

Capítulo II

EVOLUCIÓN Y CONTENIDO ACTUAL DEL CONCEPTO DE SALARIOS MÍNIMOS. DIVERSAS DOCTRINAS FILOSÓFICO-JURÍDICAS Y JURÍDICO-CONSTITUCIONALES QUE APOYAN A LA INSTITUCIÓN	57
1. Panorama general	57
2. Justificación del examen filosófico de los problemas jurídicos a través de opiniones doctrinales	60
3. Planteamiento filosófico y presupuestos generales del problema	61
4. Doctrinas jurídicas constitucionales que apoyan a la institución	79

EVOLUCIÓN Y CONTENIDO ACTUAL DEL CONCEPTO DE SALARIOS MÍNIMOS. DIVERSAS DOCTRINAS FILOSÓFICO - JURÍDICAS Y JURÍDICO - COSTITUCIONALES QUE APOYAN A LA INSTITUCIÓN

SUMARIO: 1. Panorama general. 2. Justificación del examen filosófico de los problemas jurídicos a través de opiniones doctrinales. 3. Planteamiento filosófico y presupuestos generales del problema. 4. Doctrinas jurídicas constitucionales que apoyan a la institución.

1. Ya avanzamos en la parte inicial de este trabajo una serie de antecedentes históricos que han impulsado la evolución de la institución de los salarios mínimos, tanto en la concepción doctrinal como en la legislativa; y comentamos en especial la proyección de la obra de la Organización Internacional del Trabajo en múltiples legislaciones nacionales.

Asimismo, al referirnos al Congreso Constituyente de Querétaro aludimos a las nuevas concepciones que plasmaron principios de carácter intervencionista de Estado y aun de esencia socialista en la Constitución de 1917, al imponer la inclusión en ella de los artículos 123 y 27.

Nos parece oportuno ahora entrar a un breve examen de los fundamentos filosófico-jurídicos de la intervención estatal consistente en la determinación de salarios mínimos, algunos de los cuales también ya fueron anticipados en la reseña de carácter histórico que precede a esta sección.

Mencionamos que como consecuencia de la corriente racionalista, en el curso del siglo XVIII se inició una corriente contraria al poder absoluto y a sus pretendidos fundamentos de origen divino.

Cristalizaron en las corrientes de pensamiento político las ideas del contrato social y de derechos del hombre que se trató de proteger mediante declaraciones como la de 1789, que más tarde se mostrarían ineficaces ante las realidades de desigualdad económica y social y darían nacimiento a las corrientes socialistas.

Del surgimiento de la idea de la solidaridad social arranca el nacimiento del Derecho del Trabajo y del intervencionismo del Estado con funciones de tutela de personas que están en situación de desigualdad y debilidad económica.

Ya vimos que el finalizar la Edad Media e iniciarse el Renacimiento,

se consolida el poder absoluto de los monarcas con sólo algunas modificaciones derivadas de las recomendaciones religiosas humanitarias. Esta consolidación de poder en España, Francia, Inglaterra, produce una actitud también intervencionista del monarca, pero a título de interés personal respecto de sus dominios y súbditos.

Las nuevas corrientes novocentistas y del siglo actual se basarán en la solidaridad social, en la necesidad de que el orden social provea protección a todo ciudadano, especialmente a los que no poseen bienes económicos.

Las experiencias recientes de exacerbación del poder del Estado, han vuelto a hacer renacer tendencias, a limitar sus funciones y a plantear la oposición entre individuo y Estado.

Sobre este particular, conviene recordar que ese crecimiento teratológico del poder se produjo por la adopción de un criterio formalista y relativista respecto de la justificación y fines del Estado, que apareció en la antigua Grecia con los sofistas, especialmente con los llamados jóvenes sofistas (Calicles, Trasímaco y otros), de cuyas ideas nos da cuenta Platón en el libro primero de su *República*.

Este criterio ha sido resucitado en diversas etapas de la historia de las ideas políticas y lo fue en etapa reciente por el pensamiento de Georges Sorel y Wilfredo Pareto, que sirvieron de inspiración al fascismo italiano y al nacional-socialismo alemán, en los que se dio por sentado que los fines del Estado son completamente relativos, condicionados a la conveniencia y ventaja de los que ejercen el poder y detentan y ejercen su fuerza de coerción. La misma actitud deshumanizada guarda el colectivismo comunista que se ha construido a partir del materialismo marxista.

Por estas razones, ha vuelto a ser de actualidad la oposición entre el intervencionismo, estatismo, o dirigismo y el liberalismo, aunque este último ya no tiene vigencia en la realidad económica actual.

Nos parece por tanto, pertinente, hacer un pequeño examen filosófico-jurídico de los apoyos que tienen esas dos actitudes políticas, de especial importancia para la institución de los salarios mínimos, cuya fijación tiene un carácter netamente intervencionista.

En términos escuetos, la oposición se reduce a la que aparentemente existe entre la persona individual y la persona plural o colectiva estatal.

En la teoría general jurídica suele exponerse el tema relativo a la personalidad jurídica, en torno a las discusiones doctrinales entre los partidarios de considerar a la persona jurídica colectiva como una realidad o como una ficción.³⁶

³⁶ Sobre las teorías en torno a la personalidad jurídica de las personas morales véase, entre otros: Ferrara, Francesco, *Teoría de las personas jurídicas*, trad. de E. Ovejero, Madrid, 1929; Savigny, *Sistema del Derecho Privado Romano*,² trad.

No es el propósito de este capítulo repetir el examen de las posturas realistas o ficcionalistas, sino contemplar el problema desde un ángulo diferente, quizás desde un nivel diferente, en el terreno filosófico jurídico, para derivar de esa visión una perspectiva hacia el problema de oposición entre individualismo y estatismo, o sea, entre liberalismo e intervencionismo.

Constituye una cuestión de apasionante y permanente interés esa oposición entre la persona humana individual y el Estado, que impone a las libertades de aquélla una serie de restricciones, hasta el punto de dar margen a una aparente disociación entre los valores éticos individuales y las formas históricas estatales y sociales.

El hombre actual sigue estando expuesto a una serie de dicotomías y absurdos sociales, además de los problemas que le depara la comprensión de su propia existencia. Se confrontan amenazas de conflagraciones aniquilantes del género humano, sujeciones de tipo económico, prejuicios sociales, raciales y políticos. La vida humana está sujeta a una comercialización contraria a su sentido auténtico y la libertad del hombre y su poder de crear y apreciar valores, parecen esconderse tras la angustia y el miedo a perecer triturados por el engranaje de las formas estatales y económicas, que, sin embargo, pretenden tener como finalidad última, la libertad y la cultura.

Aún más, no obstante que existen en la mayor parte de los regímenes jurídicos modernos, normas constitucionales que encierran elevados principios de garantías individuales y en ocasiones de garantías sociales, que podrían utilizarse para hacer reformas substanciales del orden social y modificar este orden en consonancia con las concepciones filosóficas del momento cultural, en una gran mayoría de casos esas garantías en los textos constitucionales coexisten con realidades económicas y sociales contrarias o contradictorias, que hacen caer a la existencia humana, individual y colectiva, en grados extremos de inautenticidad, en los cuales el deber ser ideal, colectivo e individual, se aparta cada vez más de las realidades sociales, a causa de las desviaciones y estratificaciones de dichas realidades.

Por todas estas razones, nos ha parecido indispensable acudir al punto de vista filosófico general y filosófico jurídico, a fin de esclarecer un problema que al tratar de ser resuelto con instrumentos jurídicos exclusivamente, se torna huidizo o impone soluciones unilaterales y por tanto erróneas en su enfoque parcial, especializado en extremo y a veces deformante de la realidad.

de J. Mesia y M. Poly, Madrid, s.f., t. II; García Máynez, Eduardo, *Introducción al Derecho*,⁸ México, 1958, pp. 271-294, y Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, México, 1959.

En breve sección que sigue a esta parte introductiva, haremos una exposición de diversas opiniones doctrinales en favor de tomar en cuenta el panorama filosófico general en el examen de las cuestiones jurídicas fundamentales.

2. El imperativo de contar con una visión filosófica general como base de las concepciones filosófico-jurídicas y políticas, ha sido objeto de reconocimiento por diversos autores en el campo del Derecho, con variaciones en la forma de expresar tal necesidad.

Rudolf Stammler piensa que el orden jurídico está ligado a una apreciación axiológica de carácter filosófico general.³⁷

Giorgio del Vecchio³⁸ divide a los estudios de Filosofía del Derecho en investigaciones de carácter lógico, fenomenológico y deontológico. La fenomenología jurídica tiene por objeto captar al derecho como fenómeno universal humano, cuya causa necesaria radica en la naturaleza humana.

Rafael Preciado Hernández se expresa en términos similares al decir:

... el derecho es un conjunto de relaciones sociales cuyos principios básicos encuentran fundamento en la naturaleza racional, libre y sociable del hombre. . . si la sociología y la filosofía de la historia necesitan de una profunda observación de la naturaleza humana para descubrir las leyes de lo social y de lo histórico, otro tanto debe hacer la filosofía del derecho para determinar los fundamentos y caracteres generales del desarrollo del derecho como un dato social, universal, humano. . .³⁹

Luis Recaséns Siches⁴⁰ opina que la ciencia jurídica, por sí propia, no explica los cimientos que están más acá de ella, ni tampoco las ideas que están más allá de dicha ciencia, que son precisamente las que le dan sentido. Expresa Recaséns que:

... existen temas que no pueden ser resueltos por la suma de aportaciones de cada disciplina jurídica particular, sino que requieren una doctrina general autónoma, que ya tiene carácter filosófico; además de las cuestiones estimativas o axiológicas que, unánimemente se admite, son materia filosófica.

El mismo Hans Kelsen,⁴¹ considera que en los terrenos de justifica-

³⁷ *Filosofía del Derecho*, trad. W. Roces, Madrid, 1930, especialmente libros I y III.

³⁸ *Filosofía del Derecho*, trad. L. Recaséns, UTEHA, México, 1946, t. I, pp. 3 y ss.

³⁹ *Lecciones de Filosofía del Derecho*,² Ed. Jus, México, 1954.

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 11 y ss.

⁴¹ *Teoría general del Estado*, trad. E. García Máynez, Imprenta Universitaria, México, 1949, pp. 187 y ss.; Ebenstein, W., *La teoría pura del Derecho*, trad. E. E.

ción y finalidades del orden jurídico estatal, existen cuestiones de naturaleza metajurídica.

En línea con los pensamientos anteriores, mantenemos la convicción de que en todo problema jurídico y en particular en el problema examinado, es preciso partir de una concepción filosófica general, de la cual deriva una concepción jurídica estatal e individual, con una noción de los fines del Estado, integradas en un concepto que tienda a eliminar las dicotomías existenciales aparentes y conduzca a una participación constructiva de la persona individual en las personas colectivas, resultante en último término en la supresión de deformaciones y apartamientos de la realidad social, respecto de las apreciaciones valorativas que deben regirla.

3. Desde el punto de vista filosófico general y filosófico jurídico, el problema de origen se plantea en los siguientes términos: ¿Existe una oposición entre los intereses de la persona humana individual, entre los valores y finalidades de ésta, con los intereses, valores y finalidades de las entidades estatales? ¿Deben imponerse sacrificios a la libertad y a la vida de las personas individuales para salvaguardar intereses y valores de las entidades estatales? ¿Por el contrario, deben imponerse a las formas de organización y funcionamiento de las entidades colectivas estatales, todas las modalidades necesarias para dar a las personas individuales sus máximas libertades y máximas posibilidades de desenvolvimiento?

Nos parece que previamente a inclinarnos por una u otra solución, es preciso examinar algunos presupuestos filosóficos generales que están en el fondo de las cuestiones planteadas, de los cuales depende, radicalmente, la adecuación de las respuestas que se den a las interrogantes enunciadas.

Nos parece indispensable precisar que estos puntos de vista filosófico-jurídicos y este enfoque respecto de la conexión filosófica de la institución de los salarios mínimos con el problema más general de la intervención del Estado y la oposición con la libertad individual, que toma la forma de neoliberalismo en algunas posiciones doctrinales y políticas, es de la responsabilidad del autor de este trabajo, y en modo alguno pretendemos afirmar que nuestros planteamientos hayan sido los que históricamente hayan servido de base a la institución que examinamos. Las presentes elaboraciones tratan de poner en congruencia una institución históricamente surgida, con el pensamiento filosófico jurídico actual de mayor relevancia, también en opinión del autor de esta monografía. No nos parece que corresponda a la índole marginal de esta referencia filosófica hacer

Malagón, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, pp. 15, 58, 181, 182 y ss.; Recaséns Siches, *op. cit.*, pp. 224, 292, 294, 336, 338, 343, 347 y ss.

una exposición de todas las corrientes filosóficas de la filosofía actual, ni de todas las filosófico-jurídicas, con sus respectivas críticas y justificaciones de las corrientes adoptadas. Por tanto, expondremos solamente las corrientes aceptadas por el autor, en forma un tanto escueta, por las limitaciones propios de este trabajo.

Sin embargo, es preciso subrayar algunos puntos importantes en esta exposición.

En primer lugar, en el conocimiento y análisis de toda institución jurídica es indispensable examinar sus fundamentos filosóficos, como ya lo anotamos al hacer referencia a los comentarios de Stammler, Kelsen, y otros autores.

En el caso particular de las instituciones de Derecho Social, es de la mayor importancia comprender cabalmente su trasfondo filosófico, pues de esa comprensión depende la correcta concepción de las relaciones entre el Estado y el individuo, en cuyo campo opera la institución de los salarios mínimos.

Es decir, la captación del enfoque especializado o particularizado de los salarios mínimos, implica una concepción general filosófica, que así sea superficial y rápidamente, es preciso enunciar.

Esa necesidad es mayor en el presente caso, por razón de que concepciones filosóficas inadecuadas, pretenden bien sea eludir el examen de la justificación del orden existente, o en otro extremo, imponer medios violentos con sacrificio de muchos individuos y sin evaluar los resultados posibles; pero en ambos casos se mediatiza la operatividad de las garantías sociales, en parte importante debido a ausencia o deficiencia de concepciones filosóficas sobre el hombre y el sentido de la vida humana y sobre el sentido de la solidaridad social.

Adicionalmente, la concepción filosófica individual y social es, en el renglón de las garantías sociales, de importancia fundamental; pues al examinar la etapa más evolucionada del pensar filosófico contemporáneo, se percibe que, como lo dijera el gran científico Sigmund Freud en su ensayo *El Porvenir de una Ilusión*, la realidad que tiene el hombre ante sí es la del lapso huidizo, ineludiblemente temporizado de su existencia y es en ella, en el presente y futuro inmediato finito, donde el hombre tiene que realizar sus deberes individuales y sociales, sin incidir en la desresponsabilización de dejarlo para otras generaciones, a las que no tiene justificación de ninguna naturaleza para imponerles las normas de conducta que él no realiza.

Es decir, tanto la idealidad individual como los ideales sociales, en el estado actual de la filosofía, de la política, de la economía y del derecho,

tienen que convertirse en realidades actuantes en un *ya* muy concreto, muy presionante, insoslayable e indiferible; tienen que hacerse realidad de tiempo presente, pues bien sea por discernimiento filosófico deliberado, por intuición eidética o por impulso pasional emotivo, nadie está ya dispuesto a aguardar, a sacrificar un presente por un futuro dudoso, ni una existencia propia para una o más generaciones futuras; ni hay quien crea que tal espera o sacrificio sea por motivo alguno necesario. Consecuentemente, no quedan sino dos alternativas socialmente hablando: reforma o revolución social, evolución racional perfectamente factible o irrupción pasional destructiva, quizá mayormente factible, con la circunstancia de que al ocurrir la segunda y no la primera, de todas maneras habrá que volver a buscar fundamentos filosóficos racionales de la vida y de la convivencia, con una lamentable pérdida de tiempo, para no mencionar la pérdida de existencias, valores y bienes humanos, que inevitablemente se destruyen al optarse por la renuncia a la razón y por el uso de la violencia.

Por todas estas razones, el autor de este trabajo ha estimado indispensable hacer una incursión panorámica en el campo filosófico, fundante de todo otro estrato de conocimiento y experiencia, en la certeza de que la determinación del sentido y fin de la vida humana, individual y social, es condición de asegurar la planificación y estructuración de ambas para poder realizar las idealidades, las garantías sociales, la libertad y la cultura.

Ya dijimos que en el terreno jurídico se manejan conceptos de persona individual y persona colectiva, moral y jurídica. En el terreno filosófico, Max Scheler ha elaborado una doctrina de la personalidad que, en nuestro concepto, constituye uno de los cimientos fundamentales de la filosofía actual. Persona, según Scheler, es una unidad de ser concreta de actos, a la que pertenecen la sensatez, la madurez y el poder de elección, la cual se da únicamente en la ejecución de sus actos, con características elementales distintivas de individualidad, autonomía de apreciación y decisión; que ejerce señorío sobre su corporeidad física y es correlativa de un mundo peculiar, de un microcosmos. Se encuentra articulada en una comunidad, en un convivir dentro de una persona plural. Por otra parte Scheler distingue las unidades sociales que constituyen un mero contagio o imitación involuntaria, identificadas con la "masa"; también unidades por convivencia o revivencia, en las que se da una comprensión entre los individuos por virtud de la mera convivencia, pero sin antelación a ella; existen asimismo, las que se derivan de actos conscientes particulares y son de índole artificial; y, finalmente, las unidades de personas singulares autónomas dentro de una persona plural autónoma, espiritual e individual, cual es

la Iglesia y la Nación o círculo cultural, apoyadas en valores culturales espirituales.⁴²

La concepción scheleriana se complementa con algunas manifestaciones del pensamiento de Nicolás Hartmann. Para Hartmann existen esferas en el ser y niveles dentro de cada esfera. La esfera primaria: el ser real y el ser ideal. La secundaria, la del conocimiento y la de la lógica, relacionadas grandemente y con polaridad respectiva, del conocimiento a la esfera del ser real y de la lógica a la del ser ideal. En el ser real existen los niveles de materia, vida, conciencia y espíritu. En el conocimiento existen los niveles de percepción, intuición, el conocer y el saber, con cierto paralelismo a la esfera primaria del ser real en sus correspondientes niveles. En la esfera de la lógica, los niveles son: concepto, juicio y raciocinio.

En cada nivel existen categorías o principios que determinan sus construcciones y son de índole bien fundamental, o modal. El nivel espiritual es de gran importancia para el hombre. Vemos que el ser espiritual se halla separado del ser anímico presente en los animales y se manifiesta como espíritu personal, objetivo y objetivado.

Por otra parte, el espíritu es real, tiene existencia y es temporal, con una temporalidad que es la del mundo. Es un proceso sin substancia que se identifica consigo mismo, inespecial, pero vinculado al espacio. Tiene el espíritu individual como categoría fundamental la personalidad y como característica, la conciencia espiritual. Está encuadrado en la actualidad de la conexión de la vida y es el polo de la diversidad de conexiones, en un autoconstituirse o realizarse espontáneo y leal consigo mismo. Se trasciende en sus actos, viviendo por encima de sí, es expansivo y es libre.

En la vida espiritual opera una desprendibilidad de los contenidos respecto a la persona, los cuales se objetivan y transmiten de persona a persona, sin que tengan substancia alguna sino que el espíritu objetivo viene a ser la vida espiritual en su conjunto, tal y como se realiza en el grupo humano. Entre el espíritu objetivo y el personal hay una interrelación, una interacción recíproca, en la que el personal se expande dentro del objetivo y éste toma vida en y a través de los individuos, como una realidad única, individual, histórica y autónoma, cuya conciencia es la de las personas individuales y se representa en la comunidad por la conciencia representadora de un individuo que encabeza o dirige.⁴³

⁴² Scheler, Max, "El formalismo en la ética y la ética material de los valores", trad. H. Rodríguez, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1941, principalmente pp. 39, 53 y 61 del t. I, y 161 a 404 del t. II.

⁴³ Hartman, Nicolai, *Ontología*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, t. I, pp. 12, 18, 21, 23, 30, 37, 53, 97, 185, 275, 365 y ss.; y *New Ways of ontology*, trad. inglesa de R. C. Kuhn, Chicago, 1952. Como referencia

El espíritu personal y el objetivo se objetivan en formaciones reales sensibles, como capa sustentadora del contenido espiritual.

Desde el punto de vista ético, el individuo o persona tiene autonomía axiológica. A este respecto, distingue Hartmann entre la libertad negativa (indeterminación simple) y la positiva. En el punto de vista del mundo causal no hay indeterminación; pero en el estrato superior del espíritu la libertad significa una supradeterminación, una dirección del determinismo causal por efecto de la voluntad autónoma del hombre.

Es aquí donde surge la relevancia humana como intersección de los dos órdenes: el mundo de lo real y el de lo ideal, mediante esa función suprema que es su libertad, misma que lo convierte en intermediario, en plasmador y realizador de idealidades.

Las dos posiciones filosóficas anteriores, en lo que se refiere a la persona humana, quedan integradas en una visión omnicomprensiva de la realidad, al acudir a las aportaciones de una corriente filosófica que, en nuestro concepto, marca la culminación de la experiencia filosófica del hombre. Nos referimos a la filosofía de la existencia, particularmente en los pensamientos de Martin Heidegger y Jean Paul Sartre.

La cuestión fundamental en esta corriente de pensamiento, como su nombre lo indica, es la existencia del hombre, identificada y coincidente con la temporalidad, que no “es” nunca, sino que se crea a sí misma en libre devenir, en un proyecto vinculado con el mundo y con los demás hombres.

Martin Heidegger⁴⁴ hace un análisis del ente que somos nosotros mismos, de la *existenz*, cuya impresión sólo se alcanza a través de la vivencia del propio existir y constituye el punto de partida de la filosofía como ontología fenomenológica universal. La existencia es en cada momento lo que puede ser en el mundo. Esa compenetración o comprensión, de ser por anticipado en el mundo y ante los demás, constituye el “cuidado”, que se manifiesta en diversas formas: por lo que se refiere a los objetos materiales, la existencia tiene lo que llama Heidegger “procuración”, deseo de aproximación y uso. Respecto a los demás que existen en el mundo, guarda la existencia actitud endopática de sentir a una con ellos y ayudarles a procurarse objetos, denominada solicitud. Pero la existencia, mientras existe, es un inacabado constante, cuya posibilidad de ser más cierta es la

sintética v. Bochenski, I. M., *Filosofía actual*, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949. pp. 226 a 240, Recaséns Siches, *op. cit.*, pp. 66 a 69, 250 y 550. Molina Enríquez, Álvaro, *La Ontología antropológica existencial y sus proyecciones en el orden jurídico*, Tesis profesional, UNAM, México, 1965.

⁴⁴ Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad., de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pp. 3, 18, 60, 70, 74, 118, 185, 244 y ss.

muerte. Característica de la existencia es ser para la muerte; la vivencia existencial es una experiencia auténtica de nuestra proyección anticipada y marcha hacia la muerte. Por ello es que la existencia se angustia y se refugia en actitudes impersonales e inauténticas, tendientes a neutralizar la personalidad, a evadir resolución y responsabilidad propias, a enajenar la existencia en lo que se denomina caída en la cotidianidad, en la negación de la verdad práctica, en la huida de la conciencia de la propia muerte.

El cuidado o conciencia de que habla Heidegger, mediante la función existencial de la culpa, promueve la resolución de rescatarse de la inautenticidad y autoproyectarse a la lealtad de la existencia consigo misma, a la libertad para la muerte, a arremeter con valentía ante su destino, para desempeñar su papel decisivo en el mundo. Esa resolución anticipadora opera cuando la existencia, partiendo de su posibilidad futura más cierta y genuina que es la muerte, retrocede hacia sí y se hace presente en la situación.

Futuro, presente y pasado, para Heidegger, son éxtasis de la temporalidad. Lo primario es el futuro, que por virtud de esa perspectiva indeclinable de la muerte, hace que el tiempo primordial sea finito y vaya de futuro a presente, como una proyección procedente del abismo de la nada y orientada hacia ese propio abismo en la muerte.

Cada ente no existencial es hecho surgir de la nada como una proyección de la existencia y la existencia misma se constituye a sí propia. Trasciende en su libertad. La libertad constituye el fundamento último de la existencia, y, por tanto, el fundamento del fundamento.

Sartre efectúa un profundo análisis del ser. Todo lo que es “es en sí” y es lo que es, sin posibilidad o potencia alguna. El ente es radicalmente contingente y absurdo, compacto y rígido, excluyente de todo otro ser y ajeno a la temporalidad, ya que la incidencia de lo en sí en el devenir es también causal, rígida e inmóvil.

A lado de lo en sí, está el estrato ontológico del “para sí”, el ser humano, que en virtud de que no es “en sí” y atendiendo a que todo lo que es “es en sí”, resulta que no es ente, no puede ser y caracterizarse sino negativamente, como un no ser, como un “no ente”: la nada. El hombre consiste en no entizar o anihilar.

Encontramos que existen realidades negativas, la más importante de ellas: la nada, que no pudiendo venir de lo en sí, que está lleno de ser, viene al mundo por el hombre. Al profundizar un poco más vemos que no sólo deriva del hombre, sino que el hombre consiste precisamente en la nada.

El “para sí” tiende hacia la nada, hacia otros “para sí” y hacia el ser. Primera tendencia o éxtasis es el de la conciencia y el de la libertad. Pero

no la consciencia reflexiva, sino la autoconsciencia, sin reflexión o contenido alguno, la que es vivencia, existencia misma, ya que su contenido procede del objeto o sea, es nada. No puede ser ente compacto y rígido, sino por el contrario, se muestra como una decompresión o grieta del ser. De hecho, entre aquello de lo que somos conscientes y la consciencia misma, no hay más que un gajo o presencia de la nada. El propio interrogar consiste en aniquilar el ente.

La nada se manifiesta más claramente en la libertad. Si el hombre estuviera determinado por su pasado, no podría escoger. Pero escoge, aniquilando su pasado en un proyecto que se temporiza: actualiza el porvenir. De ahí que el hombre no posea esencia alguna. Su esencia es la libertad, la indeterminación. La esencia del hombre es su existencia; y su libertad se manifiesta a su vez en la angustia, que no es sino la vivencia de su propio ser, que se crea de la nada y como nada.

La segunda tendencia del para sí, es el ser para otro, que explica la vida de relación. Cada para sí organiza todo lo que hay en torno suyo como objeto de su mundo. Mas al encontrarse con otro para sí, cada uno trata de convertir al otro en objeto de su mundo y aun de poseer su libertad.

La tercera proyección es por demás interesante: ya vimos que según Sartre no hay potencia ni posibilidad alguna en el ser. La fuente única de lo posible es el no ser, el para sí, que está irremediabilmente condenado a escogerse a sí mismo, a ser libre. El para sí, no siendo, o, en otras palabras, teniendo como esencia la nada que es su existencia, tiene como ambición y proyecto fundamental el ser, aun cuando no precisamente el convertirse en un ser en sí, sino que desearía ser un en sí y a la vez para sí. Es decir, el hombre desearía ser dios, lo cual es imposible.

Las tres proyecciones del para sí están condenadas al fracaso, por lo cual, concluye Sartre, el hombre es una pasión inútil.⁴⁵

Abundamos en el parecer de la filosofía existencial de considerar al hombre identificado con el tiempo y proyectándose a sí mismo libremente, a partir del hecho incontrovertible de su muerte cierta, que da un mayor sentido a su libertad. Creemos que la perspectividad del tiempo, para efectos humanos, éticos y normativos, debe ser la que señala Heidegger: el futuro como categoría primaria y aun antes que él, la muerte como finalidad primaria. De ahí a la situación presente del hombre se extiende como dice Heidegger, un camino finito, pero con amplitudes múltiples para el ejercicio de su libertad.

⁴⁵ Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1943, pp. 11, 30, 37, 58, 115 a 268, 508 a 638 y 711 a 722, principalmente. Véase también a Bochenski, *op. cit.*, pp. 52-59.

Pensamos también que el pasado pertenece ya al mundo de lo rígido, ajeno e inamovible y sirve eficazmente para tomar del mismo las valiosísimas enseñanzas que forman la civilización y la cultura (espíritu objetivado de Hartmann).

Por otro capítulo, casi en todas las corrientes y en todos los tiempos, se ha dado una concepción humana como estrato diferente de la realidad, pero nunca como ahora ha gozado de tal relevancia la consideración de la vida del hombre como base para apreciar las categorías y realidades del propio hombre. Con gran razón tituló Jean Paul Sartre a un ensayo publicado con posterioridad a su obra capital antes citada, *El Existencialismo es un Humanismo*.

La aparente negatividad total de Sartre tiene ese aspecto positivo de ver la facultad creadora humana: la libertad y la posibilidad de extraer de lo que él llama la nada, no sólo su propia existencia, sino sus diversas proyecciones. Aun cuando Sartre piensa que todas ellas están condenadas a fracasar, sería cerrar los ojos a la realidad tomar literalmente esas afirmaciones. La vida del propio Sartre sería un ejemplo de no fracaso en la tarea de decir la verdad filosófica. Quizá no tengan un éxito absoluto las realizaciones humanas. Es probable que la mayoría de las interrelaciones personales tengan como base ese impulso inconsciente de dominación y que inconscientemente tenga el hombre ímpetus de dios, de eternidad y poder supremos.

No obstante, como afirma Heidegger, se precisa situarse en una actitud real ante la propia vida y comprender todas sus limitaciones, mas también la riqueza de sus posibilidades. La experiencia cultural del hombre y la herencia axiológica derivada de la misma, basta para comprender que no ha sido pasión inútil y que el fracaso dista mucho de haber sido radical.

A estas alturas, nos parece pertinente traer a colación otro avance científico de extrema utilidad para comprender la naturaleza de la persona humana (individual y colectiva), aportado por la psicología, en las corrientes llamadas psicoanalíticas, que tienen como fundador muy relevante al profesor Sigmund Freud, y como seguidores destacados a Alfred Adler y Carl Jung, para no mencionar sino a los principales.⁴⁶ El psicoanálisis ha encontrado que existen tres niveles en la psiquis humana: el inconsciente,

⁴⁶ Para una visión de conjunto sobre el psicoanálisis puede consultarse: Freeman, L. y Small, M., *The Story of Psychoanalysis*, Cardinal Editions, Nueva York, 1960; Adler, Alfred, *El sentido de la Vida*, trad. de O. Brachfeld, Ed. Latinoamericana, S. A., México, 1952, pp. 227-242; Jung, Carl Gustav, *El Yo y el Inconsciente*,³ trad. R. Sarró, Ed. Miracle, Barcelona, 1955, pp. 187 y ss.; Freud, Sigmund, *Historias clínicas*, trad. L. López Ballesteros, en *Obras Completas*, tomos xv y xvi, Madrid, 1932.

el consciente y el supraconsciente, a los que corresponden las entidades psicológicas individuales denominadas *id*, *ego* y *super-ego*. Al estrato inferior corresponden todas las manifestaciones psicológicas de la vida vegetativa y es el estrato subyacente al resto de los niveles psicológicos, en el cual se dan toda la gama de fenómenos muy interesantes que han estudiado los psicoanalistas, tales como los sueños, las fobias y manías, las psicosis en su amplitud de variedades. El segundo estrato comprende, como su nombre lo indica todo aquello de lo que el hombre tiene consciencia, comprensión racional; y, finalmente, el tercer estrato, de mayor elevación, es aquel que participa de los dos estratos inferiores, al utilizar mecanismos intuitivos de captación valorativa y de decisión volitiva, orientados por procesos racionales en su estructura, aunque, repetimos, matizados de emotividad, particularmente manifiesta en el campo del *ethos* y en el campo estético. También la escuela psicoanalítica descubrió los procesos denominados inconsciente colectivo, que para Jung transmiten de generación a generación las experiencias psicológicas de toda índole y se encuentran presentes en etapas no evolucionadas de la vida, como es el caso de las reacciones llamadas atávicas.

Estas investigaciones psicoanalíticas tienen conexión con la doctrina filosófica de Scheler y Hartmann de una parte, y también con la filosofía existencial, que con gran agudeza ha utilizado mecanismos introspectivos de carácter psicoanalítico para construir sus observaciones acerca de la existencia humana. Por lo que se refiere a la doctrina de Scheler, habíamos mencionado que este pensador distinguía unidades sociales de mero contagio o imitación involuntaria, a las que obviamente corresponde una acción del nivel inferior de la psiquis humana, es decir, el inconsciente; también menciona Scheler las unidades por convivencia en las que se da una comprensión entre los miembros por virtud de ese simple hecho; y las que derivan de actos conscientes particulares y son de índole artificial; en estas dos últimas operaría el estrato consciente de la psiquis humana. Finalmente, Scheler piensa en una unidad de personas singulares autónomas, dentro de una persona plural autónoma, basada en valores culturales espirituales, a la que, claramente corresponde el estrato llamado supraconsciente por los psicoanalistas.

Pero es preciso distinguir con mucho cuidado, como lo hacía Hartmann, entre las categorías que él llama espíritu objetivo y espíritu objetivado. Ya vimos que el espíritu objetivo no es más que la vida espiritual en su conjunto, tal y como se realiza en el grupo humano, por virtud de la desprendibilidad de los contenidos de la vida espiritual, que al transmitirse de persona a persona, se objetivan, sin que tengan sustancia alguna. Repe-

timos la afirmación de Hartmann en el sentido de que el espíritu objetivo y el personal están interrelacionados, sujetos a interacción recíproca, en la que el personal se expande dentro del objetivo y éste toma vida *solamente* en y a través de los individuos, como una realidad única, individual, histórica y autónoma. En forma por demás precisa aclara Hartmann que la consciencia del espíritu objetivo es la de las personas individuales.

Es decir, la nota más valiosa y más relevante del ser humano, consistente en constituir el vehículo de intersección o intermediación entre el mundo de la idealidad y el mundo de la realidad, sólo es factible cuando opera la consciencia de la persona individual en condiciones de libertad y autonomía. Naturalmente, esto no implica negar la función que tiene el agregado social, la acción del espíritu objetivo sobre el espíritu personal, en tanto que la concurrencia de otras personas y sus manifestaciones vitales y humanas actúan sobre la psiquis de cada uno, aun en los planos inconscientes. Pero el vehículo, el vínculo de actuación de los valores o idealidades sobre el mundo de la realidad es el autodeterminio de voluntad, el acto de elección e imposición ante sí de un contenido valorativo a realizar en y por la propia persona, o sea, la libertad ejercitada en sentido de la autenticidad.

Aún más, si bien la apreciación, la formación, la elección y la realización de contenidos valorativos es acto exclusivo de la libertad individual, o del espíritu personal, no hay idealidad ni realidad valiosa alguna que no hayan surgido en función de la convivencia dentro del agregado social y utilizando elementos transmitidos de etapas anteriores tanto a través del espíritu objetivado, como a través del inconsciente colectivo actuante por los procesos psíquicos descritos por el profesor Jung. Esto se debe a que la existencia individual es un existir dentro de un comundo, un microcosmos que es compartido con otros “para sí”. Pero, ya vimos que cada “para sí” considera a todos los objetos materiales, a todos los entes y aun a los otros “para sí”, como objetos de su microcosmos. Es decir, no hay otra experiencia humana que la individual, individuocéntrica, en la que aun el hecho social es parte del cosmos de cada persona. Y la existencia, para ser auténtica, leal consigo misma, requiere la consciencia de su individualidad, de su unicidad temporal presionada por el absurdo inevitable de la muerte y también consciente de su libertad y de sus grandes posibilidades potenciales de extraer del mundo de la idealidad y de la nada, una extraordinaria gama de realidades valiosas.

En otras palabras, aun cuando históricamente puedan haber existido o existan agrupamientos colectivos humanos en los que el sentido y consciencia de la individualidad, de la libertad y autenticidad hayan estado

aherrojados o evadidos mediante el refugio en inautenticidades neutralizantes de la responsabilidad, de la resolución, en huidas respecto de las verdades fácticas; aun cuando la existencia haya caído en la despersonalización, en la cotidianidad y en vanos empeños de subsumisión en espejismos colectivos o de permanencia en el tiempo, tales incidencias no pueden destruir el verdadero sentido de la existencia humana, ni pueden hacer retroceder el progreso del hombre y el acopio acumulativo de conocimiento y experiencia, que lo han llevado al descubrimiento irreversible del contenido de su existir, a no ser que se incida en patologías sociales.

Nos parece necesario aclarar que la utilización del término patología social no es una licencia de lenguaje. Precisamente la investigación psicoanalítica, especialmente la muy notable llevada a cabo por el profesor Sigmund Freud, descubrió en reiteradísimas experiencias clínicas irrefutables, que una gran proporción de los padecimientos psicológicos derivan de la falta de autenticidad de la persona, de un defecto de identificación consigo misma, resultantes en complejos sumergidos, inhibiciones, frustraciones y estados psicóticos. Y aun lo que es más extraordinario, el propio profesor Freud descubrió en su clínica psicoanalítica, que es condición necesaria, *sine qua non*, para la curación del psicótico, el hacerlo consciente de padecimientos que están en el umbral o en el nivel inconsciente, y posteriormente, es indispensable que el enfermo psicótico utilice su esfuerzo volitivo libre, en función de su escala de valores (estilo de vida y otras expresiones análogas del doctor Adler) para rechazar las inautenticidades y ejercer señorío sobre su personalidad. No puede haber confirmación experimental más hermosamente clara de la realidad incontestable de las concepciones filosóficas de la persona humana libre y auténtica a que hemos hecho referencia, que es de mayor valor cuando que proviene de un campo científico completamente objetivo y de un investigador que en la historia de la filosofía y de la ciencia constituye una monumental personalidad, por representar la mayor objetividad científica en el examen de los hechos, extremada esa actitud por el personal pensamiento de Freud, que se inclinaba hacia el materialismo filosófico.

Ahora bien, nos hace falta profundizar un poco más respecto de un concepto que a nuestra manera de ver las cosas fue deformado en su surgimiento y en sus evoluciones posteriores y que requiere examen a la luz de algunas concepciones filosóficas que ya hemos expuesto. Nos referimos al concepto de la solidaridad social, que según apuntamos en páginas anteriores, emergió en la etapa en que se inició la crisis del liberalismo individualista.

Ya expusimos que en las concepciones existencialistas, el individuo tiene

hacia sus conviventes una actitud endopática de sentir a una con ellos y ayudarles a procurarse objetivos, es la actitud que Heidegger llama solitud. Sartre examina los aspectos psicológicos primitivos o primarios de la actitud hacia los demás y describe cómo el “para sí” trata de poseer a los demás como objetos de su mundo y aun de adueñarse de su libertad. Scheler por su parte, concibe como elemento definitorio de la persona humana, su articulación dentro de la convivencia en una persona plural; y Hartmann, nos habla del espíritu objetivo como forma trascendente de los actos del espíritu personal.

¿Cuál es la razón de ser de la solidaridad social? Una parte fundamental reside precisamente en la responsabilidad, en la libertad característica de la persona individual. Se experimenta la proyección endopática porque hay la conciencia de tener responsabilidad, en alguna medida, de la situación de existencia de los demás; de tener libertad de optar por esa situación o por alguna otra, fortalecida psicológicamente por ese sentido individuo-céntrico de la existencia, que siente a los demás como objetos de sus cosmos y por consiguiente, sujetos a su responsabilidad y a los alcances de su libertad.

Es decir, el individuo siente solidaridad social respecto de la totalidad de los seres humanos que entran en su microcosmos y de ella deriva obligaciones de hacer respecto de esos seres humanos.

Sin embargo, la inautenticidad social existente, como fuerza conservadora, restringe esa solidaridad y esa responsabilidad. Para captar esta inautenticidad en forma diáfana, haremos un breve examen, que recapitula en algunas partes, lo que ya hemos expuesto.

Nuestro concepto del sentido de la existencia humana dentro del universo y de su consiguiente deber ser individual y colectivo, es que dentro del cosmos integrado por seres en sí y seres existenciales, estos últimos tienen como nota esencial su transitoriedad y su individualidad, que los hacen un proyecto temporizado con un deber ser tendiente a realizar en condiciones de autenticidad y libertad el máximo de idealidades que representa el espíritu objetivo de una persona plural, actuante en una etapa del devenir.

Como consecuencia del hecho de que todo contenido espiritual objetivo está inserto en el devenir, la ordenación autonormativa de toda persona plural, a fin de conservar su unidad esencial referida a la realización de valores y la autonomía de apreciación y decisión, ejercidas en autenticidad mediante la libertad, debe llevar ínsita la revisión forzosa y periódica de las idealidades en que se basa, para hacerlas acordes con la conciencia del espíritu objetivo (que es la de las personas individuales) actuante en el

devenir y con los cambios en la integración de las personas plurales, derivados de la permanente substitución de personas individuales por razón de la vida misma y de la muerte.

Así como cada existencia, al ejercer su libertad, al constituirse como proyecto en la trascendencia, se escoge a sí misma y con ello a sus valores, anihilando su pasado al asumir la autenticidad, la madurez y la lealtad consigo misma, la persona plural debe hacer lo propio con la periodicidad y permanencia convenientes a los cambios en su integración por personas individuales y a las modificaciones en las escalas de valores operantes dentro del espíritu objetivo.

De otra manera, de no llegarse a la comprensión de que el Derecho como contenido espiritual objetivo está sujeto al devenir y debe conformarse a la transitoriedad esencial de las personas individuales que integran la persona plural, se caen en hipóstasis reñidas con la realidad y se hace caer, tanto a las existencias individuales como a las personas plurales, en la inautenticidad, cotidianidad, en el olvido de sí mismo y en la pérdida de la libertad que ello supone. Es un contrasentido pensar en la libertad y al mismo tiempo imponer al individuo y a la sociedad en que vive, la aceptación del estado de cosas heredado, de un microcosmos ajeno, en que el absurdo o el acaso han colocado a la persona en situación de desigualdad social, que no tiene otra explicación que el haber acaecido.

Si el individuo debe escoger con autonomía de decisión, con sensatez y poder de elección, con libertad, su porvenir y su forma de existencia, debe estar en situación de escoger también su estructura social. Cada hombre se construye una imagen, una concepción del universo y de su vida y selecciona sus aptitudes para realizar en su proyecto, ineluctablemente temporizado, lo mejor de su virtualidad, para lo cual requiere un marco social favorable.

Es esencia ética y política del hombre que se autodetermine individual y socialmente; y se mantiene como válido, en la actualidad, el ideal de la democracia. Por tanto, una democracia cabal, un autodeterminio integral, supone la potestad de modificar la estructura social; y no sólo la facultad teórica, sino la obligación inevitable.

Puede pensarse en oponer la objeción consistente en que la existencia de una persona plural no está sujeta a la misma transitoriedad temporal y a la certidumbre de muerte que es esencial a la existencia individual; pero es una objeción sólo aparente.

Recordemos la distinción ontológica que hace Hartmann entre los estratos de la realidad y, en particular, del espíritu, que se encuentra inserto en la actualidad de la vida y comprende el espíritu personal, el espíritu

objetivo y el objetivado. Las dos primeras categorías, como ya vimos, corresponden respectivamente a la persona individual o ser para sí y a la persona plural, como agregado de individuos. Vimos también que existe una interacción entre ambos espíritus (personal y objetivo), ampliándose, desarrollándose el primero dentro del segundo y viviendo éste en y a través de los individuos.

De acuerdo con la desprendibilidad de contenidos respecto de la persona, que es propiedad fundamental de la vida espiritual, en el pensamiento de Hartmann, encontramos que lo que ha sido objetivado en una expresión, viaja de una a otra y a otra persona. Tales contenidos (derecho, moral, lenguaje, fe, saber, arte) integran el espíritu histórico, pero no se agotan en el puro contenido, sino que, conocen el vivir, devenir y morir. No es identificable ese espíritu objetivo con ninguno de los individuos. Es la vida espiritual en su totalidad, tal como se desarrolla en y por un grupo humano, tal y como fue expresado ya en páginas anteriores.

Es decir, merced a la desprendibilidad de contenidos, a la objetivación del espíritu o trascendencia y al permanente flujo de muchas existencias en la convivencia dentro de la persona plural, se produce una impresión de permanencia en la persona plural.

La realidad es que el espíritu objetivo es un espíritu incompleto, pues su conciencia no está en él, sino en las personas individuales, como lo afirma Hartmann. Y dado que esas personas individuales tienen una irremediable transitoriedad, se hace también transitoria la conciencia del espíritu objetivo, quedando sólo lo objetivado y transmitido en expresiones.

Toda esta comprensión es de la mayor importancia para avanzar hacia una consecuencia necesaria, derivada de nuestra concepción filosófica general: el derecho y el orden social, como ordenación autonormativa de una persona plural, deben conformarse a la transitoriedad esencial de las personas individuales que integran la persona plural, pues de otra manera ocasionan postformaciones o hipóstasis que en la realidad histórica, al no convenir a las nuevas formas de convivencia ni a la conciencia de las nuevas generaciones, crean tensiones y rupturas violentas, dado que las generaciones surgentes ya no consideran en modo alguno adecuada la objetivación de idealidades expresada por las generaciones anteriores y la ordenación que fue autonormativa ha dejado de serlo, perdiéndose la realización espontánea y leal, el autocompromiso, el poder de elección, la autonomía de apreciación y decisión y la libertad y autenticidad, en suma.

Esta digresión ha tenido por objeto encuadrar el campo de la solidaridad social en el ámbito temporal. La responsabilidad social implica el enjuiciamiento del orden existente y su modificación dentro de las idea-

lidades vigentes, para responder a dicha solidaridad. En ningún caso puede darse como válida la aceptación del *status* social heredado.

Desde luego, las acciones dentro de la solidaridad social implican concurrencia en propósitos y en escalas de idealidades con otras personas, sobre la base racional y ética de no aceptar restricciones a la libertad, ni tampoco imponerlas. Una voluntad libre, en orientación auténtica, autodeterminada con sensatez, marchará, dentro de la jerarquía de los valores, a la realización del más elevado, haciendo siempre y en cada acto una realización de potencialidades tendiente al mayor resultado cualitativo y cuantitativo. La función del espíritu objetivo de Hartmann, consiste cabalmente en lograr avances mediante contribuciones a él de los individuos, y mediante la utilización de éstos, a través del aprovechamiento que hacen las personas individuales, de las objetivaciones agregadas por el conjunto. Es decir, el espíritu objetivo es la norma valorativa de la solidaridad social, pero siempre captado y escogido, apreciado y realizado por un movimiento del *ethos* individual.

En cuanto a alcances de la solidaridad social, a medida que el individuo adquiere mayor instrucción, preparación y cultura, y a medida que su grupo social evoluciona ascendentemente, la extensión de la solidaridad social se amplía. Para el individuo de nuestro tiempo y de nuestra cultura y grupo social, la solidaridad social es total. Somos responsables de la humanidad, y directamente responsables de todos los integrantes de nuestro grupo social; consecuentemente, tenemos la responsabilidad de estructurar un orden social nacional que provea condiciones de libertad, de autenticidad, de plena posibilidad de desarrollo de potencialidades valiosas para todo individuo, de manera que toda persona pueda ejercer su valiosa función de intermediar, con esa capacidad prometeica que es propia del hombre, entre el mundo de lo ideal y el mundo de lo real, construyendo idealidades, difundiéndolas y convirtiéndolas en realidad actuante. Y también, es preciso tener presente que para respetar la autodeterminación de nuevas generaciones, las idealidades normativas jurídicas y la estructuración social deben ser revisadas a periodos cortos, por todos los integrantes del conjunto social, de manera de reevaluar metas y logros y dar cabida al flujo permanente de la nueva vida que substituye a la que ha desaparecido en el abismo absurdo de la muerte.

En el orden internacional no existen motivos para pensar que esa solidaridad y responsabilidad pueda ser disminuida. Debe ejercitarse con apego al reconocimiento fundamental del individuo, de su autodeterminación, de su autenticidad y de su posibilidad lo más amplia para desarrollar sus

capacidades potenciales, en concurrencia racional, ética y, precisa puntualizarlo, plenamente libre, irrenunciablemente libre.

Para finalizar este capítulo, queda pendiente la derivación de una importante conclusión.

Queda fuera de toda duda que la función humana es la de crear idealidades y convertirlas en realidades merced al uso de su *ethos* individual libre y autodeterminado, dentro de los lineamientos siempre perfectibles del espíritu objetivo al que él mismo contribuye. Queda también fuera de toda duda que la existencia, la persona humana, es única e insustituible y está fatalmente temporizada.

Queda también fuera de discusión que la persona plural y el espíritu objetivo son agregados de personas individuales y de espíritus personales que concurren merced a su propia naturaleza coexistente, convivente, social, vertida conscientemente y supraconscientemente a través del *ethos* manifestado en solidaridad social, que no implica sacrificio ni menoscabo alguno de la individualidad, sino por el contrario, expansión, ejercicio de potencialidades valiosas. Formas simples de esa solidaridad social son las aportaciones al núcleo familiar, las funciones cívicas, como se han conocido en forma tradicional.

Asimismo, estimamos que la no concurrencia o la no comprensión del sentido de la concurrencia, constituyen estados de inautenticidad y de patología, ampliamente estudiados por las corrientes filosóficas y psicológicas que hemos mencionado.

Entonces, ¿puede pensarse que exista oposición entre el individuo y sus grupos sociales, que no sea de carácter patológico? ¿Puede pensarse en que sea filosófica, ética y psicológicamente legitimable la imposición de restricciones a la libertad y a la vida de los individuos a nombre de los grupos sociales, cuyos fines son precisamente ensanchar la libertad y las posibilidades de realización de la vida de los individuos? ¿Puede pensarse en criterio alguno para hacer que alguna existencia sea menoscabada? ¿Puede atribuirse validez a un orden social que desnaturalice la existencia humana, que la fuerce a la inautenticidad, a la vegetatividad o a la despersonalización? ¿Es posible que algún entendimiento humano pueda adoptar un mecanismo de pensamiento mediante el cual los fines de los agrupamientos sociales se admita que pueden lograrse, destruyendo o menoscabando el contenido de esos fines, anulando los bienes a proteger que son la existencia humana auténtica y libre? ¿Acaso no ha alcanzado la humanidad la madurez mental suficiente para percatarse de sus estados patológicos? ¿Es posible que la imaginación humana, con toda la valiosa

experiencia científica y cultural que nos precede, no pueda encontrar soluciones no patológicas a sus problemas?

La conclusión única que podemos derivar es que en caso alguno puede justificarse un agrupamiento social que restrinja o destruya la concurrencia individual autodeterminada en forma libre.

A la vez, en caso alguno puede justificarse un agrupamiento social cuya estructura haga nugatoria la libertad individual por razón de estar un individuo o un grupo en determinada posición dentro de los procesos productivos. La idea de la solidaridad social, ya lo dijimos antes, impone la necesidad de que la representación del todo social, el poder público, intervenga para corregir esas estructuras propiciatorias de desventajas para los débiles y no puede concebirse oposición alguna a esa intervención, que tiene la función de proteger la libertad efectiva, económica y socialmente hablando, de los trabajadores. Es más, el señalar remuneraciones mínimas y prestaciones sociales es una parte relativamente menor de la intervención que actualmente se asigna al Estado como planificador, promotor, incentivador y realizador del desarrollo económico y social, cuya finalidad es elevar el nivel económico, social y cultural de todos los individuos permitiéndoles participar del desarrollo al que contribuyen con su fuerza de trabajo y poner esta fuerza en condiciones de máxima productividad social.

Obviamente, la persona plural autónoma, tiene la función de coordinar las libertades de las personas singulares autónomas que la integran para que todas y cada una de ellas realicen eficazmente sus libertades y no que sólo un grupo, clase o sector social disfrute de esa libertad, en detrimento de la autonomía de otro grupo más numeroso. Recordemos que la libertad no es la simple indeterminación, sino es una conducta individual y socialmente valiosa. La actividad que no tenga ese contenido ético no es defendible como libertad, como conducta relevante que plasma idealidades en realidades.

Repetimos, la intervención estatal, en representación del todo, de la nación, es un acto de autodeterminación de la persona plural y de las personas singulares que la integran y, por ende, desaparece la pretendida oposición entre lo individual y lo estatal-colectivo, que no son sino una y la misma cosa.

También repetimos que existe en todos los regímenes políticos actuales una coincidencia en la aceptación de la necesidad de la actuación e intervención del Estado para hacer que el orden social establecido se oriente en un sentido de beneficio general de sus integrantes. Naturalmente, esta intervención es total en los sistemas llamados precisamente "totalitarios";

pero en los sistemas democráticos occidentales, aunque menos visible, no deja de existir la intervención en todos los aspectos básicos de la vida económica y social. Países como los Estados Unidos, como Inglaterra, solamente en teoría mantienen una posición liberalista.

El profesor Andrew Shonfield, cuya obra citamos en páginas anteriores, muestra cómo la intervención estatal opera en los Estados Unidos a través del manejo de la política económica básica, de la política fiscal, del manejo del crédito, de los controles sobre los valores bursátiles, de los seguros de desocupación, para no mencionar otros renglones de intervención absoluta como son la salud pública, el control de medicamentos y alimentos, el control de la agricultura, y aun el control indirecto pero de máxima energía, ejercido sobre las actividades industriales mediante el peso de la autoridad estatal como compradora de bienes y servicios, como combatiente de las actividades monopolísticas, como protectora de las actividades nacionales a través de medidas arancelarias y en una gama de rubros que muestran la irrealidad del pretendido liberalismo económico. Mantener esta última pretensión solamente produce dificultades de coordinación, a veces muy grandes, que redundan en perjuicio general, ya que entorpecen la planificación racionalizada.

En Francia, y en los países del mercado común europeo que siguen el extraordinario modelo de la planeación francesa, se ha optado por hacer aparecer a esa actividad con una etiqueta de “planeación indicativa”, de mera orientación, para distinguirla de la planeación central compulsiva de los países socialistas. Sin embargo, las modalidades de intervención del Estado, como planificador técnicamente irrefutable, como irresistible incentivador y como temible no cooperador tanto en los aspectos de gasto e inversión pública como en la amplísima gama de formas de manejo de la política económica, de hecho hacen que la “indicación” sea siempre seguida por su peso científico, técnico y social, y por las muy grandes ventajas económicas que significa la aceptación de esa guía.

Sin duda, en esta forma especial de intervención hay toda una enseñanza de ejercicio moderno del intervencionismo de Estado, tanto más relevante cuando que toda actividad de índole económica y social es previamente puesta a la consideración de un cuerpo constitucional independiente de los tres poderes tradicionales, e integrada no por representantes de las mayorías, sino por representaciones electas de *todos* los sectores sociales, en conjunción con miembros designados por el Ejecutivo entre las más destacadas personalidades del mundo científico, técnico y cultural.

En este cuerpo colegiado de representación *totalista* hay también toda una lección de Derecho Constitucional y de ejercicio moderno de la demo-

cracia, que, cabe volverlo a recordar, tiene su antecedente en el Consejo Económico y Social previsto por la Constitución de Weimar de 1919.

Cabe también señalar que, por una coincidencia, no extraña cuando se piensa en que ese país ha sido la cuna del gran filósofo Jean Paul Sartre, Francia está llevando a cabo un sistema de planificación y realización del desarrollo económico y social que desde el punto de vista filosófico encuadra casi totalmente con la posición filosófica existencialista y axiológica (de la filosofía de los valores) que hemos delineado en páginas precedentes, pues la persona plural arremete valientemente contra su destino y escoge su porvenir sobre la base de las potencialidades valiosas y con una cabal comprensión de la finitud del tiempo y del proyecto temporizado que es la existencia humana. Además, su espíritu objetivo tiene una consciencia representadora de la totalidad de los integrantes del grupo social, que es el Consejo Económico y Social; y, finalmente, las idealidades perseguidas son objeto de constante revisión en periodos breves de tiempo, que permiten una constante puesta al día con el espíritu objetivo vigente y por ello, una permanente actualidad, a tono con la permanente renovación de personas individuales dentro de la persona plural, todo ello con un criterio de la mayor racionalidad y, enfatizamos nuevamente, de la mayor libertad.

No podemos dejar de sentirnos estuasiados ante ese maravilloso ejemplo vivo que la gran Francia vuelve a dar al mundo, ya reconocido universalmente desde el punto de vista de la eficacia del desarrollo económico, como acertadamente opina el profesor Andrew Shonfield; y objeto necesario de mucha mayor admiración desde el punto de vista de la teoría política democrática y de la filosofía jurídica.⁴⁷

4. Dentro de la referencia histórica que hicimos en la primera sección de este trabajo, mencionamos que los constituyentes de Querétaro configuraron una nueva ideología política y social, como base de la estructura política y de la vida económica y social mexicana, con apartamiento del liberalismo individualista de la constitución anterior, ya que en los artículos 27 y 123 sentaron principios de intervención del Estado de carácter socialista.

Comentamos también en esa sección, párrafos del estudio hecho por el licenciado Andrés Molina Enríquez, publicado como criterio oficial del Estado mexicano sobre el significado del artículo 27 constitucional y sobre el espíritu de la Constitución de 1917.

Tales elementos configuraron una serie de garantías sociales, incluidas

⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 121-175, capítulo VI y VII de *El desarrollo de la planeación en Francia, y Planeación: Inglaterra y Francia comparadas* (versión original de la obra, en inglés).

en ellas las normas mínimas aplicables a las condiciones de trabajo de todo trabajador y entre éstas últimas, la de los salarios mínimos.

Hemos visto ya los antecedentes del intervencionismo de Estado, hemos expuesto los fundamentos filosóficos de ese intervencionismo en las corrientes filosóficas actuales que sigue el autor de este trabajo y procede, ahora, examinar en qué consiste el carácter de garantía social de las normas mínimas en materia de trabajo.

Ya citábamos que a diferencia de las “garantías individuales” o derechos humanos fundamentales, opuestos como barrera intocable e infranqueable para la autoridad estatal y defendidos en forma muy relevante en nuestro sistema jurídico a través del Juicio de Amparo, las garantías sociales son derechos que corresponden a grupos sociales que requieren protección y no son derechos opuestos al poder público o preservados de la intervención de éste, sino que, en el criterio socialista que históricamente las originó, son derechos que el Estado debe garantizar activamente, mediante su tutela o protección eficaz, mediante su intervención en la vida económica y social nacional. En el punto de vista filosófico que expusimos, se trata de formas de autodeterminio de la persona plural, orientadas a la realización axiológica de las libertades individuales plenas.

Ahora bien, en la casi totalidad de constituciones del mundo socialista se enuncia que la organización política, económica y social de los respectivos Estados está estructurada sobre las bases socialistas de la propiedad de los trabajadores de los instrumentos y medios productivos, que elimina la explotación del trabajo de tipo capitalista y, en seguida, se establecen normas constitucionales orgánicas, alrededor de esa parte de enunciados considerada en la teoría constitucional como parte “dogmática”.

Ya vimos que en nuestra Constitución de 1917, además de la parte dogmática tradicional de carácter individualista, los constituyentes impusieron otra parte dogmática nueva, que son las garantías sociales y por encima de ellas, la Nación como titular de los derechos máximos.

También reprodujo nuestra Constitución la parte orgánica referente al régimen democrático presidencialista con poderes legislativo y judicial, además del ejecutivo, pero, también ya lo señalamos, por razones históricas, de falta de experiencia política y social y de exceso de confianza en el Poder Ejecutivo, no incluyó nuestra Constitución una parte orgánica totalmente congruente con las garantías sociales asignadas a los trabajadores y campesinos.

Es decir, parece ser que existe una laguna para consagrar explícitamente la forma de garantizar en plenitud las garantías sociales, a través de la intervención activa del poder público y de la estructuración del orden

político y social, como sí se establece en forma terminante en las nuevas constituciones socialistas y como también se estableció en la Constitución de Weimar de 1919, al prevenirse el consejo de trabajo y el consejo económico y social, este último para intervenir activamente en las medidas de socialización y en todo acto de contenido económico y social.

O sea, que en el concepto de garantías sociales existe, evidentemente, una implícita protección del poder público, pero su plena salvaguardia implica también una estructuración del orden social, económico y político, congruente con esas finalidades protectoras. Nuestra Constitución de 1917, dado su espíritu que ya hemos comentado y sus principios socialistas, tiene, en nuestro concepto, esa misma exigencia orgánica: consistente en que el orden social, económico y político debe estructurarse de manera de garantizar a todo mexicano no solamente las libertades clásicas (en muchos casos simples indeterminaciones en el sentido filosófico), sino derechos a obtener por su esfuerzo creador y productivo un nivel de vida acorde con “la dignidad de la persona humana” que mencionó el Tratado de Versalles y que, filosóficamente significa un marco social favorable para el desarrollo libre y pleno de las potencialidades valiosas; económicamente significa una remuneración para una vida individual, social y culturalmente productiva y condiciones de trabajo que extiendan las potencialidades valiosas y no las restrinjan. Para esas finalidades, se establecen salarios mínimos, salarios remuneradores, jornadas humanas, seguridad social integral, medios educativos y, muy importante, facultades de la Nación para imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, según el artículo 27 constitucional; facultades de intervención estatal que consigna el artículo 28 de la Ley Fundamental, que incluyen “. . . la ley castigará severamente, y las autoridades perseguirán con eficacia. . . en general, TODO LO QUE CONSTITUYA UNA VENTAJA EXCLUSIVA INDEBIDA A FAVOR DE UNA O VARIAS PERSONAS DETERMINADAS Y CON PERJUICIO DEL PÚBLICO EN GENERAL, O DE ALGUNA CLASE SOCIAL”; mas las facultades que el artículo 87 constitucional otorga al presidente de la República para “desempeñar leal y patrióticamente” su cargo “. . . MIRANDO EN TODO POR EL BIEN Y PROSPERIDAD DE LA UNIÓN”.

Notoriamente, para que cualquier Estado pueda impartir las garantías sociales citadas, es necesario que intervenga no solamente en forma de vigilancia ocasional o corrección excepcional en la vida económica y social, sino que es preciso que planifique y realice una actividad permanente de conducción de la economía, sin que esto quiera decir que la organización deba ser del tipo comunista.

Además, mencionamos al referirnos al pensamiento de Carlos Marx que

una de sus construcciones más relevantes fue la de la teoría de la plusvalía, misma que no ha sido refutada en el terreno de la ciencia económica. Entonces, corresponde al poder público intervenir para por lo menos disminuir las “ventajas indebidas” de los empresarios de toda índole, en línea con el mandato terminante del artículo 28 constitucional.

La actividad de la autoridad que fija salarios mínimos legales, repetimos, apenas es una minúscula porción del aparato económico nacional y, por tanto, no puede por sí sola orientar adecuadamente el funcionamiento de todo el conjunto. Es necesario que exista una coordinación de propósito y una concurrencia de direcciones de múltiples actividades, que hagan factible esa garantía social y todas las demás enunciadas constitucionalmente. Por ese motivo, y de una manera obvia, el Estado debe intervenir para planificar y dirigir el conjunto económico y social en el sentido de las idealidades constitucionales.

También nos parece elemental señalar una característica de los procedimientos de ajuste de las relaciones obrero-patronales que fue impuesta después de las luchas acaecidas en Europa a lo largo del siglo XIX y en México al triunfo de la Revolución de 1910, de la cual ya hemos hablado en la sección I. Los trabajadores reclamaron su participación directa en la administración de justicia laboral, y en diversos procedimientos que los afectarán; en parte, debido a una desconfianza y recelo respecto de la actuación del poder público. Desde luego, los patrones reclamaron igual participación y se generaron los sistemas de autoridades bipartitas y tripartitas, que subsisten en casi todas las legislaciones nacionales y en la estructuración de la Organización Internacional del Trabajo, que como sabemos, tiene representantes de trabajadores, patronos y gobiernos.

Este sistema de representación directa ha mostrado ser de gran eficacia, principalmente porque da a los grupos participantes una sensación de auto-determinio democrático y además, aporta las experiencias y puntos de vista de los miembros de esos grupos para el examen y resolución de problemas, que, de esta manera, se resuelven con mayor conocimiento de causa.

En la fijación de salarios mínimos también la mayor parte de los países han seguido el sistema tripartita, siguiendo la orientación de los Consejos de Salarios Neozelandeses, adoptada por la Constitución de 1917 y por el Convenio sobre Métodos para la Fijación de Salarios Mínimos de la OIT, a que aludimos en párrafos anteriores.

Esta forma especial de integración de autoridades laborales, da un matiz especial al intervencionismo, que resulta mezclado con un cierto corporativismo y, en los casos de autoridades bipartitas, queda transfigurado en

liberalismo corporatista. Ejemplo de este último tipo de instituciones son las “Comisiones Paritarias” que funcionan en Bélgica como órganos de conciliación. Tales comisiones adoptan decisiones, opiniones o recomendaciones por voto unánime de los representantes de trabajadores y patronos que las integran. La representación gubernamental, aunque preside esas comisiones, carece de voto.

Esa actitud antidirigista en Bélgica, también está presente en la mayor parte de los países de Europa Occidental y es explicable por múltiples circunstancias históricas antiguas y recientes. Bélgica, por ejemplo, durante muchos siglos sufrió sujeciones a otros países que fueron conformando una tradición antiautoritaria, explicable porque casi siempre la autoridad era extranjera. En la época contemporánea, los excesos teratológicos del nazifascismo sensibilizaron a casi toda la población europea contra una autoridad estatal demasiado poderosa. Además, ha operado la desconfianza hacia el poder público particularmente de parte de los trabajadores, resabio de anarcosindicalismo aún perceptible. En Bélgica los organismos de trabajadores no tienen formalmente personalidad jurídica, son organizaciones *de facto*, pero con una poderosísima actuación en la determinación de condiciones de trabajo y protección de los trabajadores. En diversas ocasiones que se ha tratado de reglamentar la personalidad jurídica de los sindicatos de trabajadores con requisitos de forma y fondo, ha habido el rechazo enérgico de éstos hacia tales medidas y aun se menciona el caso de que haya caído un gabinete por voto de censura parlamentario.⁴⁸ Aun los trabajadores “socialistas” se manifiestan antiintervencionistas respecto del Estado, al que coinciden (con los otros grupos de trabajadores y con la corriente general de pensamiento político belga) en asignar funciones de prestación de servicios públicos y sólo éstas.

Pero sí prevalece, como en Francia, Italia y Alemania, un espíritu corporatista de antigua tradición, que configura una forma muy peculiar de liberalismo, ya no individualista, sino corporatista, en el que las relaciones entre trabajadores y empleadores se consideran como un campo en el que la fuerza (anarcosindicalismo de Sorel e ideas de Pareto) de las organizaciones debe imponer las condiciones de trabajo. De hecho, la iniciativa de solicitar la intervención estatal en dichas relaciones, en una mayoría de ocasiones, está del lado patronal.

El sistema de arreglos y representaciones “paritarias” está presente en toda las fases de las relaciones entre patronos y trabajadores y sus organizaciones tienen una eminente actuación, del tipo corporatista ya anotado,

⁴⁸ Información dada al autor por el señor J. Fernández, dirigente de la Confederación General de Trabajadores de Bélgica, en conversación celebrada en sus oficinas de Bruselas en mayo de 1967.

en el seno de las diversas comisiones paritarias por rama de actividad y por zona, para el arreglo de cuestiones de carácter colectivo y particularmente para la fijación de condiciones de trabajo; así como en los “Consejos de Hombres Prudentes”, (equivalente a las Juntas de Conciliación y Arbitraje) que resuelven cuestiones litigiosas; en el Consejo Central del Trabajo y en el Consejo Central de la Economía (funciones consultivas semejantes a las del Consejo Económico y Social francés) y en los consejos profesionales de rama de industria, además de los consejos o comités de empresa.

Resumiendo estas últimas exposiciones podemos decir que la representación directa o participación de los trabajadores en diversas instituciones del tipo ya citado, constituye una garantía de eficacia de las garantías sociales, pero tal aseguramiento de eficacia alcanza su máximo grado cuando el Estado interviene para planificar y dirigir el desarrollo económico-social y cuando existen mecanismos de participación directa de los trabajadores en la determinación de la política económica y social, tales como los Consejos Económicos y Sociales inspirados en Weimar y actualizados en Europa Occidental con notabilísimos logros.

Falta a nuestro sistema constitucional y a nuestra estructura económica y social esa maravillosa pieza del engranaje colectivo para planificar y para tener en la programación y realización del desarrollo la presencia del todo social, actuante como consciencia del espíritu objetivo. Sin ella, la vigencia efectiva de las garantías sociales es necesariamente fragmentaria e insuficiente.