones propias del Gobierno una vez configurada la sociedad civil. De esta manera, la propiedad lockeana es una institución anterior a la sociedad civil, tanto ontológica como cronológicamente, cuya estructuración es ajena, al menos en el mencionado estado de naturaleza, a consideración colectiva alguna. Afirma Strauss que en Locke “the natural right to property is a corollary of the fundamental right of self-preservation; it is not derivative from (...) any action of society”<sup>13</sup>.

Sostiene a su vez Casimir J. Czajkowski que “for Locke, the right of property is inherent in the people themselves. It is an inalienable right of every individual, flowing from his very nature and personality. This is the basis of Locke’s theory, and throughout the eighteenth and nineteenth century authors there has been predominant tendency to conceive property in terms of the theory which finds its classic expression in Locke”<sup>14</sup>.

---

10. LOCKE (2005) p. 15

11. MACPHERSON (1951) p. 551

12. *Ibidem*

13. STRAUSS (1953) p. 235

14. CZAJKOWSKI (1941) p.2

En la misma línea argumentativa, resulta ilustrativa la afirmación de Dania González, quien concluye que “la propiedad es, para Locke, individual, en la medida en que el trabajo es concebido sólo como la actividad individual del hombre. De esta forma no es necesario el consenso de toda la sociedad que reconozca, al estilo *rousseauano*, la propiedad exclusiva de un sujeto sobre un objeto; sólo se necesita la actividad de sujetos aislados que produzcan [...]. La propiedad es por tanto individualista y asocial”<sup>15</sup>. Sostiene a su vez que “para Locke, y a diferencia de Hobbes, la propiedad nace en el mismo Estado de Naturaleza, y por ende, es anterior a la conformación de la sociedad y gobiernos civiles, en cuanto la propiedad nace con el hombre, de su persona”<sup>16</sup>.

Al caracterizar la propiedad como derecho natural pre-social, Locke subordina lo social a lo jurídico-económico. La propiedad pasa a ser ontológica y cronológicamente anterior al fenómeno social de modo que la existencia del mismo se justifica sólo en cuanto sirva como medio para proteger mencionada institución y favorecer su multiplicación y acumulación. La función de la sociedad queda reducida a la protección de la propiedad, y su valor es dado sólo en cuanto cumple dicha instrumentalidad. Dice Locke al respecto en el apartado 124 del *Segundo Tratado* que “por consiguiente, el gran y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad”<sup>17</sup>.

Sobre lo anterior sostiene Leo Strauss que “by saying that property antedates civil society, Locke says that even civil property -the property owned on the basis of positive law- is in the decisive respect independent of society: it is not the creation of society (...) Man, the individual, has in himself the great foundation of property (...) Property is created by the individual and in different degrees by different individuals. Civil society merely creates the conditions under which the individuals can pursue their productive-acquisitive activity without obstruction”<sup>18</sup>.

En armonía con lo anterior, Diana González sostiene que “El pacto social de entrar en sociedad civil no crea nuevos derechos, sino que sólo cede a la autoridad civil los poderes que los hombres tenían en estado natural para que ésta proteja sus derechos naturales. El pacto social santifica lo ya existente: si una propiedad desigual es el resultado de un derecho poseído en el estado de naturaleza, la sociedad civil debe garantizarlo”<sup>19</sup>.

Afirma por su parte Czajkowski que “no original consent could overcome the inherent sacredness of private ownership”<sup>20</sup>. En la misma línea se encuentra María

---

15. GONZÁLEZ (2010) p. 30

16. *Ibidem*

17. *Ídem* p. 32

18. STRAUSS (1953) pp. 245-246

19. GONZÁLEZ (2010), p. 38

20. CZAJKOWSKI (1941) p. 77

Dolly, quien identifica en Locke la existencia de un Estado mínimo, al afirmar que “en esta nueva dimensión política de la convivencia lockeana, el Estado es un ente de intervención mínima, sólo puede garantizar los derechos individuales, arbitrar en los conflictos y mantener la seguridad, de manera que no puede excederse en el poder que se le ha dado<sup>21</sup>. Agrega a lo anterior que “con el concepto de Propiedad, Locke justifica la existencia del Estado civil, en tanto las leyes tienen como única función la protección de lo ya establecido, como derechos naturales en las sociedades domésticas, formadas en el estado de naturaleza”<sup>22</sup>.

Caracterizada la propiedad como institución pre-social y eje temático de su propuesta, Locke a continuación afirmaría que la principal manera de obtener dicha propiedad de lo externo es por medio del trabajo. Afirma el autor inglés en el apartado 27 del *Segundo Tratado* que “Every man has a property in his own person; this nobody has a right to but himself. The labour of his body and the work of his hands we may say are properly his (...) Whatever a man removes of its natural state, he has mixed his labour with and by this mixing, he makes it his property”<sup>23</sup>.

Así, al ser el individuo propietario de sí mismo, lo es por extensión de su trabajo, de manera que al mezclarlo con cosas externas se supone forman un todo indivisible, comunicando la propiedad sobre el propio trabajo a aquello apropiado. Es en este razonamiento lockeano en el cual se vislumbra la relevancia de la asocialidad de la propiedad, en cuanto sólo entendida fuera de dicho fenómeno y recaída sobre el propio cuerpo y facultades es que se justifica que la misma exista en el estado de naturaleza. Sin la existencia de un derecho de propiedad sobre las propias facultades, malamente podría transmitirse cualidad alguna a lo apropiado, pertenencias éstas que constituirían meras apropiaciones fácticas sin connotación jurídica alguna. Sin este hilo conductor en la obra lockeana, lo apropiado no podría convertirse jamás en propiedad sin el reconocimiento y sanción positiva de la sociedad civil, quedando la propiedad subordinada a lo político, consecuencia lógica que Locke a toda costa busca evitar.

Sin embargo, y a pesar de caracterizar la propiedad como una relación puramente personal e individual entre el sujeto y lo apropiado, sin relación con comunidad alguna, Locke enuncia ciertas limitaciones a esta institución. Éstas han sido caracterizadas como las de “no estropeo de lo apropiado” y la de “dejar suficiente a los demás”.

La primera limitación consiste en la imposibilidad de apropiarse de más de lo que se pueda usar antes de su estropeo. Esta parece ser, a primera vista, una significativa barrera a las posibilidades de apropiación, en cuanto supone una limitación física a la capacidad de consumo de relevante entidad. No obstante aquello, tanto Strauss como

---

21. CUARTAS (2010) p. 4

22. Ídem p. 7

23. LOCKE (2005) p. 10

Macpherson sostiene que esta limitante es meramente formal y aparente, toda vez que es superada por el mismo Locke en su obra, “derogada” por la introducción del dinero. Sostiene Macpherson: “The introduction of money by tacit consent has removed the previous natural limitations of rightful appropriation, and in doing so has invalidated the natural provision that everyone should have as much as he can make use of”<sup>24</sup>.

En efecto, en cuanto el dinero no perece, todo individuo puede apropiarse de cuanto quiera con tal que lo acumule en dinero, bien por excelencia no perecible, superando de esa manera tal obstáculo. Afirma Leo Strauss que “In civil society the right of appropriation is completely freed from shackles by which it was still under Locke’s original law of nature: the introduction of money has introduced large possessions and right to they; man may now, rightfully and without injury, possess more than he himself can make use of”<sup>25</sup>.

Luego agrega, terminando de erradicar la limitación mencionada, que “According to this natural law (*Locke’s*), man may acquire as much property of everykind in civil society; particularly as much money as he please (...) Even the natural law prohibition against waste is no longer valid in civil society”<sup>26</sup>. En el mismo sentido, Macpherson sostiene que “the spoilage limitation has disappeared thanks to money. Locke has justified the specifically capitalist appropriation”<sup>27</sup>.

Si a todo lo ya mencionado se agrega que Locke sostenía que en determinados momentos del estado de naturaleza ya existía la institución del dinero, ni siquiera era necesario el pacto social para que dicha limitación fuese superada. La propiedad elimina por sí misma dicha limitante, sin necesidad alguna de lo social para ello. Así, lo que pudo ser una subordinación de la propiedad a lo social, en cuanto requisito *sine qua non* sin la cual la acumulación propietaria no sería posible, es por Locke desechado con su afirmación de la presocialidad del dinero.

La segunda limitación consiste en dejar suficiente para los demás. Es decir, nadie podría apropiarse de una cantidad de bienes que suponga la insuficiencia de lo común, superando un mínimo aceptable para que el resto de la humanidad pueda proveerse de medios de preservación. Sin embargo, y a pesar de no citar directamente pasaje alguno de Locke que afirme esto, Macpherson cree encontrar en la argumentación lockeana una tácita superación de la misma. Sostiene dicho autor que “His chain of thought seems to have been that the automatic consequence of the introduction of money is the development of a commercial economy, hence the creation of markets

---

24. MACPHERSON (1951) pp. 555-556

25. STRAUSS (1953) p. 241

26. *Ibidem*

27. MACPHERSON (1951) p. 559



for the produce of land hitherto valueless, hence the appropriation of land not hitherto worth appropriating. By implication, consent to the use of money is consent to the consequences, and as individual is therefore justified in appropriating land even when it does not leave enough and good for others”<sup>28</sup>.

En línea con dicha argumentación, cita luego un argumento de Locke agregado por éste en la tercera edición del *Segundo Tratado*, que en el apartado 37 reza “that he who appropriates land to himself by his labour does not lessen but increase the common stock of mankind”<sup>29</sup>. De esta manera, Macpherson sostiene que Locke justifica la apropiación ilimitada en un hipotético beneficio futuro a “la humanidad”, basándose en la presunción -de pronto discutible- de que todo aquel que se apropia de bienes y los trabaja aumenta la riqueza global, y por tanto con ello no reduce sino que aumenta los bienes comunes disponibles. Dice Macpherson que “the greater productivity of the appropriated land makes up for the lack of land available for others”<sup>30</sup>. Que aquella asunción se cumpla o no en la práctica carece de relevancia en la argumentación lockeana, en la cual se han superado así las endeble limitaciones que él mismo pretendió imponer a la apropiación, dando rienda a lo que Macpherson identifica como el *individualismo posesivo* lockeano.

De esta manera, y en atención a la postura de los autores antes mencionados, la propiedad lockeana sería una institución pre-social, ontológicamente superior a toda consideración política y fundamento último y limitación omnipresente del actuar gubernamental, estando por tanto despojada de cualquiera limitación externa de entidad real. En efecto, afirma Macpherson: “If it is labor -a man’s absolute property- which justifies appropriation and creates value, the individual right of appropriation overrides any moral claims of the society. The traditional view that property and labor are social functions, and that ownership of property involves social obligations, is thereby undermined”<sup>31</sup>.

El mismo autor concluye su análisis diciendo que “Property was released from the stigma of original sin, and this release carried with it release from the limitations and obligations of individual appropriation”<sup>32</sup>, de manera que “Locke made property stronger than civil society (...) civil society has only a limited jurisdiction; its power to regulate property can be exercised only to preserve property, because the purpose of the agreement to enter civil society is to preserve property”<sup>33</sup>.

A modo ilustrativo, conviene enunciar la concepción de justicia que John Locke tenía, la cual era definida en términos de derechos de propiedad. En efecto, afirma

---

28. MACPHERSON (1951) p. 559.

29. *Ibidem*

30. *Ibidem*

31. *Ídem*, p. 565

32. *Ibidem*

33. MACPHERSON (1951) p. 556.

Baciero que “Locke supone que el derecho subjetivo es una propiedad del individuo, que no se le puede arrebatar sin injusticia”<sup>34</sup>. Al respecto, cita el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, en que afirma Locke de manera contundente que “donde no hay propiedad, no hay injusticia”. En efecto, asevera que “no hay injusticia donde no haya propiedad, es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides; porque la idea de propiedad es la de un “derecho a algo”, y la injusticia, la violación de ese derecho”<sup>35</sup>.

Tal es la caracterización de la propiedad lockeana a la luz de la interpretación mayoritaria de su teoría jurídico-política. Sin embargo, y como se verá a continuación, Juliana Udi discrepa con este entendimiento, presentando una matización de la interpretación antedicha y una propuesta propia del corpus lockeano en torno al deber de caridad y su lugar dentro del mismo.

## 2. Tesis de Juliana Udi sobre el deber de caridad en Locke

Juliana Udi llama la atención sobre el escaso tratamiento que ha recibido el deber de caridad en la obra de John Locke<sup>36</sup>. Entre aquellos quienes se han aventurado en el estudio de esta institución, cita a Jeremy Waldron, quien señala la importancia del principio de caridad en el corpus *lockeano* como una condición mucho más fundamental que las limitaciones de suficiencia y no-desperdicio<sup>37</sup> presentes en dicha obra, y a John Simmons, que dedica un breve apartado a la caridad en uno de sus textos sobre Locke, atreviéndose a desafiar programáticamente “la persistencia del punto de vista según el cual Locke está desinteresado en los derechos y deberes relativos a la caridad”<sup>38</sup>. James Tully, si bien omitido por la autora, también se remitió a la caridad lockeana, reconociendo su existencia y sosteniendo que la misma constituye un deber positivo del propietario<sup>39</sup>. En la misma línea, Dunn afirma que “charity is a right on the part of the needy and a duty on the part of the wealthy”<sup>40</sup>. Sin embargo, Udi considera, con razón, que ninguno de estos autores indagó a fondo la cuestión.

---

34. BACIERO (2012) p. 23

35. *Ibidem*

36. UDI (2014) p. 150

37. WALDRON (2002) p.177

38. SIMMONS (1992) pp. 327-336

39. Dirá TULLY (2006), citando a Locke “ ‘Charity gives every man a title to so much out of another’s plenty, as will keep him from extreme want, where he has no means to subsist otherwise’. Where no means are available for a man to provide for himself, the right to the means of subsistence applies directly to another person’s goods (...) A proprietor who has more than enough to sustain himself is under a positive duty to sustain those who do not” (pp. 131-132).

40. DUNN (1968), pp. 81-82.

La doctrina lockeana del deber de caridad se encuentra desperdigada a lo largo de las obras de Locke, sin un tratamiento sistemático. Cita Udi algunas menciones o alusiones indirectas en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, específicamente en el párrafo 6, cuando Locke sostiene que “cada uno debe, cuando su propia preservación no está en juego, preservar al resto de la humanidad tanto como le sea posible”<sup>41</sup>. Agrega lo dicho en el párrafo 70 donde sostiene que todos debemos “caridad y asistencia a los menesterosos”<sup>42</sup> y en el párrafo 93 se refiere a “la caridad que nos debemos unos a otros”<sup>43</sup>.

Además de las referencias presentes en el *Segundo Tratado*, existen otras obras a las que Udi denomina “menores” en que habría referencias al deber de caridad. Uno de ellos son los Ensayos sobre la ley natural, donde Locke afirma que todos tenemos el deber de “consolar a nuestro prójimo desahuciado”, prestar “asistencia” a “aquellos que se encuentran en problemas” y “alimentar al hambriento”<sup>44</sup>. También en un texto breve y poco conocido de 1695, titulado “*Venditio*”, Locke sopesa las exigencias de la justicia y las de la caridad, y sostiene que en casos de necesidad extrema esta última debe priorizarse. Asimismo, en sus *Escritos Pedagógicos*, Locke destaca la necesidad de enseñar a los niños la liberalidad, que define como “la disposición a compartir de buen grado lo que se tiene”.

Sin embargo, y a pesar de las referencias mencionadas, Udi sostiene que el tratamiento fundamental de la caridad lockeana y su alusión más explícita se encuentra en el párrafo 42 del *Primer Tratado del Gobierno Civil*. En efecto, Locke afirma en dicho texto la existencia de un deber para con las personas que se encuentran en situaciones de necesidad extrema, concediendo al necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes<sup>45</sup>. Juliana Udi exige no pasar por alto el estudio del deber de caridad tal como está planteado en dicha obra. Al ser el *Primer Tratado* una respues-

---

41. LOCKE (2005) párrafo 6

42. Ídem, párrafo 70

43. Ídem, párrafo 94

44. LOCKE (2004) p. 123 (traducción de la autora)

45. Afirma LOCKE (2008), en el párrafo 42: “Sabemos que Dios no dejó a ningún hombre tan a merced de otro como para que éste pueda dejarlo morir de hambre si le place. Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le pueden negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen. Y, en consecuencia, ningún hombre pudo nunca tener un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o de otras posesiones. Y siempre será pecado que un hombre de posición deje perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo que mucho tiene. Así como la justicia otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la caridad da a todos los hombres un título sobre lo que le sobra a los que mucho poseen, para mantenerlos alejados de la necesidad extrema, en tanto carezcan de medios para subsistir de otra manera”.

ta al Patriarca de Robert Filmer, Locke se empeña en refutar la justificación divina e ilimitada naturaleza del poder real, siendo este texto de relevancia no solo política y jurídica sino también teológica. Lo anterior constituiría, en concepción de Udi, indicio suficiente de la importancia que le otorgaría a la caridad, en cuanto su tratamiento más sistemático se encuentra no en uno de los textos menores del autor sino en una de sus obras epigonales. Al respecto asegura Udi que “Situación de la formulación del deber de caridad en el marco de la polémica de Locke con Filmer destaca la importancia que tiene este deber, en tanto que lo hace aparecer como una exigencia que no podría ser desconocida ni siquiera por quien detentara el más absoluto de los poderes. Incluso si Dios le hubiera dado a Adán todo el mundo, igual sería injusto que éste amenazara con privar de los recursos de subsistencia a quienes se negaran a reconocer su dominio político”<sup>46</sup>.

Udi va más allá, afirmando que el deber de caridad alcanzaría el estatus de principio general. En efecto, dice respecto del *Primer Tratado*: “Locke va más allá: afirma que siempre es incorrecto que alguien que posee un excedente se lo niegue a los indigentes y que la caridad le otorga a todo hombre necesitado un título sobre el excedente de bienes de otro, cuyas necesidades básicas se encuentran satisfechas”<sup>47</sup>.

Tras haber establecido la ubicación del deber de caridad dentro del *corpus lockeano*, la autora procede a desentrañar su naturaleza, para lo cual desvincula ab initio la caridad en Locke del normal entendimiento del término. En efecto, las características asociadas comúnmente al concepto de caridad serían, según Udi, las siguientes: 1) Su cumplimiento supone una práctica supererogatoria, esto es, situada más allá de lo normativo. 2) No se puede exigir su cumplimiento por vías coercitivas. 3) Es un deber imperfecto, es decir, indeterminado en lo relativo a su contenido – no podría determinarse *a priori* cuánta ayuda es debida y de qué tipo- y al perfil del beneficiario, quedando ambos aspectos librados al arbitrio del benefactor. 4) Es un deber negativo, consistente en la abstención de realizar prácticas lesivas a terceros y no en la exigencia de acciones positivas<sup>48</sup>.

Para Udi, el deber de caridad lockeano asume una naturaleza radicalmente diversa. A partir del parágrafo 42, la caridad en Locke parece contradecir cada una de las características enunciadas. En efecto, sostiene la autora que “Para empezar, Locke considera que el deber de caridad sí implica un derecho correlativo. Lo dice claramente: «Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes»”<sup>49</sup>. Se trataría por

---

46. UDI (2012b) p. 169

47. *Ibidem*

48. *Ídem* pp. 169-170

49. *Ídem*, p. 170

tanto de un “*claim right*” en sentido restringido, que en la concepción de Wesley Hohfeld es aquel que exige de otros el deber correlativo de permitir al titular del mismo el ejercicio de su derecho<sup>50</sup>.

Tampoco parece ser que para Locke sea la caridad algo tan indeterminado en cuanto a su contenido y beneficiarios. Así, Udi señala que “De acuerdo con el pasaje citado, (parágrafo 42 del *Primer Tratado*) el deber de caridad obliga a todos los propietarios de algún tipo de excedente. En cuanto al aspecto cuantitativo, el deber de caridad les exige ceder a todos sólo una mínima porción de su excedente, a saber, la mínima indispensable para que otros hombres no mueran de hambre. Los beneficiarios deben ser personas que, en primer lugar, se encuentren atravesando una situación de necesidad tal, que ponga en peligro su subsistencia. A este requisito Locke añade la condición adicional de que la persona necesitada «carezca de medios para subsistir de otra manera», esto es, que esté imposibilitada para trabajar, sea por una incapacidad física o intelectual, sea por falta real de empleo”<sup>51</sup>.

Lo anterior resulta también importante, en opinión de Udi, respecto de otra característica de la caridad lockeana: su exigibilidad coercitiva. Señala que el carácter imperfecto e indeterminado de los deberes de justicia suelen ser esgrimidos como excusa para denegarles su exigibilidad mediante coacción, amparados en la supuesta amenaza de prácticas arbitrarias y abusos que su aplicación práctica conllevaría. De esta manera, Udi parece estar insinuando que, quedando establecido el carácter determinado del deber de caridad para Locke, no cabría duda acerca de la posibilidad de que se exija su respeto incluso mediante la coacción. Dice en un pie de página -en concreto el número 15 en la página 170 de “*Propiedad lockeana, Pobreza extrema y Caridad*”- que tratará en el próximo apartado la exigibilidad por coacción, pero en dicho “siguiente apartado” se refiere a la justificación de la caridad en el derecho natural de preservación, sin tratar de manera directa el problema de su exigibilidad. Debido a lo anterior, especulamos que Udi encuentra el fundamento de la coercibilidad del deber de caridad lockeano en la ley natural a la que refiere Locke.

Finalmente, Udi asevera que la caridad lockeana es un deber positivo. Reconoce que algunos pasajes parecen insinuar un carácter meramente negativo en virtud del cual exigiría sólo una abstención o limitación del actuar en beneficio de otros, como por ejemplo cuando Locke trata la ley fundamental de la naturaleza, de la cual provienen todos los derechos y deberes naturales, que dictaría dos deberes jerarquizados: maximizar la propia preservación y, cuando esto esté garantizado, maximizar la de la humanidad en su conjunto. En dicha instancia, pareciera darse a entender que el deber de caridad mandaría tan solo no bloquear el acceso a otros. Sin embargo, Udi

---

50. HOHFELD (1917), pp. 716-717

51. *Ibidem*

señala que en el mismo párrafo 42 se caracteriza claramente la caridad como un hacer positivo, por el cual los propietarios de excedentes deben “darle a los indigentes algo de lo mucho que tienen”<sup>52</sup>, y cita en apoyo de la misma idea el séptimo de los *Ensayos sobre la ley natural* titulado *¿Es perpetua y universal la fuerza obligatoria de la ley natural?* Sí, donde se indica que la caridad constituye la “realización de actos exteriores”, como lo es la “provisión de alimento a los que sufren hambre”<sup>53</sup>.

Tras haber caracterizado el deber de caridad lockeano, se aboca Udi a determinar el fundamento último del mismo y su razón de ser dentro del *corpus lockeano*. Esta tarea resulta fundamental en el trabajo de la autora toda vez que en ella reside la originalidad y relevancia de esta nueva perspectiva que busca aportar a la comprensión de Locke y de su teoría de la propiedad. En este esfuerzo, Udi identifica como fundamento de la caridad lockeana el derecho natural de los hombres a los medios de preservación, el cual sería así sustento justificatorio no solo del derecho de propiedad, como la lectura tradicional de Locke sugiere, sino también del deber de caridad. Este constituye el eje central de la propuesta de la autora, lo cual es esencial en ella en cuanto al caracterizar a la caridad de esta manera la misma deja de considerarse una amenaza o transgresión a la propiedad privada, convirtiéndose en su necesario complemento<sup>54</sup>.

Udi redirige así el análisis hacia los fundamentos sobre los cuales Locke construye su teoría de la propiedad. Tales son la igualdad primigenia entre los hombres y la entrega “en comunidad” que Dios hace de todos los bienes y tierras a la especie humana en su totalidad, para su provecho y subsistencia. En este punto recuerda la autora que al justificar la propiedad privada o la apropiación individual desde el derecho natural Locke establece limitaciones a la misma fundados en mencionada ley. Así, la misma Ley Eterna que da sustento a la propiedad privada establece las limitaciones inherentes a ella, fundado en la necesidad de preservación y subsistencia de la humanidad como un todo. Como se vio anteriormente, varios intérpretes de Locke han visto en él un derecho natural a la apropiación privada ilimitada, propiciado en gran medida por la invención del dinero como hecho que derogaría los límites naturales a la propiedad<sup>55</sup>. Ante esto, Udi contesta que la caridad viene a cumplir un rol equilibrador, al ser la “forma bajo la cual persiste el contenido normativo del derecho a los medios de preservación una vez iniciado el proceso histórico de apropiación privada de la tierra y de los recursos naturales en general”<sup>56</sup>. De esta manera, ante la predominancia de un

---

52. Ídem, p. 171

53. LOCKE (2004) p. 93

54. UDI (2012b) pp. 171-172

55. UDI (2014) p.150

56. Ídem, p. 156

sistema propietario omnicompreensivo, la autora contribuye con estos razonamientos a redirigirlo hacia su fundamento originario -la preservación de todos los hombres-, y aquello lo hace con su vínculo con la caridad.

Por último, en cuanto a las conclusiones a las que llega con su trabajo Udi, hay diferentes ideas presentes en dos de sus publicaciones. El trabajo titulado *El derecho a la caridad: repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke* tras seguir pasos a grandes rasgos coincidentes con lo aquí expuesto, concluye postulando que la existencia para Locke de un derecho natural a la caridad se explicaría, en definitiva, por la presencia de algunos elementos de la teología cristiana en su teoría de la propiedad<sup>57</sup>. Dice Udi que, tomado aisladamente el capítulo de la propiedad, “Puede parecer dirigido a legitimar la “posesión desproporcionada y desigual de la tierra” que inevitablemente genera el trabajo una vez que se introduce el dinero. Pero la teoría del derecho natural que sirve de marco tanto a la teoría de la propiedad de Locke como a su doctrina de la caridad exige velar por la preservación de todos los hombres, aun de los “no industriosos y racionales”. Y esta teoría del derecho natural tiene una dimensión teológica: la concepción de la ley natural como un conjunto de mandamientos divinos es el fundamento teológico-filosófico que anima toda la teoría política de Locke, incluida su teoría de la propiedad. Dios, que creó a todos los hombres iguales y les entregó en común los recursos naturales, lo hizo con el propósito de que todos, sin excepción, preserven su vida. Ningún estado de cosas resultante de las acciones de los hombres que se desvíe de esta pauta igualitaria mínima es compatible con este axioma teológico de partida”<sup>58</sup>.

Es así como Udi entiende a la caridad en cuanto garantía. En una sociedad monetizada que difumina tanto los límites naturales de la propiedad privada como su sentido originario justificante, la caridad viene a garantizar el cumplimiento del “designio divino de que todos los hombres dispongan de medios para preservarse”<sup>59</sup>.

Para demostrar lo anterior, Udi expone, en la misma línea que Waldron<sup>60</sup>, el interés que Locke evidencia por la doctrina cristiana a lo largo de su obra, en la cual se sustentaría la caridad como contrapeso a la propiedad. Cita al respecto *La racionalidad del cristianismo*, donde el autor alerta sobre la necesidad de recurrir a las enseñanzas y ejemplos de Jesús para entender la ley natural. También se refiere la autora a la finalidad de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, concebidos como respuesta polémica al *Patriarca*, de Robert Filmer. Tratándose esta obra de un intento de justificación, a través del derecho divino, del poder del rey, resulta decidor, en la opinión

---

57. *Ibidem*

58. *Ibidem*

59. *Ibidem*

60. WALDRON (2002) p. 12

de Waldron<sup>61</sup>, que en su obra refutadora Locke destine todavía mucho más espacio que Filmer a exponer pasajes del Antiguo Testamento. No pasa el tema desapercibido para John Dunn quien hace notar que todo el argumento de los *Dos tratados* está “saturado de presupuestos cristianos”<sup>62</sup>, y en el mismo sentido Edward Andrew destaca la influencia religiosa en el pensamiento político de Locke haciendo ver como una “característica curiosa del pensamiento liberal contemporáneo su aceptación de la teoría política lockeana unida a un simultáneo rechazo del fundamento teológico-filosófico en el que se apoya”<sup>63</sup>. Todo esto permite entender la influencia del cristianismo en el pensamiento lockeano.

A continuación, Udi cita a Waldron para especificar los alcances de mencionada influencia cristiana en Locke. Según el autor, la misma se enmarcaría dentro de una teoría de la igualdad. En efecto, sostiene que “este postulado de la igualdad básica de los hombres no tiene el estatus de “una preferencia o una regla empírica de prudencia; tampoco el de un «dictado de la razón»”, como las leyes naturales de Hobbes. En cambio, Locke confirió a la idea de igualdad básica el fundamento más poderoso que se le puede dar a un principio: la consideró un axioma de la teología, entendido como la verdad más importante sobre Dios y su relación con el mundo en lo que respecta a las implicancias sociales y políticas de su creación de la persona humana”<sup>64</sup>.

Según Waldron, esta idea de la igualdad cumpliría una doble función: ser base o premisa para la construcción de la teoría política de Locke, y ser un límite teórico que “asegure que las derivaciones que se siguen de las premisas de la teoría no se desvíen y continúen siendo plenamente consistentes con el concepto de que las criaturas racionales son iguales entre sí”<sup>65</sup>.

Esta doble función postulada por Waldron es tomada por Udi y aplicada a su obra en lo relativo a la relación entre propiedad y caridad. Lo hace recordando que la propiedad privada y el deber de caridad lockeanos comparten una misma base justificatoria: el derecho natural a los medios de preservación. Y este derecho natural a su vez proviene de la idea cristiana de igualdad y de la concepción de la ley natural como expresión de la voluntad divina<sup>66</sup>: “Los hombres son criaturas de Dios y deben subsistir por el tiempo que Dios disponga: están obligados a preservarse a sí mismos y a preservar al resto de la humanidad tanto como les sea posible”<sup>67</sup>. De esta manera, Udi vuelve a hacer ver el carácter de garantía o reaseguro que cumple la caridad en el

---

61. Ídem pp. 16-17

62. DUNN (1969) p. 99 (traducción de la autora)

63. ANDREW (1988) pp. 5-6 (traducción de la autora)

64. WALDRON (2002) p. 6

65. Ídem, p. 151

66. UDI (2014) p. 158

67. LOCKE (2005) párrafo 6



sistema de Locke, en el cual la igualdad mencionada “se encarna en el derecho natural que todos tienen a los medios de preservación, pero si las cosas se desvían de esta pauta y, por ejemplo, por ejercer diferentes grados de laboriosidad, algunos hombres llegan a apropiarse de mucho más de lo necesario mientras que otros no acceden siquiera a lo indispensable para mantenerse con vida, el ideal de igualdad reaparece como “límite teórico” bajo la forma del deber de caridad”<sup>68</sup>.

Finalmente, tenemos otras ideas conclusivas de Udi publicadas en *Propiedad lockeana, pobreza extrema y caridad*. Aquí se dedica a analizar la relación entre la caridad y la propiedad, para llegar específicamente a la conclusión de que la primera no es amenaza de la propiedad privada, sino su complemento necesario para que se den ciertos márgenes mínimos de redistribución.

Realizado el análisis relativo a la ubicación y justificación de la caridad en Locke, en dicha obra la autora procede a contextualizar históricamente la teoría de la propiedad lockeana, demostrando que entre los siglos XVI y XVII era una urgencia política realizar una defensa filosófica de la propiedad, lo que explicaría su aparente preeminencia respecto de otras instituciones dentro del sistema filosófico-político de nuestro autor. Esto se sustenta, según Udi, en tres factores que expondremos a continuación<sup>69</sup>.

En primer lugar, la expansión ultramarina europea habría generado disputas por el control de las colonias y las rutas comerciales, lo que suscitó interrogantes respecto a la propiedad. ¿Tenían las potencias europeas expansionistas derecho a reclamar la propiedad exclusiva de los mares descubiertos? ¿Cómo justificar las pretensiones de dichas naciones sobre tierras habitadas por pueblos -supuestamente- menos desarrollados? ¿Cómo es que los habitantes nativos de las tierras conquistadas podían llegar a convertirse en propiedad -esclavos- de los europeos?<sup>70</sup>.

En segundo lugar, en el siglo XVII había surgido en Inglaterra la polémica entre los *whigs*, enemigos de la monarquía absoluta, y los *tories*, sus defensores. Ambos bandos se acusaban mutuamente de no poder proveer una defensa sólida de la propiedad y la desigualdad. Para los *whigs*, lo que amenazaba la propiedad privada era principalmente un rey católico poderoso que se consideraba el propietario último de la tierra. Para los *tories*, en cambio, la propiedad se veía amenazada principalmente por los *whigs*, que postulaban una igualdad originaria natural de los hombres<sup>71</sup>.

Finalmente, existía también un crecimiento inusitado de la pobreza, la desocupación y el vagabundeo, incremento que tuvo lugar a raíz de cambios económicos y demográficos acelerados. Aunque la pobreza no era un fenómeno nuevo, durante el siglo XVII recibió mayor atención en cuanto fenómeno de relevancia política<sup>72</sup>.

---

68. UDI (2014) p.158

69. UDI (2012b) p. 174

70. *Ibidem*

71. *Ibidem*

72. *Ibidem*

A la luz de estos antecedentes contextuales, Udi explica el intenso debate existente en la época en torno a la justificación la propiedad privada. Numerosos autores como John Selden, Samuel Pufendorf, James Tyrrell y el mismo Locke concentraron sus esfuerzos en dicha empresa. Lo anterior permitiría entender a la misma como una prioridad política de la época, lo que explicaría la predominancia de la institución de la propiedad dentro de las teorías políticas de todos y cada uno de ellos. Al respecto afirma Udi que “La imagen de estos autores como «teóricos de los derechos de propiedad» muchas veces opaca el hecho de que también se abocaron a justificar derechos de subsistencia”<sup>73</sup>. En efecto, estos autores “procuraban dar cuenta de dos aspectos de los derechos de propiedad que, desde su óptica, se hallaban necesariamente interconectados: (i) el derecho a excluir, en ciertas circunstancias, a otros del control y uso de ciertos recursos; (ii) el derecho a que, en otras circunstancias, se nos incluya en el uso de los recursos necesarios para nuestra subsistencia. Así, las discusiones en torno del significado apropiado de los derechos de propiedad eran discusiones acerca del equilibrio o la proporción que debía existir entre los aspectos excluyente e inclusivo ya comprendidos en dichos derechos. Esto se vio plasmado en la justificación que desarrollaron estos autores de un «derecho de necesidad» [right of necessity], cuyas exigencias entran en vigencia toda vez que se produce una situación de necesidad extrema”<sup>74</sup>.

De esta manera, y si bien Locke no habría conceptualizado un derecho de necesidad propiamente tal, sí habría incorporado sus características fundamentales a través de otras instituciones que sí encuentran consagración en su obra. Entre ellas, la principal sería, en opinión de Udi, la institución de la caridad.

Para demostrar la relevancia que en el *corpus lockeano* tienen las limitaciones a la propiedad fundadas en razones de necesidad, Udi acude a lo expuesto por Locke en un reporte que elaboró con ocasión de un proyecto de *Ley de Pobres*. Sin entrar en detalle, pues escapa al objeto del trabajo, puede decirse a modo de resumen que Udi construye a partir de la lectura y análisis de dicho texto, la existencia de ciertos sistemas de justicia distributiva en el *Corpus Lockeano*, los que serían aplicaciones concretas del deber de caridad de nuestro autor.

Ya hacia el final del planteamiento de Juliana Udi, pueden resaltarse los siguientes elementos de su obra. En primer lugar, la autora aclara que la caridad no constituye en ningún caso un límite a la legítima apropiación originaria, toda vez que esta institución no permite discriminar entre lo que es con justicia de uno y de otro. El deber de caridad, por el contrario, permite establecer límites al ejercicio de la propiedad una vez adquirida, no cuestionando la titularidad de la propiedad sino estableciendo ma-

---

73. Ídem, p. 175

74. Ibídem

neras legítimas de ejercicio de la misma que sean compatibles con el principio último de preservación de todos los hombres.

En segundo lugar, sostiene que la toma de postura en materia distributiva -que corresponde al motivo específico que infunde este texto en particular de Udi- está íntimamente ligada a la justificación de la propiedad en Locke. La autora recuerda que el fundamento de la propiedad lockeana es el derecho natural a los medios de preservación, y no el trabajo, como comúnmente se afirma. El segundo se subordina al primero, de manera que si bien ambos son fundamentos empleados por Locke para justificar su teoría de la propiedad, sería sólo el primero el fundamento último. Y en este sentido afirma la autora que “La caridad no vulnera los derechos de propiedad lockeanos porque ellos son per se limitados: está en su fundamento último, del que emanan tanto los derechos de propiedad como su complemento necesario, los deberes (y derechos) de caridad”<sup>75</sup>. Así, existirían entonces algunos márgenes de redistribución connaturales a la institución de la propiedad privada, que si bien mínimos -reducidos a casos de extrema necesidad y/o pobreza-, no son por ello menos relevantes y dignos de consideración<sup>76</sup>.

Asentado lo anterior, Udi acusa a los intérpretes de Locke y “filósofos neolockeanos” de haber obviado deliberadamente los elementos distributivos de su pensamiento. Afirma la autora que “En paralelo con su teoría de la propiedad puede identificarse una teoría de la justicia distributiva. La presentación es dispersa y elíptica, pero no por ello despreciable”<sup>77</sup>.

De esta manera, Udi termina su exposición en torno al deber de caridad y su relevancia dentro del *corpus lockeano*. La misma sería una institución fundamental dentro del mismo que, sin embargo, ha sido ignorada por la mayoría de los intérpretes del autor inglés. Concluye así la autora que la caridad nos permite tomar conciencia de todo un sistema distributivo que, si bien disperso en distintas obras y sin un tratamiento sistemático, no es posible ignorar si el objetivo es una comprensión acabada y omnicompreensiva del sistema político de Locke.

### **3. Críticas y concesiones al planteamiento de UDI**

#### **A. Críticas a Udi**

##### **1. Integración horizontal del Corpus Lockeano**

El primer problema que presenta el análisis de Juliana Udi se haya en su manera de abordar e integrar las distintas obras de John Locke. Al estudiar la teoría política lockeana, y en particular la institución de la propiedad, la generalidad de sus intér-

---

75. Ídem pp. 185-186

76. Ídem p. 186

77. Ídem, p.184

pretos consideran que la misma se encuentra condensada en el *Segundo Tratado*. Esto no debería sorprender debido a la naturaleza de la obra en cuestión, que, a diferencia de otras obras de Locke -connotado polímata que abordó las más diversas ramas del saber-, es de eminente naturaleza filosófica. La autora rompe con este consenso, recurriendo a escritos lockeanos “menores” y de diversas materias con el objeto de expandir los alcances de la doctrina política de nuestro autor. Esta nueva forma de integración es la que analizaremos -y cuestionaremos- a continuación.

La propuesta política presente en el *Segundo Tratado* es coherente y consistente. Analizada en sí misma, deja poco espacio a interpretaciones divergentes, lo cual se manifiesta en el incuestionado dominio interpretativo de las propuestas de Strauss y Macpherson ya analizadas. Quien quiera desbancar dicha doctrina no encontrará en el *Segundo Tratado* herramientas suficientes. Se hace necesario recurrir a otros textos del *Corpus*, y esa es justamente la táctica de Udi.

Udi encuentra su principal refugio en el *Primer Tratado*, en el que se alberga un amplio desarrollo de la caridad -ya expuesto en este trabajo-, funcional a la propuesta de la autora. Se suma al mismo ciertos textos que ella misma caracteriza como “menores”, en atención a la relevancia que estos tienen dentro del *corpus*. Finalmente, recurre a un comentario de un proyecto de Ley de Pobres elaborado por Locke para desarrollar un detallado análisis de lo que constituiría, en opinión de la autora, la concreción práctica de la Caridad Lockeanana, texto a partir del cual Udi también extrae la existencia en el *corpus* de sistemas de exigibilidad incluso coercitiva del deber de caridad. A partir de estos textos, Udi reinterpreta la teoría política de Locke en general y la institución de la propiedad en particular, redefiniendo así la naturaleza misma de la propuesta política lockeanana.

El principal problema de esta manera de entender a Locke está en que, para que la misma sea posible, Udi realiza una *integración horizontal* del *Corpus Lockeano*. Como ya mencionamos, Locke fue un polímata que dedicó sus esfuerzos a las más diversas ramas del conocimiento, entre las que destacan la filosofía, política, psicología y medicina. Se suma a lo anterior que fue un ferviente escritor, que puso por escrito todas y cada una de sus ideas, sin mayor discriminación respecto a su profundidad, elaboración y relevancia. Afirma Carlos Peña que existe en Locke una extrema profusión en su escritura y heterogeneidad en los temas de los que se ocupó<sup>78</sup>. Agrega que “era un escritor casi maniaco, que puso en el papel con entusiasmo y con deleite prácticamente todo lo que se le ocurrió: sus libros tardíos, los debates en que participaba, las dudas que lo asaltaban, cartas, prescripciones médicas, conjeturas, análisis constitucionales”<sup>79</sup>. Era por tanto un intelectual que escribió sobre diversos temas, sin autolimitarse en atención a la relevancia de sus escritos ni pretender lograr una coherencia sistemática entre cada uno de ellos.

---

78. PEÑA (2004), p. 133.

79. bis

Es por esto que decimos que Udi cae en el error de la *integración horizontal*. La autora recurre a textos que son o bien de menor entidad dentro de la doctrina filosófica del autor o derechamente ajenos a la materia, para luego colocarlos en el mismo nivel que el *Segundo Tratado*, el texto filosófico lockeano por antonomasia, y a partir de ellos refutar el razonamiento ahí vertido, desconociendo toda jerarquía existente, al menos implícitamente, entre las mismas -e incluso aferrándose, en más de algún caso, a frases y aseveraciones aisladas y poco argumentadas dentro de los textos citados-.

La obra de Locke no puede integrarse de manera horizontal. Sus diversos textos no suponen un todo orgánico, piezas dentro de un engranaje debidamente aceitado. Debido a sus características en cuanto pensador, cada uno de los textos de nuestro autor tenían un objetivo específico, tanto respecto a su elucubración teórica como también respecto a sus consecuencias prácticas. Los textos deben valorarse por lo que efectivamente dicen y no por lo que pudieron haber dicho pero no lo hicieron. En ese respecto, y en atención a la materia que nos convoca, siendo el *Segundo Tratado* el texto político fundamental de Locke, uno esperaría que las principales instituciones de su propuesta estuvieran al menos enunciadas en el mismo. Sin embargo, el deber de caridad brilla por su ausencia, y la remisión al *Primer Tratado*, cuyo principal foco era refutar la fundamentación de la legitimidad de la monarquía en el derecho natural, y no remitirse a los límites del derecho de propiedad, resulta insuficiente. Si el deber de caridad no fue caracterizado en el *Segundo Tratado*, y no existe remisión alguna al mismo en su Capítulo Quinto sobre la Propiedad, en el cual Locke desarrolla meticulosamente los fundamentos, características y limitaciones a mencionada institución, es porque, dentro de la teoría política de nuestro autor, la caridad no ocupaba un lugar predominante. Defender otra postura supone forzar los textos lockeanos de una manera que desvirtúa la naturaleza y finalidades de cada uno de ellos individualmente considerados.

## 2. La caridad: término equívoco en Locke

Ya mencionamos que, tras demostrar la existencia del deber de caridad dentro del *Corpus*, Udi se aboca a la caracterización y especificación del mismo. Al hacerlo, la autora desmarca la caridad lockeana de las características atribuidas tradicionalmente al concepto. Al contrario, identifica los que serían, en su opinión, los atributos de esta institución en la obra de Locke, a saber, que ésta 1) conlleva un derecho correlativo aparejado, 2) está suficientemente determinado en cuanto a sus sujetos y contenido, 3) es exigible coercitivamente y 4) supone un deber de actuar, y no una mera abstención<sup>80</sup>. Estas serían, según Udi, las características de la *caridad lockeana*, unívocamente entendida.

---

80. Ya expuesto en las páginas 5 y 6 del presente trabajo.

Esta integración de la caridad lockeana es generalizadora y apresurada. De la lectura de los textos que la misma autora cita, no queda en absoluto claro que Locke maneje un concepto unívoco de caridad y, muy por el contrario, existen indicios que permiten sostener lo contrario, esto es, que la caridad lockeana es un concepto equívoco. Esto es especialmente evidente respecto de los últimos dos atributos por Udi asignados a la institución en cuestión, que serán analizados a continuación.

El deber de caridad no es siempre exigible coactivamente. En el *Primer Tratado*, obra en el que según la propia Udi es donde se trata de manera más general y sistemática la institución en cuestión, no se hace referencia a dicha coercibilidad -y mucho menos en un *Segundo Tratado* que no hace mención alguna a la caridad-. Si es el *Primer Tratado* el texto donde mejor se configuran los contornos de la caridad con pretensiones de generalidad, se esperaría que en el mismo se estableciera de manera explícita su exigibilidad. Sin embargo, dicha característica no se encuentra presente en este texto. La autora, para fundamentar su tesis, recurre al reporte sobre la *Ley de Pobres* -cayendo una vez más en la integración horizontal ya esbozada y criticada-. Sin entrar en la discusión ya esgrimida relativa a la jerarquía de cada uno de los textos lockeanos -en virtud de la cual constituiría un error asignar mayor importancia, a la hora de establecer las características de la caridad, a un texto sobre políticas públicas que a aquel sobre filosofía política-, la diferencia entre ambos textos respecto a la exigibilidad coercitiva de esta institución demuestra que en Locke no existe solo una caracterización de la caridad, no siendo posible universalizar un único concepto con características inmutables aplicable a todo el *Corpus* de manera uniforme.

En cuanto al carácter positivo o negativo del deber de caridad en Locke, resulta aún más evidente la falta de uniformidad. La misma Udi comenta que en el *Segundo Tratado* Locke parece sugerir en el tratamiento que ahí hace de la “ley fundamental de la naturaleza, de la que emanan en definitiva todos los derechos y deberes naturales”<sup>81</sup>, que el deber secundario -respecto a la propia preservación- de maximizar la preservación de la humanidad sería más bien un deber negativo, consistente en no dañar a otros hombres. Si dicho deber, tratado explícitamente en el Capítulo Quinto del *Segundo Tratado* como uno de los límites fundamentales del ejercicio del derecho de propiedad, no supone un actuar positivo, menos podría serlo un supuesto deber que ni siquiera ha sido tratado en mencionado texto. La referencia que hace Udi al *Primer Tratado* y a uno de los *Ensayos sobre la ley natural*<sup>82</sup> es insatisfactoria para sus pretensiones, pues si bien sí podrían ser útiles para argumentar la existencia de una cierta clase de caridad que supone un actuar positivo, no sirve para aunar criterios y

---

81. UDI (2012b) p. 171

82. Todo esto comentado anteriormente al exponerse el trabajo de Udi, en p. 6

generalizar dicha característica, más cuando en el *Segundo Tratado* se ha afirmado que los límites explícitos que Locke colocó a la propiedad -que, como afirma la mayoría de la doctrina, han de ser los más relevantes- son de carácter negativo. Sostener que existe un límite no tratado en el texto en cuestión y que sin embargo rompe con el principio rector de los límites sí tratados en el texto filosófico por antonomasia supone romper con toda lógica y forzar el texto más allá de lo razonable.

Es por esto que la caridad lockeana no es un concepto unívoco. Al menos dos de las cuatro características que Udi pretende asignar a dicha institución no se encuentran de manera consistente en el *Corpus*. Al intentar sistematizar una institución con alcances genéricos, Udi va más allá de lo que los propios textos lockeanos permiten ir. Sin desconocer las referencias a la caridad que en ellos existen, la univocidad de dicho concepto no es posible. Esto puede tener consecuencias relevantes en la propuesta interpretativa de la autora, las que sin embargo no exploraremos en detalle por escapar al objeto del presente trabajo, limitándonos a decir algo al respecto en el siguiente apartado.

### **3. Imposibilidad de sistematizar la institución de la caridad en el *Corpus Lockeano***

Esta crítica es una consecuencia de las dos anteriores. Si dijimos que Udi cae en una integración horizontal que el *Corpus* no permite y que la caridad es un concepto equívoco en Locke, entonces se puede afirmar que no es posible realizar una sistematización de la institución en cuestión. En efecto, la propiedad lockeana recibe un tratamiento sistemático y con afanes generalizadores por parte de nuestro autor, por lo que, para intentar establecer límites a la misma, Udi se ve forzada a colocar a la caridad en el mismo nivel teórico, lo que explica en parte la integración horizontal que hace de las obras lockeanas y la univocidad que le atribuye a la caridad. Sin embargo, la caridad en Locke no permite ser sistematizada, por lo que, aún si aceptáramos la caridad con la forma y características que Udi le asigna, no podríamos atribuirle el mismo alcance que ella le concede -ser un límite a la propiedad, emanado del propio fundamento de la misma, la ley natural, en cuanto manifestación de un sistema distributivo en el *corpus*-, sin afectar a la propiedad lockeana en su configuración teórica. Creemos que la caridad puede ser entendida como un recordatorio de la presencia e influencia del derecho natural en la elucubración lockeana. No puede ni debe ser entendida, a la manera que pretende Udi, como una institución sistemática que materializa un cierto sistema de justicia distributiva en la obra de Locke. Una lectura imparcial de sus textos no lo permite.

## B. Concesiones a Udi

A pesar de las inconsistencias ya expuestas, la tesis de Juliana Udi posee elementos que son un aporte para una mejor lectura de Locke. Los expondremos a continuación. El principal aporte de la autora está en recuperar y reposicionar a la caridad dentro del corpus lockeano. En sus palabras, la generalidad de los autores no hacen mención alguna a este deber, y autores como Waldron o Simmons sólo la mencionan, sin un tratamiento acabado. En este contexto, la autora pone en la palestra una institución que, si bien hemos dicho no creemos tiene los alcances que ella sostiene, sí ha de ser considerada si se busca un entendimiento más integral del corpus. Que el mismo no suponga un todo armónico y coherente no significa que su estudio deba ser parcelado. Un estudio acabado de Locke requiere hacerse cargo del deber de caridad presente en su obra, si bien a través de una aproximación diversa y con fines más acotados.

Otro aporte relevante lo constituye el rendimiento que la caridad lockeana puede ofrecer en la tarea de redirigir la propiedad lockeana hacia su fundamento último. La misma Udi sostiene que la principal utilidad e importancia de la caridad está en servir como complemento a la propiedad, para así no olvidar el lugar que ésta ocupa dentro del pensamiento lockeano. Como ya mencionamos, para nuestro autor la propiedad es consecuencia de la igualdad natural entre todos los hombres, de la entrega que Dios hace de todas las cosas a la humanidad en su conjunto y del derecho natural a la preservación. La crítica de Udi contra autores como Strauss y Macpherson, quienes desconocen estos fundamentos al centrarse en una propiedad ilimitada e identificar en Locke un individualismo exacerbado, es una constante. A través de la caridad, Udi busca reinterpretar a la propiedad lockeana, para así volver a tener en miras que Locke no pensaba en la propiedad como una institución emanada del mero derecho positivo sino de la ley natural, y que en cuanto tal debía adecuarse a ciertas exigencias de igualdad y justicia emanadas de la misma -si bien criticamos, como ya dijimos, la relevancia y entidad que se le da a la caridad en dicho esfuerzo, el cual creemos no se condice con la importancia que dicha institución tiene en los textos lockeanos-.

Destacamos también algo que Udi parece recoger a ratos<sup>83</sup>, sin desarrollar acabadamente, que es ver en la caridad indicios de un sistema distributivo en Locke. Creemos, sin embargo, que una afirmación de tal envergadura supone una tarea interpretativa que no puede tener como único fundamento el deber de caridad. Elementos como la concepción de bien común, presente en pasajes de la obra lockeana, deberían ser considerados si se pretende construir un sistema de justicia distributiva en Locke.

En definitiva, es posible que Locke haya tenido en su mente elementos redistributivos a la hora de escribir su obra, lo que explicaría gran parte de sus contradicciones

---

83. Como aparece en la p. 11 de este trabajo, al final de la exposición de Udi, cuando hace ver la existencia de un “sistema de justicia distributiva” en Locke que ha sido obviado.



e inconsistencias, además de la amplitud de interpretaciones que ha recibido su pensamiento, sirviendo de fundamento para el liberalismo más extremo al mismo tiempo que para colectivismos socialistas. Pero una cosa son las convicciones personales de Locke, que siembran desparramadas sus semillas a lo largo de su obra -una de ellas siendo, en nuestra opinión, la caridad- y otra muy distinta es el sistema teórico que plasmó en sus escritos. Y en este respecto, su teoría de la propiedad es tal vez una de sus propuestas más coherentes y sistemáticas, la que, en sí misma entendida, parece ser tierra fértil para extraer esas conclusiones individualistas y liberales que Udi critica. Esto no supone, por supuesto, abrazarlas irreflexivamente, siendo la tesis de la autora debidamente entendida un aporte en dicho esfuerzo de reinterpretación de la propiedad lockeana, acercándola a sus fundamentos ontológicos.

#### **4. Propuesta metodológica de aproximación a Locke: sistema lockeano de propiedad y locke-persona**

Analizada críticamente la propuesta de Udi, queda resolver cómo ha de leerse el *Corpus Lockeano*. ¿Debe renunciarse a toda lectura que pretenda entenderlo como un todo, o es aún posible una aproximación que se haga cargo de sus inconsistencias y tensiones? Nosotros nos inclinamos por la segunda alternativa, y ofrecemos una propuesta de aproximación a la obra de nuestro autor, en la que categorizamos los distintos elementos de la misma sin atribuirle ni presumir coherencia sistemática. Las categorías que proponemos, y que creemos son especialmente provechosas en referencia a la propiedad en Locke, son las de un *Sistema Lockeano de Propiedad y Locke-Persona*, que explicaremos a continuación.

Como ya expusimos en este trabajo, parte notable de la influencia del autor en cuestión se encuentra en su teoría de la propiedad del *Segundo Tratado*. Es considerada su aportación más importante y a la que más intensamente se han abocado sus intérpretes. A partir de ella es posible alcanzar conclusiones como las de Strauss, Macpherson u otros autores que, partiendo desde esta parte del corpus lockeano, construyen el individualismo posesivo y caracterizan a Locke como el padre del liberalismo. Creemos que dicha interpretación es sostenible. En efecto, si atendemos a la propiedad lockeana en sí misma, las conclusiones a las que llega C.B. Macpherson son coherentes. El individualismo posesivo termina siendo la consecuencia natural de este derecho de propiedad pre-social, absoluto e ilimitado, completamente ajeno a los intereses y necesidades de la comunidad. Como señala Macpherson, el efecto lógico que se sigue a partir de esas premisas es que el individuo es esencialmente propietario de su propia persona y capacidades, por lo que no debe nada a la sociedad<sup>84</sup>. Toda relación con el otro está basado en el propio interés, de manera que el individuo no es

---

84. MACPHERSON (1962), p. 263.

obligado a nada para con el prójimo, a menos que voluntariamente lo decida -en atención, justamente, de su propio interés-<sup>85</sup>. Nos encontramos así ante el pilar jurídico de la sociedad de mercado, en cuanto la misma se funda sobre este derecho incondicional de propiedad<sup>86</sup>. La propiedad y el trabajo dejan de ser funciones sociales y las obligaciones sociales tradicionalmente asignadas a la propiedad resultan superadas<sup>87</sup>. Así, el derecho de propiedad moderno no está sujeto a la ejecución de una función social por parte del propietario<sup>88</sup>.

Esto no puede ser de otra forma, pues si la propiedad es un derecho natural, individual, absoluto y pre-social, y si la relación humana es contingente y movida por el propio interés, no existiendo obligación necesaria alguna asociada a este derecho, la sociedad aparece lógica y cronológicamente posterior al individuo y subordinada al interés particular de sus integrantes. En esta estructura ninguna limitación es posible, y por ello las restricciones que Locke impone a la propiedad son rápidamente superadas por una institución que, así configurada, no conoce límite a su capacidad expansiva. El sistema ya fue creado, y este crece independiente de los intereses que su creador tenía en mente al momento de instituirlo.

No obstante lo anterior, esta interpretación, si bien correcta, tiene un alcance restringido en lo que al estudio de nuestro autor respecta. Si solo se considera su teoría de la propiedad, estas conclusiones aparecen irrefutables. Sin embargo, a partir de ello no se puede afirmar que Locke buscase fundar el capitalismo. Las teorías de Macpherson y Strauss son correctas, pero sólo si se pretende hacer un análisis hermenéutico y exegético del capítulo quinto del *Segundo Tratado*. Sus conclusiones no son extrapolables al *Corpus Lockeano* como un todo ni a Locke en cuanto autor, pues supondría omitir deliberadamente demasiados pasajes e instituciones en manifiesta contraposición con mencionado capítulo.

Por ello creemos que una manera de leer el *Corpus Lockeano* es distinguiendo aquellos elementos y pasajes que se corresponden al *Sistema Lockeano de Propiedad* y aquellos que responden al *Locke-Persona*, los cuales, entre todos, conforman la obra total de nuestro autor. El *Sistema de Propiedad Lockeano* se encuentra desarrollado en el quinto capítulo del *Segundo Tratado*, constituyendo un todo armónico, mientras que los elementos que pueden caracterizarse como manifestaciones del *Locke-Persona* se encuentran desperdigados en distintas obras. Entendemos por manifestaciones de Locke-Persona aquellos pasajes e instituciones que son consecuencia

---

85. *Ibidem*.

86. RUIZ (1984), p. 6.

87. VILAJOSANA (1987), p. 471.

88. *Ídem*, p. 470

directa de quién era Locke, cuál era su historia personal y los fines específicos que buscaba alcanzar con sus escritos, de manera de hacernos cargo no solo de su teoría de la propiedad sino de su obra como un todo. En este contexto, la caridad cae dentro de esta segunda categoría y constituye una de sus más importantes representaciones.

Debido a la distinción recién esbozada, consideramos que tanto los autores del individualismo posesivo como Udi llegan a sus conclusiones debido a las distintas metodologías y puntos de partida empleados, y que ambas aproximaciones son insuficientes. Strauss y Macpherson se centran en los elementos del *Sistema de Propiedad Lockeano* –que, como dijimos, es en sí mismo un sistema coherente-, y ello explica sus conclusiones. Sin embargo, no es posible, a partir de la parte, pretender caracterizar al todo. Que la teoría de la propiedad de Locke de pie al individualismo posesivo no permite caracterizar al Locke autor como el fundador del capitalismo o ideólogo de la sociedad de mercado. El *ethos* del sistema de propiedad lockeano no puede extenderse al resto de su obra.

En línea con lo anterior, Udi se centra en el *Corpus*, en el todo, y a partir de ahí pretende construir una nueva interpretación de la propiedad lockeana. Nuevamente, si bien en la dirección inversa, creemos que ello supone un error, pues pretende desde la integración del todo, desde la igual consideración de los elementos del *Sistema de propiedad lockeano* y de los de *Locke-Persona*, reinterpretar la teoría de propiedad. Pese a que la caridad permite arrojar luz sobre Locke en cuanto autor y sobre las finalidades que perseguía al tiempo de escribir, introducirlo casi a la fuerza dentro del esquema de la propiedad supone un error metodológico que resta validez a las conclusiones obtenidas.

Las distintas conclusiones a las que Macpherson y Udi arriban se explican por sus distintos puntos de partida, pero en ambos se incurre en el error de mezclar dos planos que consideramos deben entenderse con independencia, para una cabal comprensión de Locke y de su obra. Las conclusiones tanto de Macpherson como de Udi son coherentes siempre y cuando se circunscriban al plano teórico que les corresponde. La interpretación de Macpherson es apropiada si se considera el *Sistema de propiedad lockeano*, sin pretensiones de generalidad respecto del *corpus* ni de Locke en cuanto autor, y la de Udi es apropiada si se busca matizar la caracterización de nuestro autor como ideólogo del capitalismo, sin pretender reinterpretar un sistema de propiedad que es consistente y que ha adquirido independencia de las intenciones que su creador hubiese podido tener respecto al mismo. Por todo esto creemos que distinguir el *Sistema de propiedad lockeano* y los elementos que son manifestación de *Locke-Persona* es una beneficiosa manera de aproximarse a la obra de nuestro autor, esencialmente contradictoria y que no permite integraciones omnicomprendivas.

## Conclusiones

1. La propuesta de Juliana Udi desafía la interpretación dominante de la filosofía política de John Locke, la cual desconoce sus elementos distributivos que emanan de la ley natural, su fundamento primero. La autora identifica en el deber de caridad la posibilidad de reinterpretar el *Corpus Lockeano*, trayendo al debate esos elementos a través de la construcción de dicha institución.
2. Dicha construcción, sin embargo, adolece de ciertas inconsistencias. Al querer hacer del deber de caridad una institución de mayor entidad y relevancia que la que naturalmente tiene dentro de la teoría de nuestro autor, Udi formula una sistematización que no existe en su obra, cayendo en algunos saltos lógicos y extrapolaciones ya expuestos.
3. Lo anterior no significa que la propuesta de Udi adolezca de valor. Al rescatar la caridad lockeana la autora dirige la mirada hacia la esencia del deber de propiedad en Locke, esto es, su carácter de instrumento para la mejor preservación de la humanidad como un todo. Si bien no creemos que el deber de caridad sea el paradigma a partir del cual deba hacerse dicha recuperación, sí es un aporte para recharacterizar a Locke y cuestionar, al menos parcialmente, el título a él otorgado de “Padre del Liberalismo Clásico”. El esfuerzo de Udi, sumados a otros como Baciero -sobre la influencia de Suárez en la obra de Locke-, Dunn -sobre la influencia de la teología cristiana en su teoría política- y Waldron -sobre la caridad en la obra del inglés-, abren la posibilidad a un nuevo entendimiento del *Corpus Lockeano*.
4. Creemos que toda interpretación del *Corpus Lockeano* debe identificar y separar los planos del *Sistema Lockeano* de Propiedad y Locke-Persona, de manera que se pueda alcanzar un resultado metodológica y hermenéuticamente satisfactorio. La obra de Locke no es sistemática y en ella conviven elementos en eterna tensión. Esta distinción previa permite una mejor lectura del mismo, facilitando la debida categorización y diferenciación de dichos elementos para así evitar extrapolaciones y contradicciones.

## Referencias bibliográficas

- ANDREW, Edward (1988): *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims* (Toronto, University of Toronto Press).
- BACIERO Ruiz, Francisco T. (2012): “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”, *Anuario Filosófico, Salamanca*, N° 45/2, pp. 391-421.
- BELL, Duncan (2014): “What is Liberalism?”, *Political theory*, Año 42, No. 6 (Sage Publications), pp.682-715

- CUARTAS Henao, María Dolly (2014): “El derecho a la propiedad: Locke y Kant, entre el trabajo y la ocupación”, *Estudios de Derecho*, Medellín, pp. 213-234.
- CZAJKOWSKI, Casimir J. (1941): *The theory of private property in John Locke’s political philosophy* (Indiana, University of Notre Dame).
- DUNN, John (1968): “Justice and the interpretation of Locke’s political theory”, *Political Studies*, N° 16, I, pp. 68-87.
- DUNN, John (1969): *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the Two treatises of government* (Cambridge, Cambridge University Press)
- FERNÁNDEZ Peychaux, Diego (2010): “La justicia como pretensión política: John Locke entre el Medioevo y la Modernidad”, *Bajo Palabra*, Madrid, N°5, pp. 239-250.
- GONZÁLEZ Terán, Diana Luz (2010): *El derecho de propiedad privada en el liberalismo individualista* (Santiago, Universidad de Chile).
- HOHFELD, Wesley (1917): “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, *The Yale Law Journal*, Año 26, No. 8 (Jun., 1917), pp. 710-770.
- LOCKE, John (2004): *Essays on the Law of Nature, Political Essays* (Cambridge, Cambridge University Press).
- LOCKE, John (2005): *Ensayo sobre el gobierno civil, trad. de C. Amor y P. Stafforini, Bernal*, (Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo).
- LOCKE, John (2008), “*First Treatise*”, *Two Treatises of Government*. P. Laslett, (ed. Cambridge, Cambridge University Press) pp. 141-263.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1951): “Locke on Capitalist Appropriation”, *The Western Political Quarterly*, Año 4, No. 4, pp. 550-556.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory).
- MÉNDEZ Baiges, Víctor (1995): “¿Qué Locke?: tradición y cambio en la historia del liberalismo”, *Convivium*, Barcelona, Año 7, pp. 64-80.
- PEÑA, Carlos (2004): “Locke y la Filosofía Política” en *Revista de Ciencia Política*, Año 24, N° 2, pp. 133-141.
- RUIZ, Carlos (1984): “Individualismo posesivo, liberalismo y democracia liberal. Notas sobre la contribución de C.B. Macpherson a la teoría democrática”, *Estudios Públicos*, 1984, pp. 59-92.

- SIMMONS, John (1992): *The Lockean Theory of Rights* (Princeton, Princeton University Press).
- STRAUSS, Leo (1953): *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press).
- TULLY, James (2006): *A Discourse on Property. Locke and his adversaries* (Cambridge, Cambridge University Press).
- UDI, Juliana (2012a): “El liberalismo cristiano de John Locke, una interpretación de su teoría de la propiedad a la luz del deber de caridad”, *Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras UBA*, Buenos Aires
- UDI, Juliana (2012b): “Propiedad Lockeana, Pobreza Extrema y Caridad”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Madrid, Julio - Septiembre, N° 157: pp. 165-188.
- UDI, Juliana (2014): “El derecho a la caridad: Repercusiones de la teología cristiana en la teoría de la propiedad de John Locke”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, N° 70: pp. 149-160.
- VILAJOSANA, Josep (1987): “El aparato conceptual de C.B. Macpherson: poder y propiedad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Barcelona, pp. 449-472.
- WALDRON, Jeremy (2002): *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press).