

## LA NOCIÓN DE TRABAJO EN LOCKE (Y OTROS)<sup>1</sup>

Joaquín Barceló  
Universidad de Chile

**RE** Siempre se ha afirmado que el trabajo es una consecuencia de la indigencia humana, que el hombre padece innumerables necesidades y que, para satisfacerlas, debe trabajar. Sin embargo, no veo una respuesta adecuada a la pregunta por qué el hombre que ha satisfecho sus necesidades continúa trabajando. La fiera que ha cazado y comido, reposa y duerme; el hombre que se ha alimentado no duerme, sino que parte en busca de otros objetivos sobre los cuales volcar su actividad. Para él, cada apetito saciado abre paso a otros apetitos insatisfechos, y "por consiguiente, la raza de los hombres trabaja en vano, consumiendo siempre en solicitudes inanes el tiempo de su vida" (Lucrecio, *Rer. natura*, V, 1430 s.). Aun el mundo del espíritu surge como una nueva necesidad cuando ya se han satisfecho las necesidades naturales. Además, si el trabajo sirve para satisfacer las necesidades, ¿por qué no decimos que también trabajan los animales, ya que no carecen de ellas? Se dirá que en el hombre el trabajo es una actividad conscientemente orientada hacia un fin, y se negará dicha conciencia a los animales. Pero ¿no es el juego también una actividad conscientemente orientada hacia un fin? Sin embargo, nadie dirá que el juego es en sentido propio trabajo. La noción de trabajo dista mucho de ser transparente.

Para acercarnos a una respuesta a estas y otras preguntas que podrían plantearse, he optado por examinar la noción de trabajo en Locke. Para ello he tenido varias razones. Una de ellas es que Locke cuenta entre los maestros o al menos entre los precursores del pensamiento liberal. Otra es que de él podemos aprender tanto por lo que dice como por lo que no dice. En nuestro caso concreto, veo que en su noción del trabajo late una doble dimensionalidad, una ambivalencia que se transmite a toda la reflexión posterior en torno a este problema. Es cierto que Locke no se propuso investigar concretamente el tema del trabajo, sino que su preocupación se

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto FONDECYT N° 91-1039.

orientaba en otro sentido, específicamente en el de la propiedad. Por eso mismo, adquiere valor lo que él percibió en un primer examen, sin entrar en mayores profundidades ni sutilezas, en el fenómeno del trabajo humano.

El significado del trabajo había sido ya una incógnita para el pensamiento mítico. En el poema *Los trabajos y los días* de Hesíodo, el mito de las cinco edades y el mito de Pandora están orientados en último término a dar cuenta del origen del trabajo. Este se muestra, por una parte, como algo negativo; no era necesario en la edad de oro, cuando la tierra producía espontáneamente alimentos para los hombres sin la mediación de su esfuerzo, y en cuanto trabajo penoso (*chalepós pónos*) es uno de los males que escapan de la tinaja de Pandora para difundirse por la tierra. Pero también le reconoce Hesíodo un aspecto positivo; no es una vergüenza (en tanto que la inactividad sí lo es) y trae consigo la abundancia, porque "quien trabaja es mucho más amado por los inmortales" (*Erga*, 309). Aun más; en el mismo poema Hesíodo desdobra a la mítica Eris en dos figuras: una perversa, la discordia hija de la Noche, que engendra luchas y guerras funestas, y otra benéfica, la emulación, colocada por Zeus en las raíces de la tierra, que incita al trabajo aun al más indolente y hace competir a unos con otros para coger los mejores frutos del esfuerzo de cada cual (*Erga*, 11 ss.).

Una ambivalencia análoga respecto del significado del trabajo se halla en el mito judeo-cristiano del jardín de Edén. Según el relato del *Génesis*, el hombre fue creado por Dios y puesto en el jardín para que lo cultivara (*Gen.*, 2,5; 15); aquí el trabajo no tiene, por tanto, ninguna connotación negativa. Sin embargo, la caída y la consiguiente expulsión del jardín acarrearón al hombre el castigo divino, que comportaba, entre otras cosas, que su trabajo se tornara penoso y, tal vez, ocasionalmente estéril (*Gen.*, 3, 17-19; 23).

Con todo, el espíritu de ambas concepciones míticas es diametralmente opuesto. Hesíodo se vio obligado a defender el valor y la dignidad del trabajo contra una tradición enraizada en una mitología que negaba su carácter originario. En cambio, el autor de la redacción J del *Génesis* se propuso más bien explicar por qué el trabajo, destinado originariamente al hombre por Dios, adquirió sus características actuales de esfuerzo, dificultad y fatiga. Esta diferencia de actitudes básicas se reflejó en los intentos de determinación racional del trabajo en ambas tradiciones. Para los pensadores griegos, el trabajo fue siempre en primer lugar una triste necesidad impuesta por la exigencia de satisfacer las necesidades humanas, y aun Aristóteles lo consideró meramente como un medio no deseable en sí mismo, cuya razón de ser estriba en el objetivo final que persigue, esto es, en el ocio<sup>2</sup>. En la tradición cristiana,

---

<sup>2</sup> La idea de que el trabajo, y específicamente el trabajo técnico, es un remedio para la indigencia natural del hombre fue planteada formalmente por Protágoras de Abdera (Platón,

por el contrario, el trabajo se muestra bajo un aspecto positivo precisamente como negación del ocio, y esta nueva visión se desarrolló paulatinamente, alejándose en forma progresiva del viejo prejuicio griego, hasta culminar en las concepciones de Hegel y de Marx, que ven en el trabajo nada menos que el modo de la autorrealización humana<sup>3</sup>.

A la ambivalencia señalada hay que agregar otra que se hizo visible en época moderna cuando se trató de fijar el concepto de individuo; puesto que el trabajo es una actividad que demanda siempre esfuerzo individual, cualquier indefinición en el concepto de individuo refluye para oscurecer la noción de trabajo. Es muy característico que en el pensamiento de Locke comparecen a la vez la equivocidad de la noción de individuo y la equivocidad de la noción de trabajo, y fue sin duda la enorme influencia que este filósofo ejerció sobre la Ilustración europea y sus desarrollos ulteriores lo que motivó la falta de claridad sobre el fenómeno del trabajo humano que se impuso en la Europa moderna<sup>4</sup>.

---

*Protag.*, 320c - 322d) y retomada por Platón (*Resp.*, II, 11 369 b s). En Aristóteles, el carácter en cierto modo negativo de la noción de trabajo, si se la compara con la de ocio, se muestra ya en su nombre, *ascholia* (neg-ocio). Es cierto que, para el estagirita, el ocio no es inactividad, reposo ni descanso, mucho menos diversión o pasatiempo, sino un estado de actividad y concentración que no se vuelca utilitariamente hacia la obtención de lo necesario para asegurar la vida sino que confiere la libertad para ocuparse de aquello que es valioso por sí mismo y no como medio para alcanzar alguna otra finalidad. Así y todo, es verdad también que, en su opinión, descansamos para poder esforzarnos y trabajar, y trabajamos para poder disponer de ocio (*Eth. Nic.* X, 6, 1176 b 35 ss). Para las relaciones entre el trabajo y el ocio en Aristóteles, cfr. además *Metaph.* I, 1, 981 b 21 ss.; *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 4 ss.; *Polit.*, V, 8, 1308 b 36; VII, 14, 1333 a 30 ss.; 15, 1334 a 2-40; VIII, 3, 1337 b 30 ss.

<sup>3</sup> Es interesante, por ejemplo, advertir los esfuerzos que hace Sto. Tomás de Aquino, cogido entre las encontradas corrientes griega y cristiana, para analizar el trabajo con la ayuda del aparato conceptual aristotélico pero desprendiéndose a la vez, en este punto, de la guía del estagirita. Así, por ejemplo, el *otium* de Sto. Tomás ya no es la *scholé* de Aristóteles sino la pura inactividad; el trabajo destinado a ganarse la vida recibe el nombre de "trabajo manual" (*labor manualis, opera manuum*) aun cuando sea de índole intelectual, y constituye una obligación fundada en el derecho natural para quien no posea otro medio lícito de vida (una idea extraña al pensamiento aristotélico). Cfr. al respecto *Summa Theol.* II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 187, art. 3, pero principalmente *Quaest. Quodlibet.*, VII, q. 7, art. 1 (17).

<sup>4</sup> Vale la pena resumir aquí el "estado de la cuestión" referente al individuo en la tradición anterior a Locke. La dignidad del individuo humano en cuanto ser racional había sido enfatizada ya por el estoicismo en el siglo III A.C. Con el cristianismo se introdujo en la reflexión el problema de la persona, que es, sin embargo, más amplio que el del individuo humano; en efecto, si persona es, según la definición de Boecio, "la substancia individual de una naturaleza racional", resulta que el carácter personal no puede excluirse de Dios ni de los ángeles. Para la escolástica medieval, el problema de lo individual se vio disminuido

Locke es, en efecto, un pensador cogido entre las tendencias divergentes de un empirismo, que le hace ver en la experiencia sensible el origen de todo conocimiento humano, y de un racionalismo de corte idealista que fundamenta la estructura de lo real en la conciencia no reificada. Por eso rechazó la noción tradicional de que la identidad personal del hombre se funda en la idea de substancia y en la de su unidad, de modo tal que allí donde hay un alma substancial se constituye a la vez una persona individual. Como es sabido, la noción misma de substancia es, para Locke, inconsistente (*Human Underst.*, II, 23, 2), dado que él la entendió como substrato (*hypokeímenon*) de cualidades y no como *ousía*. En la medida, pues, en que el hombre se muestra como un compuesto de alma substancial y cuerpo, él no advierte una razón para que una misma alma no pueda animar a cuerpos diferentes en distintos tiempos, estableciendo así una identidad entre hombres diversos como la que imaginaba un alto funcionario contemporáneo suyo que aseguraba haber sido Sócrates.

De aquí proviene la equívocidad del concepto de individuo en Locke. Este se le representa en un sentido como el de un cuerpo animado por cierto tipo de vida y en otro sentido como el de una conciencia que establece un ámbito distinto y autónomo propio del yo<sup>5</sup>. El primer concepto es propio de un objetivismo empirista;

---

en su importancia en virtud del principio aristotélico de la universalidad del saber más alto, de donde se desprende en último término que el individuo no puede ser conocido con conocimiento fundado y auténtico (*omne individuum ineffabile*). J. Burckhardt percibió un "descubrimiento del individuo" en el Renacimiento italiano, lo que puede ser correcto tan sólo desde un punto de vista social y económico en contraste con la Edad Media de tiempos de los gremios y de la escolástica. En época moderna, el problema de la persona se colocó nuevamente en el tapete de las discusiones debido a sus connotaciones jurídicas.

- <sup>5</sup> En el célebre *Ensayo* de Locke encontramos ambas concepciones prácticamente superpuestas. "La identidad del mismo *hombre* no consiste sino en una participación de partículas de materia constantemente transeúntes, unidas vitalmente en sucesión al mismo cuerpo organizado, en una misma vida continua" (*Human Underst.* II, 27, 6). En efecto, "la idea que está en nuestros espíritus, cuyo signo es el sonido 'hombre' en nuestras bocas, no es más que la de un animal de tal forma determinada" (*ibíd.*, 8). Por otra parte, nos dice que la persona es "un ser pensante inteligente que posee razón y reflexión y puede considerarse a sí mismo como él mismo, la misma cosa pensante, en diferentes tiempos y lugares; lo que hace en virtud de aquella conciencia que es inseparable del pensar y que me parece serle esencial, porque es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (...). Y en virtud de esto cada cual es para sí mismo lo que llama yo (...). Porque, puesto que la conciencia siempre acompaña al pensar y es aquello que hace ser a cada cual lo que llama yo, distinguiéndose por ello de todas las otras cosas pensantes, en esto tan sólo consiste la identidad personal, a saber, en la mismidad de un ser racional" (*ibíd.*, 9). La vinculación entre esta noción de persona fundada en la conciencia y la noción jurídica de persona queda establecida por Locke en el siguiente argumento: la conciencia une en una

el segundo, de un subjetivismo de corte idealista moderno. El cuerpo animado de una cierta manera, al que Locke llama "hombre", es evidentemente el aspecto objetivo de la individualidad humana, es la individualidad del otro, que se ofrece como objeto a mi consideración. Lo que él llama en cambio "persona", es decir, la conciencia, el yo, es el aspecto subjetivo de la individualidad, mi propia individualidad, que se me manifiesta de manera radicalmente distinta que la del otro, a saber, en forma inmediata y no mediatizada por la experiencia sensible.

Esta digresión acerca de la equivocidad de la noción de individuo en Locke parece necesaria para comprender la equivocidad análoga que aparece en este pensador respecto a la noción de trabajo. Sólo que Locke, hasta donde llega mi información, no escribió expresamente acerca del trabajo, sino que este problema surge en su obra a propósito de la propiedad y de la formación de la sociedad civil. Como se sabe, la sociedad (lo que hoy nos inclinaríamos a llamar más bien el Estado), con todo su aparato de gobierno y de prescripciones legales, tiene para Locke su razón de ser en la defensa de la propiedad individual. Con todo, sería erróneo interpretar que la propiedad individual consiste para él tan sólo en la posesión de bienes exteriores enajenables. Su concepto de propiedad es mucho más amplio y deriva en último término de la indigencia y precariedad de la existencia humana. El hombre es un ser colmado de necesidades, cuya satisfacción requiere de la apropiación de los recursos naturales aptos para ella, y dicha apropiación se legitima ante la ley natural mediante el trabajo. Locke tuvo el talento de exhibir esta idea, de suyo bastante compleja, mediante una suerte de "modelo" sumamente simple. Dios ha dado la tierra, sus frutos y los animales a toda la humanidad en común, de tal modo que nadie tiene un dominio privado sobre ellos mientras se encuentren en su estado natural. Sin embargo, el carácter individual de las necesidades humanas exige que los individuos, en conformidad con la ley natural, sustraigan de este régimen de propiedad comunitaria los recursos aptos para satisfacerlas. El alimento, por ejemplo, no es útil ni provechoso para nadie mientras continúe estando a disposición de la humanidad entera; para que un hombre pueda utilizarlo en su provecho, es preciso que lo sustraiga de la propiedad común mediante el simple expediente de comérselo, con lo cual ese alimento deja de pertenecer a los restantes hombres y pasa a ser propiedad individual de quien se lo comió (*Civil Gov.*, 25, 26). El trabajo es precisamente lo que legitima dicha apropiación. En este punto, el texto de Locke merece ser citado *in extenso*:

---

sola persona existencias y acciones pretéritas con existencias y acciones presentes, de manera que si existe en la conciencia un determinado vínculo entre ciertas acciones presentes y pasadas, unas y otras pertenecen a la misma persona y se hacen imputables a ella; de este modo, una persona es responsable por sus acciones pasadas y se hace capaz así de méritos y de sometimiento a una ley (ibíd., 16 y 26).

"Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, con todo, cada hombre tiene la propiedad de su persona; nadie sino él posee derecho sobre ella. Del trabajo de su cuerpo y de la labor de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. A cualquiera cosa, entonces, que él extrae del estado que le asignó y en que la dejó la naturaleza, él ha anexado su trabajo y le ha añadido algo que es propio suyo, haciéndola con ello su propiedad. Al sacarla del estado común en que la naturaleza la puso, le ha agregado por su trabajo algo que excluye el común derecho de otros hombres a ella. Porque, al ser este trabajo propiedad incuestionable del trabajador, nadie sino él puede tener derecho a aquello a que se lo añadió, al menos allí donde hay suficiente e igualmente bueno en común para los demás" (*Civil Gov.*, 27).

Vemos, entonces, que aun en el estado presocial de naturaleza existe, para Locke, la propiedad individual<sup>6</sup>, y que ésta incluye tres diferentes dominios: (a) la persona de cada cual, con la que se vinculan en otros lugares de la obra el propio cuerpo, la propia vida y la propia libertad; (b) el trabajo, que debe ser entendido aquí como la actividad y el esfuerzo realizados por el individuo, principalmente con su cuerpo, en el trato con la naturaleza; y (c) la cosa natural extraída por el trabajo del estado en que la naturaleza la puso, es decir, del estado consistente en hallarse a común disposición de todos los hombres. Esta enumeración aparentemente tan simple encierra, sin embargo, una serie de problemas.

En primer lugar, ¿en virtud de qué pueden la persona, su trabajo y el producto de su trabajo (es decir, la cosa extraída por él del estado en que la naturaleza la puso) ser considerados por igual como "propiedad" de un hombre? La diferencia entre los tres momentos de la propiedad es clara. De su persona y de su esfuerzo posee un hombre conciencia inmediata; de la cosa producida por su trabajo sólo puede tener conocimiento empírico, por tanto mediatizado. El producto del trabajo es enajenable; la persona no lo es (y no sólo por razones morales: aun si yo consintiera en entregar mi vida, nadie puede vivirla en mi lugar). ¿Es enajenable el trabajo mismo? Indudablemente no lo es en cuanto esfuerzo mío, incommunicable en su radical subjetividad, pero sí lo es en cuanto actividad que se ha volcado y plasmado en un producto. Si bien el trabajo se encuentra objetivamente en el producto bajo la forma de una modificación introducida en la naturaleza del objeto, se encuentra también subjetivamente en la persona en cuanto conciencia inmediata del esfuerzo realizado. El objeto producido, en cambio, jamás puede darse en sí

---

<sup>6</sup> Este es uno de los innumerables puntos de desacuerdo entre Locke y Hobbes, para quien en el estado de naturaleza no existen propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío* (*Leviathan*, I, 13).

mismo bajo la forma de conciencia inmediata para la persona, quien sólo puede aprehenderlo como una imagen cognoscitiva que refiere al objeto entendido como algo externo y extraño a sí misma.

En la noción de trabajo advertimos, pues, una equivocidad semejante a la que existe para Locke en el concepto del hombre individual. Para determinar aquello que se presenta como "el mismo hombre", el filósofo usa un criterio objetivista empírico (es un cuerpo dotado de cierto tipo de vida) y otro subjetivo (es la mismidad de la persona fundada en la conciencia). Otro tanto ocurre con el trabajo. En efecto, la noción lockeana de "propiedad" no es un universal genérico; de los diferentes momentos que la integran (la persona, su trabajo y el producto del trabajo) se predica equivocadamente la propiedad según la analogía de la atribución. El analogado principal parece ser, en este caso, el individuo humano en cuanto agente. Así, la persona es propiedad de un hombre en cuanto es constitutiva de su individualidad, el trabajo lo es por ser un modo de la actividad del individuo, y la cosa extraña de su estado natural es igualmente propiedad porque es el fin que se propone y hacia el cual tiende cierta actividad individual. En este entramado de relaciones, el trabajo cumple una función bien concreta: es el lugar de encuentro, el puente que une lo subjetivo (la persona) con lo objetivo (el producto de su actividad). En cuanto actividad de la persona en el ámbito de la pura subjetividad, el trabajo no es sino conciencia inalienable del esfuerzo realizado; en cuanto modificación de la naturaleza exterior en el reino de los objetos, se torna enajenable y puede ser tratado al modo de una mercancía. En ello radica su equivocidad.

Consideremos ahora algunas consecuencias que resultan de lo obtenido hasta aquí.

A) El modelo utilizado por Locke, en que él imagina deliberadamente la apropiación de bienes en condiciones de vida sumamente simples y primitivas, no sirve únicamente para dar cuenta de lo que podríamos llamar el trabajo productivo orientado hacia la satisfacción inmediata de las necesidades humanas sino que resuelve también a su manera el problema de algunos trabajos consistentes en la prestación de servicios y, en ciertos casos, el del trabajo directivo. En efecto, la invención del dinero permite, según Locke, adquirir trabajo ajeno, y con ello también su aspecto objetivado que es su producto, mediante el pago de una remuneración. Así, el enfermo podrá comprar el trabajo del médico y obtener gracias a este expediente la restitución de su salud. En principio, y aplicando el modelo en su pureza inicial, la restitución de la salud del enfermo sería "propiedad" del médico, obtenida mediante su esfuerzo, mientras el enfermo no le haya pagado su trabajo, adquiriendo de este modo su salud. La formulación puede resultar extraña y traída de los cabellos, pero ella tiene la ventaja de fundar el derecho del médico a exigir una remuneración por sus servicios. Otro tanto ocurre con el trabajo directivo cuando éste se encuentra relacionado con actividades productivas.

No es tan claro, en cambio, que el modelo permita explicar otras modalidades del trabajo directivo, como por ejemplo el del sacerdote, el del gobernante, el del dirigente político, o en general las actividades que no persiguen una modificación de la naturaleza material sino que más bien intentan influir sobre el espíritu o la mente de los seres humanos. Por mucho que se procure ampliar el modelo no se ve cómo podría entenderse a partir de él la relación entre el perfeccionamiento espiritual de un hombre, por ejemplo, y el trabajo realizado para este efecto por su maestro o guía. De este modo, si bien la consideración lockeana del trabajo a partir de la apropiación no es tan estrecha como parece serlo a primera vista, ella de ninguna manera resulta suficiente para definir el fenómeno del trabajo de una manera medianamente satisfactoria<sup>7</sup>.

B) Hemos observado ya que, para Locke, el esfuerzo inalienable que realiza un individuo para extraer las cosas del estado en que las dejó la naturaleza hace de

<sup>7</sup> En este respecto es de lamentar que Locke no haya considerado la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, recogida por la escolástica medieval como la distinción entre *factio* y *actio*. Al separar la *poiesis* (es decir, el quehacer cuyo fin o propósito no es la actividad misma sino algo diferente) de la *praxis* (la actividad cuyo propósito no es otro que su propia realización), Aristóteles dio un paso importante, aun cuando insuficiente, para definir el "trabajo productivo" en una sociedad en que la producción se hallaba fundamentalmente en manos de esclavos, a quienes él, más que por hombres, tenía por herramientas vivas. Cierto es que no satisface el hecho de que, al aplicar esta terminología, el trabajo del poeta, del pintor o del escultor se asimile mejor al del herrero, del talabartero o del sastre que a otras formas de actividad, así como tampoco satisface la relativa ambigüedad que recae sobre la labor del médico o del legislador. Cfr. Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI, 4 y 5, 1140 a 1-b 30; *Magna Mor.*, I, 1197 a 3 ss.; *Polit.*, I, 4, 1253 b 28 ss.; Sto. Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 57, art. 4; *In Metaph. Aristot.*, VI, 1, 1152.

También podría haber ayudado a Locke tomar en consideración el concepto aristotélico de "ocio" entendido como una forma de actividad. En nuestros días, éste ha sido retomado por von Mises (aunque sin mencionar a Aristóteles) al distinguir entre trabajo introversivo y trabajo extroversivo (L. von Mises, *La acción humana. Tratado de Economía*, Madrid, 3<sup>a</sup> ed., 1980, pp. 857-64). Según el pensador austríaco, trabajo extroversivo es el que un hombre realiza porque valora más su fruto (producto, remuneración) que la fatiga que le cuesta llevarlo a cabo. Trabajo introversivo, en cambio, es el que se realiza para fortalecer la mente o el cuerpo (la búsqueda de la verdad o el deporte "no profesional"), para agradar a Dios o para evitar malestares mayores (olvidar, no aburrirse). Pero es verdad que esta dicotomía tampoco resuelve todos los problemas. El hombre de ciencia que busca la verdad recibiendo un honorario pagado por un instituto de investigación, o la persona que se esfuerza por agradar a Dios en la esperanza de una recompensa en el otro mundo, no difieren demasiado del empleado de un banco que contabiliza dineros ajenos, o del obrero que fabrica objetos que él nunca usará, a cambio de un salario. Además, la insuficiencia de la distinción se aprecia en la conclusión que debe admitir von Mises en el sentido de que el genio "no trabaja". La fórmula de von Mises tiene ciertamente la ventaja de insistir en que algo así como el ocio aristotélico requiere de no menos esfuer-



éstas, una vez sacadas de la condición de su común disponibilidad para todos los hombres, su propiedad. Ello ocurre porque en el momento del trabajo se fusionan en una unidad la actividad personal humana y su objetivación en un resultado o producto. El trabajo se muestra así a la vez como fatiga intransferible y como objeto enajenable, constituyendo ambos su aspecto subjetivo y su aspecto objetivo respectivamente. De aquí la confusión resultante entre el trabajo como esfuerzo íntimo y el trabajo como mercancía.

Las consecuencias de esta fusión de dos aspectos irreconciliables del trabajo son claras. Locke, cuyo pensamiento económico dependía fuertemente del mercantilismo dominante en su tiempo, necesitaba fijar un criterio que permitiera establecer objetivamente cuál es el valor de una mercancía. Su filosofía del entendimiento humano lo había llevado a defender un subjetivismo axiológico en lo referente al bien supremo de la vida<sup>8</sup>. ¿Cómo podía superarse dicho subjetivismo para el ámbito de la actividad económica? Ya en su tiempo había clara conciencia de que -a pesar de Aristóteles- el dinero no podía servir de medida del valor de las mercancías porque el valor del dinero mismo es variable. Pero la ambigüedad de su concepto de trabajo proporcionó a Locke lo que parecía ser la solución del problema: "Es en verdad el trabajo lo que confiere a cada cosa su diferencia de valor" (*Civil Gov.*, 40). El supuesto es que la producción de una misma mercancía requiere la misma cantidad de esfuerzo realizado por su productor. Dígase lo que se quiera acerca de la validez de tal supuesto, el hecho es que la tesis de Locke quedó incorporada como un dogma en la teoría económica clásica<sup>9</sup>. Fue adoptada por Adam

---

zo que el trabajo en sentido estricto. La fórmula de Aristóteles tiene otra ventaja, la de enfatizar que el trabajo introversivo de von Mises se realiza porque en el agente predomina el amor a la actividad misma sobre el interés por su recompensa. En última instancia, ambas parecen ser complementarias.

<sup>8</sup> *Human Underst.*, II, 21, 56: "El espíritu tiene apetitos diferentes, al igual que el paladar; sería inútil tratar de agradar a todos los hombres con la riqueza o la fama (en las que muchos cifran su felicidad), como lo sería intentar satisfacer el apetito de todos con queso o con langosta, manjares que, aunque sean muy agradables y apetitosos para muchos, son nauseabundos y ofensivos para otros (...). Así se explica que los filósofos antiguos se preguntaran en vano si el bien supremo consistía en las riquezas, en los placeres corporales, en la virtud o en la contemplación. Igualmente poco razonable habría sido que disputasen sobre cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las manzanas, el de las ciruelas o el de las nueces, y que por este motivo se hubiesen dividido en diferentes sectas".

<sup>9</sup> Creo que vale la pena decir algo en este punto acerca de la teoría del valor económico y su origen en las investigaciones filosóficas. Aristóteles, que ya había anticipado la distinción entre valor en el uso y valor en el intercambio (*Polit.*, I, 9, 1257 a 6 ss.), sostuvo que los intercambios sólo se producen cuando hay igualdad de valor entre las cosas intercambiadas. Esto lo llevó a preguntarse por la medida del valor, y aun reconociendo que el valor

Smith y David Ricardo, llegando a través de ellos hasta Marx. Es cierto que no explica por qué tienen valor un terreno, un yacimiento minero o un bosque nativo; es verdad también que de la proposición "todo valor es trabajo" no se infiere que "todo trabajo es valor", porque hay trabajos individuales de menor rendimiento, calidad o utilidad que otros<sup>10</sup>. Sin embargo, la noción de "cantidad de trabajo" constituyó un parámetro que hizo posible a la ciencia económica plantear "científi-

---

del dinero es variable, lo consideró sin embargo más estable que el de las restantes mercancías; por tanto, le asignó la función de hacer comparables los valores de éstas y, en general, de fijar la igualdad entre las cosas intercambiables (*Eth. Nic.*, V, 5, 1133 b 13 ss.). Locke retomó el problema en un opúsculo titulado *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and the Raising the Value of Money* (1691). En este trabajo, destinado a combatir un proyecto de ley que intentaba reducir la tasa de interés al 4%, formuló claramente la ley de la oferta y la demanda (*The Works of John Locke*, London, 1823, vol. V, p. 39), lo que lo condujo a percibir también la distinción entre el valor en el uso y el valor en el intercambio o precio (ibíd., pp. 41-42). Reconoció que el valor intrínseco o natural (valor en el uso) de una cosa se determina objetivamente por su utilidad para satisfacer las necesidades o contribuir al bienestar de la vida humana, pero que su precio (valor en el intercambio) depende principalmente de su abundancia o escasez y de la moda (ibíd., p. 102). Puesto que ni el dinero ni la utilidad de una mercancía podían constituir para él la medida objetiva de su valor o precio, se comprende que la fórmula trabajo = valor (precio) se le presentaba como la solución de un auténtico problema. Si el aire, a pesar de su utilidad, no tiene precio en el mercado, es porque su producción no requiere de trabajo humano. Del mismo modo, la liebre que corre libremente por el campo posee menor valor que la liebre cazada apta para ser consumida por el hombre, y es el trabajo de cazarla lo que le confiere su precio.

Es conocida la fortuna de esta teoría. "Todas las cosas del mundo se adquieren por el trabajo, y nuestras pasiones son las únicas causas del trabajo" escribía Hume medio siglo más tarde (*Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, 1963, p. 267). También Adam Smith consideró al trabajo como el primer dinero pagado por todas las cosas: "Sólo el trabajo, que nunca varía en su valor propio, es la medida última y real que permite estimar y comparar el valor de las mercancías en todos los tiempos y lugares. Es su precio real; el dinero es tan sólo su precio nominal" (*Wealth of Nations*, I, cap. 5.). Smith desarrolla aquí la idea de que el trabajo necesario para obtener un producto es la verdadera medida de su valor en el intercambio, aun cuando por lo general no sea la de su precio en el mercado debido a las fluctuaciones del valor del dinero. Más tarde, Ricardo desechó por irrelevante el criterio de la escasez como medida del valor y criticó a Smith el no haber sido suficientemente consecuente con su propia teoría, dejando establecido el dogma de que el valor de una cosa depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción (*Principles of Political Economy and Taxation*, cap. 1, 1). Marx, como es sabido, aceptó el dogma sin cuestionarlo (J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1950, I, 1, 3). La doctrina establecida por Locke tuvo, pues, considerable éxito, y sólo es de admirar que haya sido necesario esperar hasta la aparición de la llamada escuela austríaca y de la teoría de la utilidad marginal para que pudiera considerarse superada.

<sup>10</sup> G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1976, pp. 510-534.

camente" el problema del valor en conformidad con los criterios cuantitativos que definían a la concepción moderna y newtoniana de la ciencia.

C) Si bien es verdad que la noción lockeana de trabajo no sólo contiene su aspecto objetivado, que es la mercancía, sino también un aspecto subjetivo consistente en el esfuerzo inalienable realizado por la persona del trabajador, Locke no exploró en profundidad esta dimensión subjetiva del fenómeno. Ello puede tal vez explicarse por su adhesión a las ideas de su tiempo que configuraban la mentalidad mercantilista<sup>11</sup>. Por este motivo, la concepción del trabajo como el modo de la autorrealización humana, elaborada originalmente por Hegel y Marx y conducente al reconocimiento de la dignidad del trabajo que hoy está ampliamente difundido, fue completamente extraña al pensamiento de Locke<sup>12</sup>.

Consecuencia de lo anterior es que el trabajo permanece concebido como un fenómeno abstracto. En efecto, su remuneración queda sometida a las leyes del mercado (oferta y demanda), porque en última instancia el esfuerzo realizado por el trabajador se ha convertido en un mero producto enajenable. Puesto que no existe una relación directa necesaria entre la cantidad y la calidad del esfuerzo subjetivo y la cantidad y la calidad de los bienes producidos por dicho esfuerzo, el mercado no puede establecer mecanismos para remunerar el esfuerzo de los trabajadores, excepto

<sup>11</sup> Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962, pp. 221 ss.

<sup>12</sup> La contribución de Hegel se encuentra principalmente en su planteamiento de la dialéctica del amo y del siervo (*Phänomenologie des Geistes*, en: *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. II, Stuttgart, 1964, pp. 148 ss.). El amo es amo en la medida en que es reconocido como tal por el siervo; este último ha preferido la servidumbre a la muerte, pero logra, a través de su trabajo, que el amo dependa de él en cuanto amo, de manera tal que su servidumbre se transforma en dominio y constituye el camino de su liberación. Ello pone en manifiesto que el trabajo en sí mismo es liberador y que constituye el modo de la autorrealización humana. Sólo el trabajo proporciona al hombre auténticas raíces en la realidad del mundo porque es el siervo quien llega a disponer realmente de las cosas modeladas por su trabajo, cosas que el amo se limita a consumir sin alcanzar un verdadero dominio sobre ellas. Si bien este proceso dialéctico fue entendido por Hegel como una metáfora del desarrollo de la conciencia que se eleva al nivel de "conciencia de sí" (*Selbstbewusstsein*) en su enfrentamiento con la conciencia del otro, Marx, consistente con su "inversión materialista" del idealismo hegeliano, le quitó su carácter metafórico para hacer de esta dialéctica un lenguaje propio y unívoco que describe la función del trabajo en el desenvolvimiento de la existencia concreta del hombre. Las relaciones entre el amo y el siervo serán, para Marx, concretamente las relaciones entre el capital y el trabajo. La idea de que el trabajo es la actividad mediante la cual el hombre se realiza a sí mismo y, por consiguiente, recibe su dignidad desde la dignidad de la persona, ha sido ampliamente elaborada en los documentos pontificios referentes a la cuestión social. Cfr., por ejemplo, León XIII, *Rerum Novarum*, 59; Pío XI, *Quadragesimo anno*, 45 ("el hombre nace para el trabajo como el ave para volar"); Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 9, etc.

el de evitar su desaparición masiva asegurándoles al menos salarios de mera subsistencia. De aquí la dolorosa ironía de Marx: "Como es natural, la economía política considera al proletario, es decir, a quien vive sin capital ni renta del suelo, pura y simplemente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto, exclusivamente como trabajador. Y esto le permite establecer la tesis de que se le debe procurar, al igual que a cualquier caballo, lo necesario para que pueda trabajar. En los momentos en que no trabaja, no lo toma en consideración como un ser humano, sino que deja que de ello se encarguen la justicia penal, el médico, la religión, los cuadros estadísticos, la política y las autoridades de beneficencia"<sup>13</sup>. Es necesario reconocer que con Marx se inicia una fuerte reacción contra el abstraccionismo inherente al pensamiento filosófico moderno, que él focalizó en el idealismo hegeliano pero que tiene raíces muy anteriores en la filosofía de Descartes, si es que no en la de Sócrates y Platón<sup>14</sup>. Si bien es cierto que Marx también parece haberse enredado en ciertas abstracciones injustificadas, en su afán de concreción reside, a nuestro juicio, el más auténtico valor de su pensamiento.

D) La gran pregunta que, a mi entender, surge de las consideraciones anteriores es si acaso el problema del trabajo puede ser considerado en general como un problema de la ciencia económica. Hay poderosas razones para pensar que lo es. Aun si se distingue nítidamente entre el trabajo como esfuerzo personal subjetivo e

<sup>13</sup> C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968, p. 23.

<sup>14</sup> La búsqueda de lo concreto es manifiesta en la obra de Marx. Cfr., por ejemplo, *Die Deutsche Ideologie* (K. Marx, F. Engels: *Werke*, Berlín, 1962, vol. III, p. 20): "Los supuestos de que partimos no son arbitrarios ni son dogmas; son supuestos reales de los que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto las previamente dadas como las generadas por su propia acción. Estos supuestos son, pues, comprobables por vía puramente empírica"; *ibíd.*, p. 26: "En completa oposición a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Esto es, aquí no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan o se representan, ni tampoco del hombre tal como ha sido dicho, pensado, imaginado o representado, para llegar desde allí al hombre corpóreo; se parte del hombre realmente activo, y sobre la base del proceso real de su vida se exhiben el desarrollo de los reflejos ideológicos y los ecos de dicho proceso vital"; *ibíd.*, p. 27: "Este modo de consideración no carece de supuestos. Parte de supuestos reales y no los abandona en ningún momento. Sus supuestos son los hombres, pero no fijados y enmarcados por alguna fantasía, sino en su proceso real de desarrollo, empíricamente comprobable, bajo condiciones determinadas. Tan pronto como se exhibe este proceso vital activo, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, que aún son abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas". E. Grassi ha enfatizado la importancia filosófica y no meramente histórica del distanciamiento intelectual entre Marx y Hegel; cfr., por ejemplo, *Italienischer Humanismus und Marxismus. Zum Problem Theorie und Praxis*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 26/1-2, 1972, pp. 3-20 y 216-230.

intransferible y lo producido por el trabajo en cuanto mercancía enajenable entregada a las vicisitudes del mercado (distinción sugerida ya por Locke, pero de la cual él no extrajo todas las consecuencias), permanece siempre el hecho de que no puede haber producción sin esfuerzo y de que lo producido por el esfuerzo de los hombres es indispensable para satisfacer las necesidades humanas. Y el problema de la producción de bienes destinados a satisfacer las necesidades es ciertamente económico. El trabajo, aun entendido en su dimensión subjetiva, genera recursos escasos, y es por eso que las exigencias de la vida económica misma tienden a darle el mismo tratamiento que a otros recursos escasos directamente destinados a la satisfacción de las necesidades.

Sin embargo, la estrecha vinculación existente entre el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo del trabajo hace inclinarse la balanza en el otro sentido. Cuando Pío XI, interpretando la encíclica *Rerum novarum*, afirma que el trabajo "no es vil mercancía, sino que hay que reconocer en él la dignidad humana del obrero y por eso no ha de ser comprado ni vendido como cualquier mercancía" (*Quadr. anno*, 55), ciertamente no está pensando en la producción objetiva de bienes de consumo sino en la dignidad de la persona, que no es un problema para cuya solución la ciencia económica posea instrumentos adecuados. Aun si la teoría económica actual abandona la teoría clásica del valor=trabajo y reconoce en el uso y en los intereses de las partes los ingredientes del valor de un objeto, ello no parece cambiar en nada la situación respecto del tratamiento del trabajo considerado subjetivamente, sin que en este punto quepa tener en cuenta los beneficios o el aumento de bienestar que de la aplicación de las nuevas teorías puedan eventualmente derivarse para los trabajadores. En verdad, el problema del trabajo se evade por completo del campo de investigaciones posibles de la ciencia económica, porque si bien el trabajo es un recurso económico, la persona del trabajador no tiene precio determinable por el mercado. Una economía del bienestar podrá favorecer en mucho a los trabajadores, pero ante el fenómeno de la escasez (aun entendido en la acepción amplia y relativa que le da la ciencia económica) deberá continuar utilizando los instrumentos que le proporciona su comprensión científica de las funciones económicas en la vida social.

A lo anterior se añade el hecho de que la inserción del problema del trabajo entre los temas de la ciencia económica lleva casi inevitablemente a que la atención se centre en el trabajo productivo y en ciertas prestaciones de servicios que guardan relación directa o indirecta con la producción de bienes. Quedan así fuera de consideración los trabajos "voluntarios" y otros tipos de actividad cuya necesidad social resulta evidente (en este sentido, von Mises llega a negar que el genio "trabaja" en la estricta acepción del término). Por otra parte, dados estos supuestos, se hace difícil distinguir, desde un punto de vista subjetivo, entre los esfuerzos humanos que constituyen propiamente trabajo y los que deberían clasificarse como juego, diversión o pasatiempo. En una palabra, el trabajo está todavía en espera de

una definición adecuada.

E) El trabajo es, pues, un problema filosófico, uno de los "fenómenos fundamentales de la existencia humana"<sup>15</sup> ¿Cómo debería abordarse su investigación? Aquí me limito a hacer algunas insinuaciones aún no sometidas al rigor de la prueba, y a proponerlas de manera muy general.

Punto de partida tendría que ser el problema de la libertad humana entendida simplemente como liberación del sistema de instintos que condicionan y regulan la vida animal. Su libertad deja al hombre en la indefensión frente a su mundo circundante, porque ya no cuenta con la guía segura de la respuesta instintiva frente a los estímulos que recibe del exterior. Libertad, en este sentido, es posibilidad de fracaso. Para evitar el fracaso en su proyecto vital, el hombre se ve forzado a transformar el mundo que lo rodea.

Esta transformación tiene dos vertientes. Una de ellas es la modificación de la naturaleza, que da origen al trabajo técnico desde sus modalidades más simples (coccción de alimentos, fabricación de vestidos, utilización de instrumentos, etc.) hasta las más complejas. La otra es la modificación de su entorno humano (educación, fundación de sociedades desde la sociedad familiar hasta la sociedad política, etc.). Estas transformaciones tienen por efecto convertir el mundo circundante humano de entorno hostil en refugio seguro desde donde poder proyectar la existencia. A la actividad y los esfuerzos que las llevan a efecto podemos llamar "cosmopoiesis" (= construcción de un mundo).

Supuesto de lo anterior es, sin embargo, que el hombre es capaz de concebir un proyecto que dé sentido a su existencia y que lo haga apreciar su esfuerzo como digno de ser realizado. Para ello, necesita poder plantearse metas para su actividad. Ponerse metas no es función de la razón lógica en cuanto facultad de establecer conexiones necesarias, sino de la imaginación creadora, a la cual la razón lógica debe secundar en esta tarea pero no dirigir. El arte de la navegación a través de la existencia es inútil si el piloto no sabe cuál es el puerto al que quiere arribar.

El trabajo sería, pues, una actividad cosmopoiética que, dirigida por la imaginación y auxiliada por la razón lógica, se inscribe en un proyecto global, nunca meramente individual, mediante el cual el hombre salva su libertad. Así, no todo esfuerzo es trabajo, no todo trabajo es producción y no todo cambio en el régimen de propiedad es liberación del hombre que trabaja. Si esta manera de entender el trabajo permite superar la fatal ambivalencia de su concepto señalada en esta exposición, es algo que aún ignoro.

---

<sup>15</sup> Es el título de un libro de E. Fink, *Grundphänomene des Menschlichen Daseins*, Freiburg/München, 1979, una de cuyas partes está dedicada precisamente a estudiar el fenómeno del trabajo.