

Adolf Reinach en el contexto de debates contemporáneos sobre la constitución de la realidad social

Esteban Marín Ávila

Introducción

En las siguientes líneas expondré algunos de los principales rasgos del concepto de “acto social” de Adolf Reinach. Pienso que este concepto de la primera década del siglo pasado tiene gran relevancia para abordar la realidad social desde una perspectiva fenomenológica. Incluso una consideración muy general del mismo, como la que presentaré aquí, puede ser de utilidad para mostrar que guarda semejanzas importantes con lo que posteriormente sería conceptualizado como “actos de habla” por parte de John Austin. Esto último es importante porque de ello se sigue que puede ser puesto en relación con desarrollos de otros pensadores que se ocuparon de problemas de ontología social o de filosofía social en general, como John Searle y Jürgen Habermas. No hay duda de que Reinach no ejerció ninguna influencia en Austin ni en la tradición de pensamiento social que retomó sus ideas sobre los actos de habla. A pesar de ello, aquí argumentaré que algunas de sus observaciones pueden arrojar luz sobre discusiones contemporáneas a propósito de la naturaleza de la realidad social.

El contexto histórico de Reinach y su concepción de la fenomenología

El pensamiento de Adolf Bernhard Philipp Reinach (1883-1917) tiene la marca de alguien que recibió una educación muy amplia. Asistió a cursos de filosofía, psicología, derecho e historia en las universidades de Tubinga y de Múnich y obtuvo su doctorado en la Universidad de Múnich con la defensa de una tesis sobre derecho penal que fue dirigida por Theodor Lipps. Precisamente en el contexto de problemas de derecho, específicamente de derecho civil, habría de escribir después una obra con planteamientos filosóficos muy profundos a la que me habré de referir constantemente en este artículo: *Los fundamentos a priori del derecho civil*.¹ Su interés por las *Investigaciones Lógicas* fue en parte despertado por Alexander Pfänder. Poco después de terminar sus estudios se mudó a Gotinga para estudiar y habilitarse en 1909 con Edmund Husserl.

Este pensador no fue el único de los alumnos de Lipps que rompería con él para irse con Husserl a Gotinga. Hicieron lo mismo Johannes Daubert, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Hedwid Conrad-Martius, Alexander Koyré, Roman Ingarden, Jean Hering, Fritz Kaufmann y Edith Stein, quienes se reunían una vez a la semana a estudiar. La forma en que este grupo conocido como “el círculo de Gotinga” entendió la fenomenología estuvo influenciada profundamente por las *Investigaciones Lógicas*, de manera que sus integrantes tuvieron también una suerte de ruptura con Husserl cuando aparecieron las *Ideas I* y la segunda edición de la obra anterior. En esta nueva posición de Husserl les parecía ver un giro idealista que conducía a una recaída en el psicologismo.

Reinach jugó un papel muy importante en la manera en que muchos de los miembros del círculo de Gotinga llegaron a concebir la fenomenología como una propuesta realista en contraposición con el giro idealista de Husserl. Así, en su famoso ensayo “¿Qué es la fenomenología?” (Reinach, 1951), la define como un método para filosofar que nace de las exigencias propias de los problemas de la filosofía misma. Este método implicaría una aproximación a las cosas mismas, o dicho de manera más precisa, a aquello que las hace ser lo que son: sus esencias. Por consiguiente, sostiene que en la vida cotidiana y en las ciencias no estamos interesados por las cosas mismas, sino sólo en usarlas. También insistió en que las esencias no son entidades psíquicas, sino objetividades ideales que no pueden reducirse a contenidos psíquicos. A propósito de este punto hay que advertir que su realismo es una posición frente a la forma psicologista de entender las esencias en la que creía —erróneamente— que Husserl había caído con sus *Ideas*.

Al destacar la importancia de las esencias para la investigación filosófica, Reinach quería mostrar el tipo de conocimiento que la filosofía científica podía producir. Por eso afirma que la tarea de la filosofía es elucidar las leyes *a priori* que se siguen de esencias (Reinach, 1951). Esta forma de entender lo que significa que una ley sea *a priori* es concordante con la posición de su maestro Husserl. Podemos hablar de las leyes necesarias que se siguen de que algo sea lo que es, y por lo tanto podemos hablar de necesidades que son a la vez *a priori* y materiales — esto es, que dependen de asumir un “qué” o una “quididad” particular. En este sentido, debemos entender sus análisis de lo *a priori* relativo a los actos sociales de prometer, pedir, ordenar, representar y prescribir como intentos de exponer las leyes esenciales que se desprenden de que ciertos actos intencionales o ciertas interacciones intencionales sean identificables como tales actos, o dicho de manera más precisa, que se siguen de que tengan aquellas determinaciones que los hace ser tales actos: sus esencias.

El concepto de acto social de Reinach

Reinach piensa que los conceptos fundamentales del derecho civil se refieren en última instancia a ciertos estados de cosas. Los denomina configuraciones

legales, *rechtliche Gebilde* (Reinach, 1953: 18). Según él, estos estados de cosas existen en el mismo sentido en que lo hacen los números, esto es, independientemente de que se piense o no en ellos en un determinado momento. También piensa que su estudio abriría un nuevo campo filosófico, que identifica como una teoría del derecho puro que se distinguiría de la teoría del derecho positivo por ser *a priori* y fundamento de esta última. (Reinach, 1953: 17). Muchas de estas configuraciones legales básicas serían creadas por “actos sociales”.

Reinach caracteriza a los actos sociales como actos intencionales espontáneos a los que les es esencial ser perceptibles para otras personas y que por lo tanto son inconcebibles sin manifestación externa. Su concepto de espontaneidad es el de Husserl y se refiere a aquellas experiencias en las que el yo se exhibe como activo. Reinach pone como ejemplos de vivencias espontáneas el decidir, preferir, perdonar, alabar, criticar, confirmar, pedir y ordenar (Reinach, 1953: 37-38). Se puede decir que los actos espontáneos son aquellos donde se hace algo a propósito, pero hay que tener cuidado de entender este “querer” de una manera tan amplia que también pueda predicarse de actos como el creer. En relación con esto menciono de pasada que Husserl considera que este tipo de vivencias implica necesariamente atención (Husserl, 1977: 77).

¿Pero qué era exactamente lo que Reinach tenía en mente al caracterizar a los actos sociales como actos espontáneos que tienen una esencia tal que dejan de ser lo que son cuando no son perceptibles? Algunos de ellos son los actos de prometer, decir, ordenar, pedir o prescribir algo, así como el acto de representar a alguien. Nos haremos una idea más clara sobre en qué consisten y sobre su importancia para una teoría de la vida social cuando analicemos brevemente algunos de ellos.

Dado que a Reinach le importaba en primer lugar elaborar una teoría pura del derecho, se interesó especialmente por los actos sociales que según él implicaban obligaciones y derechos a reclamar. De manera que en este artículo me concentraré exclusivamente en ellos y dejaré de lado otros tipos más básicos de actos sociales que probablemente se puedan reducir a distintas modificaciones de actos comunicativos, como el decir o el preguntar algo. No quiero dar a entender que estos últimos no sean importantes, pero no es posible discutirlos aquí a pesar de que hayan sido considerados de manera incipiente tanto por Reinach como por Husserl (Husserl, 1973, 1973b; Reinach, 1953).

La promesa

Al analizar ejemplos de actos sociales que implican relaciones deónticas es conveniente empezar con la promesa, pues parece ser el más básico de todos ellos.

Lo primero que hay que destacar a propósito de todo acto social de este tipo es que no consiste en una mera expresión de la voluntad. Reinach obser-

va que a la promesa le es esencial crear una obligación en quien promete y un derecho a reclamar en la persona a quien se le hace la promesa. Dicho de manera más precisa, la persona que hace la promesa se obliga a hacer algo que puede serle exigido por el destinatario de la misma. Sin embargo, para que una promesa sea efectiva tiene que ser percibida o tomada por la persona a quien es hecha. Traduzco aquí como *percibir* el verbo alemán *vernennen*, que es el que emplea Reinach en este contexto. Es importante destacar que este verbo se usa en alemán para referirse al acto de interrogar a alguien durante una investigación policiaca. Aunque no sería exacto traducirlo con el verbo castellano “guardar”, considero que en efecto lo que Reinach tiene en mente es el hecho de que las promesas son guardadas por las personas a quienes se dirigen. Esta observación cobrará mayor peso más adelante, cuando contraste este tipo de acto social con otros y exponga algunas de sus relaciones. Por ahora es muy importante advertir que no es necesario que las promesas sean aceptadas por sus destinatarios para que nazcan: basta con que sean percibidas por ellos. También es muy importante señalar que la esencia de la promesa implica que sólo el destinatario puede liberar de su obligación a quien promete. Así que sólo puede ser disuelta de dos maneras: o bien cuando la obra prometida es llevada a cabo, o bien cuando la persona a quien se le hizo renuncia al derecho a reclamar. (Reinach, 1953: 54-64). Pongamos por ejemplo que le prometo a mi pareja que hoy haré de comer. Este acto es muy distinto de la mera enunciación de una resolución. Con ello me obligo a llevar a cabo una acción particular y le doy el derecho a exigírmelo. La promesa se puede disolver, o bien una vez que he terminado de cocinar la comida, o bien una vez que mi pareja me dice de una forma u otra que soy libre de no hacerlo.

La petición, la promesa y la representación

Los actos sociales de pedir y ordenar pueden ser entendidos como situaciones en las que la voluntad de alguien es cumplida por alguien más. Reinach llama la atención sobre el hecho esencial de que, en contraste con la promesa, la petición y la orden sólo son efectivas cuando se corresponden con actos de aceptación de parte de sus destinatarios (Reinach, 1953: 58). Considero que esto es importante, pues es lo que los distingue de meras manipulaciones. No puede decirse que alguien esté dando una orden o haciendo una petición a otra persona si no le da la oportunidad de aceptar dichas situaciones, independientemente de las consecuencias que se pudieran seguir de no hacerlo. A propósito de este punto, es importante la observación reinachiana de que dichas aceptaciones pueden ser entendidas como promesas (Reinach, 1953: 58-59). Aquí quiero sugerir que el elemento que distingue a una petición de una orden es precisamente el tipo de promesa por el que cada una es aceptada. Mientras que la petición efectiva parece corresponderse con la promesa de cumplir con la acción o la obra que se pide, la orden efectiva parece corresponderse con la promesa de someterse en algún respecto a la autoridad

del que la dicta. De esta manera, sólo el rechazo de la orden implica un desafío a la autoridad de quien la dicta. Puedo rechazar con pocas consecuencias la petición de mi jefa de ir con ella a una junta. Sin embargo, la negativa a acompañarla puede tener consecuencias mucho mayores si me hace saber que no me lo está pidiendo, sino que me lo ordena. Por esta razón, pienso que la promesa por la cual se acepta la autoridad de la persona que dicta la orden se asemeja al acto de subordinación que Reinach considera que tiene que estar a la base del acto de prescribir. En breve me referiré a este punto.

El acto social de representación [*Vertretung*] consiste en hacer algo en nombre de alguien más. Reinach afirma que esta facultad sólo se puede explicar en el supuesto de que sea otorgada por la persona representada, de manera que se funda en un acto social lógicamente previo de otorgar facultad de representación. Hay muchas formas de representación, las cuales varían principalmente en la amplitud de las facultades otorgadas. Sin embargo, cabe mencionar que Reinach también distingue entre una representación pasiva y una activa dependiendo de si el representante lleva a cabo algún acto social ulterior en nombre de su representado, o si por el contrario se limita a ser condición de posibilidad de un acto social, como cuando toma nota de una promesa que se dirige a él (Reinach, 1953: 139-163). El fenomenólogo realista no discute el problema de si el acto social en el que se otorga esta facultad implica aceptación de parte del representante y/o del representado, pero me parece que la respuesta a esta cuestión está en que dicho acto puede tener la forma de otros actos sociales, esto es, o bien de promesas, o bien de actos que presuntamente implican promesas, como la orden, la petición o la prescripción.

La prescripción

Las prescripciones [*Bestimmungen*] merecen mención aparte porque introducen una suerte de giro en la teoría reinachiana de los elementos *a priori* del derecho puro. Dicho tipo de acto social juega un papel clave en la constitución del derecho positivo y su elucidación arroja luz sobre por qué éste último contradice a menudo las leyes *a priori* que se desprenden de los actos sociales mencionados arriba. Según Reinach, el elemento distintivo del acto de prescribir es que mienta algo como debiendo ser. No obstante, este deber [*Sollen*] que es inherente al acto de prescribir se distingue de otras formas de deber, como la de hacer lo que es moralmente correcto. Lo característico del deber prescrito es que presupone que una persona lo haya puesto. En otras palabras, el tipo de deber que se sigue de la prescripción sólo tiene validez en la medida en que alguien lo crea (Reinach, 1953: 169). Por ello, la primera cuestión que hay que abordar aquí es la de cómo pueda tener lugar este tipo de deber, esto es, cómo pueda una persona obtener la facultad no sólo de darse un deber a ella misma, sino de dárselo también a otras personas.

Al igual que la prescripción, el acto de ordenar puede establecer en el destinatario una obligación que nace del acto mismo. Pero Reinach es lo su-

ficientemente cuidadoso de distinguir el tipo de efecto propio de una orden, del propio de una prescripción a partir de la observación de que el contenido de la segunda no necesariamente se refiere a la conducta de alguien (Reinach, 1953: 170). “La orden auténtica presupone la voluntad de que otra persona se comporte de cierta manera. La voluntad que fundamenta una prescripción presupone, por el contrario, que algo en general debe ser” (Reinach, 1953: 171; trad. Reinach, 2010: 125). Reflexionemos sobre esto con un ejemplo. No es lo mismo que un policía ordene a un automovilista: “¡Deténgase!”, a que se prescriba a través de un letrado: “¡Todo automovilista debe detenerse en este punto!”. Aunque en primera instancia puedan producir el mismo efecto, la orden se dirige en este caso a la conducta de un automovilista en particular, mientras que la prescripción no se dirige directamente ni a ese conductor en particular, ni a su conducta. La autoridad detrás del letrado puede incluso prescribir: “¡Todo automovilista debe detenerse en este punto, excepto en el caso de no ser humano!”. Es imposible traducir la prohibición de esta prescripción en una orden efectiva, pues para ello tendrían que existir automovilistas no humanos a quienes se les pudiera dirigir. Sin embargo, es una prescripción perfectamente válida. Otros ejemplos son el acto de prescribir que el papel que tenga mi firma debe ser tratado como dinero en el contexto de una fiesta o una kermés, o que un espacio dentro de una cochera compartida debe ser tratado como el espacio donde tengo permitido estacionar mi automóvil. En todos estos casos las prescripciones crean situaciones que no podrían ser creadas mediante órdenes. Un punto ulterior, destacado por Reinach a propósito de la relación entre estos dos actos sociales, consiste en que las órdenes pueden fundarse en prescripciones, pero no al revés. Una orden puede cumplir el contenido de una prescripción y hacerla efectiva. En este contexto, sugiere que al menos las prescripciones legales se vinculan siempre con órdenes que funcionan como instrumentos para ejecutarlas. Sin embargo, las órdenes no pueden ejecutarse y cumplirse a través de prescripciones (Reinach, 1953: 171).

Quizá el rasgo más asombroso de la prescripción sea que puede crear, modificar o disolver actos sociales o estados de cosas sociales en general. Esto introduce en la teoría reinachiana de los actos sociales ese giro al que me referí anteriormente. En estos casos las prescripciones crean incluso sus efectos antes de que tenga lugar ningún comportamiento. Así, por ejemplo, los códigos civiles pueden prescribir que una promesa no creará obligaciones cuando la persona que la hace es menor de cierta edad, que los padres representarán a sus hijos en ciertos asuntos hasta que éstos se conviertan en adultos, o que la aceptación de una petición hecha con engaños no producirá ninguna obligación. Sin embargo, las prescripciones no sólo transforman actos sociales y crean nuevas formas de ellos, también crean y alteran otros tipos de actividades sociales que no son actos sociales propiamente dichos, como la adquisición o transferencia de propiedad. En breve me referiré a ellos. No obstante, es importante subrayar que el hecho de que la prescrip-

ción sea posible conlleva que, aun cuando las leyes esenciales que se siguen de lo que significa llevar a cabo un acto social particular no admiten excepciones, su validez es condicionada. Esto quiere decir que se mantienen como leyes válidas en tanto no sean modificadas o anuladas por prescripciones (Reinach, 1953: 184-185).

Actos sociales y actos de habla performativos

Los desarrollos de Reinach sobre los actos sociales pueden ponerse fácilmente en relación con la teoría de los actos de habla de John Langshaw Austin. Esto tiene consecuencias ulteriores, pues como es bien sabido la concepción de Austin juega un papel importante en aproximaciones contemporáneas al problema de qué sea y qué suponga la dimensión social de la realidad, como las de John Searle y Jürgen Habermas. Las afinidades entre Reinach y Austin no deben sorprender, pues ambos tienen a la vista los mismos tipos de fenómenos comunicativos y ambos denuncian el error de reducirlos a afirmaciones con un valor de verdad. A consecuencia de ello, es natural que estos dos filósofos hagan distinciones semejantes respecto de las diferentes formas en que estos actos pueden ser erróneos o incorrectos. Lo mismo vale para la observación de Reinach de que los actos sociales deben ser comunicados para poder ser efectivos y la aserción de Austin de que todos los actos de habla entrañan un componente locutivo (Reinach, 1953: 37-55; Austin, 1962). Sin embargo, el paralelismo no es del todo exacto. Aunque en algunos aspectos la teoría de Austin y sus desarrollos ulteriores en el pensamiento Searle y Habermas contienen más matices y detalles de los que cabe encontrar en Reinach, pienso que en algunos aspectos éste último puede aportar distinciones e intelecciones importantes a los debates que se basan en ellos.

No es entonces coincidencia que las intelecciones de Reinach abran vías de aproximación fenomenológica a problemáticas sociales que en muchos aspectos son cercanos a los desarrollos de ontología social y filosofía social que se basan en Austin, como los ya mencionados. Sin embargo, hay que mencionar que el alumno de Husserl no circunscribió los fundamentos de la constitución del ámbito social a los actos sociales, sino que incluyó entre estos fundamentos otros elementos, uno de los cuales es el acto del que nace la propiedad.

En vista de todo lo anterior considero que un diálogo entre estas dos tradiciones es muy prometedor. No obstante, en lo que sigue, sólo será posible esbozar los puntos de posible encuentro y complementariedad que me parecen más obvios.

Austin. ¿Los actos sociales son producto de convenciones?

John L. Austin considera que las situaciones sociales más básicas nacen de convenciones. En torno a este punto comparte la asunción de muchos pensadores contemporáneos como Jürgen Habermas (2004), John Searle (2010), Thomas Luckmann y Peter Berger (1971). En vista de ello, la aseveración de

Reinach de que los actos sociales tienen en una fuente distinta de la convención puede parecer extraña y a contracorriente. Pero caracterizar a los actos sociales como acciones convencionales también puede ser muy problemático, sobre todo si se piensa al igual que Austin que los ejemplos paradigmáticos de las convenciones son los rituales y las ceremonias (Austin, 1955: 19-20). Si el acto social tiene un carácter de ritual que nace de hábitos, ¿no serían los derechos y obligaciones sociales también reducibles a hábitos? Quizá se podría defender que las convenciones son prescripciones dadas por una comunidad. Pero en ese caso las prescripciones dictadas por la comunidad serían actos sociales, y por lo tanto este intento de solución caería en un regreso infinito: sería un intento de explicar la fuente de la convención, a saber, la prescripción, apelando a la convención. Por otro lado, si la validez de los actos sociales deriva de la convención, ¿qué razones habría para que cualquier persona racional no abandonara sus obligaciones una vez que descubriera su fuente en los casos en los que esto no conlleva ninguna sanción? Esta respuesta no parece dar cuenta de que en muchas ocasiones nos parece correcto cumplir nuestra palabra por el mero hecho de haberla dado. ¿Por qué sería racional actuar de acuerdo con hábitos colectivos o someterse a las prescripciones dadas por la voz anónima de la tradición?

Hay que mencionar que identificar a las convenciones con “funciones de estatus” podría salvar este tipo de problemas sin hacer demasiada violencia al concepto de “convención”. Esta sería una solución al estilo de Searle (Searle, 2010: 80-89, 109-115). Sin embargo, desde una perspectiva como la de Reinach esta posición sería criticable en el sentido de que es muy problemático asumir que todos los actos sociales pueden ser explicados como si tuvieran un origen en la prescripción. Volveré sobre este punto más adelante.

Austin. La promesa como acto convencional

Los partidarios de que el origen de los actos de habla performativos es convencional suelen lidiar mal con la promesa.

Austin sostiene que no hay ninguna convención para que alguien prometa algo en detrimento del destinatario de la promesa. En este sentido, cualquier intento de llevar a cabo este tipo de acto sería necesariamente un desacierto [*misfire*], y más precisamente, una mala apelación [*misinvocation*] (Austin, 1955: 18). Sin embargo, se queda perplejo cuando trata de pensar el caso de mandar a alguien a un convento. ¿Cómo puede ser infeliz este acto si el que promete piensa que será bueno para la destinataria aun cuando ella no piense lo mismo? Austin confiesa que este caso es demasiado sutil para encajar en su clasificación de las infelicidades y por consiguiente admite que “no hay atajo para exponer la complejidad total de la situación que no encaja en ninguna clasificación común” (Austin, 1955: 38). Sin embargo, cabe preguntar si este caso es en realidad tan sutil como piensa Austin. En contraste, una aproximación como la de Reinach puede dar cuenta de este problema de una manera mucho más simple: al prometer a alguien mandarla

a un convento, la destinataria de la promesa puede fácilmente disolverla al renunciar al derecho a reclamar. Si la persona a quien se hace la promesa no quiere ir al convento, entonces no tiene motivos para guardar la promesa —o lo que es lo mismo, no tiene motivos para abstenerse de disolverla. Por el contrario, este acto social nace junto con un motivo para disolverlo y es por lo tanto entendiblemente efímero. Tras la disolución de la promesa, quien la hizo puede seguir resuelto a hacer lo mismo, sólo que en tal caso se tratará de una mera resolución y no de una promesa.

Habermas. El problema del regreso infinito de la promesa

Habermas piensa que todos los actos de habla que conceptualiza como acciones comunicativas, entre los cuales incluye a la promesa, deben de venir acompañados de una posición afirmativa de parte de las personas a quienes son dirigidos. El acto de habla: “Te prometo que vendré mañana”, se acompañaría según él de una postura afirmativa de parte del destinatario que podría ser formulada de la siguiente manera: “Sí, cuento con eso...” [*Ja, ich verlasse mich darauf...*]. (Habermas, 2014: 398).

Estoy de acuerdo con la posición habermasiana de que las acciones comunicativas —o en terminología fenomenológica, los actos sociales— persiguen en cada caso un entendimiento que sirve para coordinar acciones individuales (Habermas, 2014: 397-298). Considero que puede ser desarrollada sobre la base de algunos escritos de Husserl que guardan relación con el concepto de acto social que comparte con Reinach, como el segundo volumen de sus *Ideas* y los textos 9 y 10 de *Husserliana* XIV y el texto 29 de *Husserliana* XV, donde aborda el problema de la constitución de comunidades sociales que tienen la forma de personalidades de orden superior (Husserl, 1952, 1973, 1973b). A pesar de ello pienso que la tesis de que las acciones comunicativas deben venir siempre acompañadas de algún tipo de respuesta tiene que ser revisada o al menos pulida a la luz de la obra de Reinach.

Como mencioné antes, Reinach considera que para que una promesa sea efectiva no es necesario que sea aceptada. De hecho, por lo común las promesas se consideran válidas aun cuando no haya signos visibles de aceptación. Incluso parece posible prometer efectivamente algo a alguien que no puede responder a quien hace la promesa. Cabe encontrar ejemplos típicos de esto en numerosas películas, donde un amante avergonzado promete al amado o amada desaparecer por algún motivo, usualmente para no estorbarle en algo. Sin embargo, Reinach va más allá de la mera constatación de esta característica y sostiene que, dado que un acto social de aceptación sólo podría tener la forma de una promesa, asumir que le es esencial a la promesa el ser aceptada implicaría un regreso infinito (Reinach, 1953: 58-59).

No me parece que responder a una promesa al decir “sí, cuento con ello” implique necesariamente una promesa. No obstante, los análisis de Reinach nos pueden servir para evitar entender dicha respuesta de esta forma problemática, lo cual podría ocurrir subrepticamente cuando se afirma que las

promesas deben ser respondidas. Guardar una promesa no equivale a aceptarla, pues la promesa puede considerarse válida con independencia de que el destinatario responda o no comunicativamente a ella. En este sentido, la frase: “sí, cuento con ello” a la que se refiere Habermas sólo parece expresar el tipo de actividad llevada a cabo por el destinatario de la promesa, la cual consiste en no renunciar a su derecho a reclamar.

Reinach. La validez de los actos sociales deriva en última instancia de lo que significa ser una persona

Reinach piensa que la validez de los actos sociales tiene su fuente última en la esencia de la persona (Reinach, 1953: 136-139, 208). Desafortunadamente no dedicó más que unas cuantas palabras a este importante tema. Sin embargo, podemos tomar este punto y destacar algunas de sus posibles implicaciones. Si los actos sociales se fundan en la esencia de la persona, esto parece significar que ser una persona es ser social. Reinach sugiere explícitamente esto cuando asevera que el hecho de que alguien sea una persona se revela en el hecho de que puede llevar a cabo actos sociales (Reinach, 1953: 208).

En conexión con el punto anterior, quisiera proponer que los actos sociales pueden verse como formas básicas de interactuar que hacen que sea posible la sociedad, esto es, formas básicas de ponerse algo como tema de la voluntad colectivamente o de hacer algo de manera concertada (Marín Ávila, 2015). No parece que sea posible descomponer las órdenes, promesas, peticiones y los demás actos sociales tratados por Reinach en formas aún más básicas de interacción. Supongamos que me obligo a hacer algo para ayudar a un amigo, pero que no le reconozco ningún derecho a reclamarme dicha ayuda. ¿Puede considerarse esto un hacer colectivo? ¿Qué quedaría de los actos de pedir o de ordenar si no se le da a los destinatarios la oportunidad de rechazar la petición o la autoridad de quien dicta la orden? ¿Diferirían acaso estas acciones de meras manipulaciones, esto es, de acciones estratégicas en las cuales las contrapartes son usadas como meros medios para fines ulteriores? Algo similar se podría decir de un acto de presunta representación que se llevara a cabo en contra de la voluntad del representado, o de una prescripción que no se fundara en un acto de subordinación: todas estas parecen ser voliciones o acciones unilaterales.

Sin embargo, afirmar que la capacidad para participar en estas formas básicas de interacción es algo esencial a las personas parece implicar que cuando abusamos de ellas —esto es, cuando contravenimos las obligaciones que entrañan— afectamos la posibilidad de ser plenamente reconocidos como sujetos con una dimensión social. Lo que es más, negarle a alguien la capacidad para llevar a cabo actos sociales implicaría en este supuesto negarle su carácter de persona, y en consecuencia, tratarla como un mero objeto.

¿Qué es exactamente esta capacidad social? Creo que una línea prometedora para indagar esta cuestión puede encontrarse en los análisis del fenomenólogo Anthony Steinbock sobre sentimientos morales, y en particular, so-

bre la confianza [*trust*] (Steinbock, 2014). Según este pensador, a diferencia de la fiabilidad [*reliability*], la confianza no se refiere al carácter predecible de su objeto, sino que entraña siempre vulnerabilidad de parte de quien confía (Steinbock, 2014: 197-222). Pienso que hay mucho de verdad en su observación de que al hacernos vulnerables y vincularnos unos a otros en el acto de confiar preparamos el terreno de lo social (Steinbock, 2014: 210). La consecuencia de ello es que traicionar la confianza de alguien por incumplir una obligación social implica dar a otras posibles contrapartes motivos para desconfiar y para no querer hacerse vulnerables frente al transgresor, o lo que es lo mismo, implica destruir el posible terreno social.

El origen de la propiedad según Reinach. ¿Cabe reducir la constitución de todo lo social a los rendimientos de actos sociales o a actos de habla?

Otra discusión que la obra de Reinach puede abrir es la de si en el origen de todos los estados de cosas sociales hay siempre actos sociales o algún tipo de acto de habla. Reinach retoma una distinción entre derechos absolutos, que sólo se pueden referir a la conducta de uno mismo, y derechos relativos, que también se refieren a la conducta de otras personas (Reinach, 1953: 112). Ejemplos de derechos relativos son los derechos a reclamar que corresponden a los actos sociales; ejemplos de derechos absolutos serían aquellos que derivan de la propiedad de una cosa: los de transformarla, transferirla, venderla, renunciar a ella, prestarla, etc. Reinach observa que en contraste con la posesión o el dominio [*Gewalt*], que es un hecho y no un derecho, la propiedad [*Eigentum*] es una relación básica entre una persona y una cosa de la cual se desprenden diversos derechos particulares. Estos derechos particulares derivan del derecho básico del propietario para proceder cómo lo desee con la cosa que le pertenece. Algunos son los derechos a transferir a otra persona la relación de propiedad de la cosa junto con todos sus derechos inherentes, como cuando el propietario original la vende; o el derecho a transferir solamente algunos de estos derechos de propiedad, como cuando la presta a alguien más y le permite con ello beneficiarse de ella durante un periodo de tiempo. Reinach considera que, aunque los actos de transferencia de propiedad o de algunos de sus derechos inherentes son ellos mismos actos sociales, deben ser distinguidos de la promesa en virtud de que no se refieren a acciones futuras y tienen, por el contrario, consecuencias inmediatas. Quien le da algo a otra persona no se compromete a llevar a cabo alguna acción en el futuro y no crea ninguna obligación ni ningún derecho a reclamar; por el contrario, transfiere de inmediato su relación de propiedad al destinatario de este acto social.

Lo que quiero destacar ahora es que Reinach considera que la propiedad no nace de la convención, sino de un acto que no es social (Reinach, 1953: 92). Por esta razón puede decir que “[l]os objetos que Robinson Crusoe produce en su isla son de su propiedad” (Reinach, 1953: 94). Sería parte de la tarea de la fenomenología exponer las distintas formas en que la propiedad

puede nacer. Reinach piensa que una de las maneras más claras en que esto sucede es cuando alguien crea o produce algo.

Si prescindimos completamente de los casos en que alguien modifica la cosa de otro o la transforma en algo nuevo, y nos atenemos al caso mucho más simple y claro en que alguien *crea* una cosa con materiales que nunca han pertenecido a alguien, parece evidente que la cosa pertenece, desde su inicio, a aquel que la ha creado. [...] Con frecuencia se ha sostenido el principio de que la propiedad debería nacer sólo sobre la base del *trabajo*. La palabra “debería” revela que se trata de un postulado ético que quiere regular en un modo moralmente satisfactorio las relaciones de propiedad en una comunidad y no de un simple nexo-de-ser normado esencialmente (*schlichte wesensgesetzliche Seins-Zusammenhang*). Por lo tanto, la tesis que aquí formulamos no debe confundirse con ésta. Aunque se invierta trabajo en la creación de la cosa, la propiedad de ésta no deriva del hecho de que se haya empleado cierto trabajo —el transporte de una cosa de un lugar a otro implica igualmente cierto trabajo— sino en el *crear* como tal. Crear no es ni un acto ajeno-personal ni un acto social. (Reinach, 1953: 124-125; trad. Reinach, 2010: 95).

Espero que estas últimas observaciones del propio Reinach hayan mostrado que una aproximación a su pensamiento debería de poner sobre la mesa la cuestión de si es posible encontrar a la base de la sociedad estados de cosas cuya constitución no sea resultado de actos sociales o de actos de habla, esto es, actividades que no subsumiríamos bajo estos conceptos, que suponen relaciones interpersonales que entrañan comunicación. En este contexto sería también muy interesante abordar la cuestión de si es posible crear algo en representación de alguien más, y si esto implicaría el nacimiento de una relación de propiedad entre el representado y la cosa creada. Esta es una pregunta que el propio Reinach se plantea y considero que su desarrollo conllevaría reflexionar sobre fenómenos a los que se refieren ciertos conceptos de enajenación que se han desarrollado en la tradición marxista. (Reinach, 1953: 125; cf. Marx, 2009: 82-98).

Todos los actos sociales se subordinan a las prescripciones, pero no se pueden reducir a ellas

Es bastante conocida la posición de John Searle según la cual los actos de habla que son responsables de la constitución de las instituciones pueden describirse como asignaciones colectivas de funciones de estatus que tienen la siguiente forma: “X cuenta como Y en el contexto C.” Estas asignaciones se llevan a cabo mediante el tipo de acto de habla que se denomina declaración y que consiste en hacer que algo sea el caso precisamente al representarlo como siendo el caso (Searle, 2010: 90-122; Searle 2005). Creo que no es dis-

paratado pensar en la asignación de estas funciones de estatus en términos de lo que Reinach conceptualiza como acto social de prescribir. Esto abre la posibilidad de repensar algunas de las principales tesis de la ontología de Searle a la luz del pensamiento del fenomenólogo realista.

De acuerdo con lo que hemos visto de la teoría de Reinach, todos los actos sociales se subordinan en cierto sentido a las prescripciones, pues estas últimas siempre pueden anularlos o modificarlos, pero esto no significa que se reduzcan a ellas. Podemos agregar a ello que los actos sociales pueden crear estados de cosas que sean casi idénticos a los creados por otros actos sociales. Por ejemplo, alguien puede prescribir que externar la voluntad de hacer algo en el contexto C crea la obligación de hacerlo de parte de quien se expresa y un derecho a reclamar en el destinatario de esta expresión. Esto parecería casi idéntico a una promesa, excepto porque su efectividad también depende del acto de reconocer la facultad de prescripción en la persona o el grupo de personas que crearon dicha regla —o en personas desconocidas, cuando la regla es una convención. En este sentido, las relaciones deónticas que se desprenden de prescripciones nunca pueden ser exactamente las mismas que las que se desprenden directamente de otros actos sociales.

Relevancia de los análisis de Reinach para una teoría fenomenológica de las instituciones

Por último, quiero mencionar que la teoría de Reinach del derecho puro es un punto de apoyo teórico muy interesante para reflexionar sobre las estructuras de instituciones sociales y sus formas de legitimación. Un ejemplo de ello es que puede ser empleada para reinterpretar mucho de lo que se ha pensado en la tradición de filosofía política que gira en torno al concepto de contrato social. La noción searlina de asignación colectiva de funciones de estatus carece de la referencia explícita a la voluntad que es inherente al concepto reinachiano de prescripción. A causa de esto último es obvio para Reinach que las teorías filosóficas que explican la naturaleza de Estados y de asociaciones legales apelando a actos de subordinación de sus miembros parten de una base verdadera, pues la constitución de estas asociaciones implica prescripciones (Reinach, 1953: 222). Otra manera de formular esta observación consiste en decir que los Estados y las comunidades legales nacen de actos de prescripción efectivos, los cuales implican la subordinación de los miembros de estas comunidades a una persona o a un grupo de personas en quienes reconocen facultad de prescribir. Desde luego que no todas las prescripciones conllevan la emergencia de asociaciones políticas, pero parece que un Estado no puede ser descrito de manera completa sin hacer referencia a este tipo de acto social. Si agregamos esta condición a otros elementos que se han usado tradicionalmente para definirlo, como los propuestos por Max Weber (Weber (2014): 185,187), entonces a manera de ejemplo podemos decir que el Estado moderno es una asociación obligatoria con organización continua que tiene un gobierno o un cuerpo administrativo con facultad de prescribir

en cierto territorio en calidad de autoridad última —de lo cual derivaría su monopolio del uso legítimo de la violencia—, y por consiguiente podemos decir también que su existencia presupone actos de subordinación de parte de las personas para quienes valen estas prescripciones. El matiz recién mencionado es importante porque abre la posibilidad de analizar el carácter de una asociación política, y en última instancia, su legitimidad, prestando atención a los motivos que subyacen a dichos actos de subordinación que son necesarios para que las prescripciones sean efectivas, y por consiguiente, para que dicha asociación efectivamente exista. Pero el tipo de análisis que tengo en mente debería ser capaz de referirse no sólo a entidades que compartan rasgos estructurales del Estado, sino a cualesquiera instituciones. Sin embargo, elaborar las distinciones necesarias de manera adecuada implica llevar a cabo tal análisis en el contexto de teorías más completas del valor, la voluntad y la constitución de la intersubjetividad social, como las que podemos encontrar en los trabajos de Alexandre Pfänder, Paul Ricoeur, Edith Stein, Max Scheler y Edmund Husserl.

En relación con la posibilidad de repensar los análisis de Reinach en el contexto de una teoría fenomenológica mucho más amplia que incorporara entre otras cosas el monumental legado de Husserl, es importante destacar que el fenomenólogo realista era un apologeta entusiasta de lo que podría denominarse “filosofía colaborativa”. Aun cuando muchas veces les subyacen nociones diferentes de filosofía y de fenomenología, la posibilidad de articular este trabajo con el de otros fenomenólogos le daría a sus observaciones una profundidad que difícilmente podría ser igualada por el genio de una sola persona. El mismo Reinach debió haber sido consciente de esta prometedora posibilidad cuando escribió las siguientes líneas:

En el momento en que, en lugar de las ocurrencias súbitas, se implanta el ímprobo trabajo de aclaración, el trabajo deja de ser cosa de una persona y pasa a las manos de las generaciones que se suceden trabajando incesantemente. Las generaciones posteriores no entenderán que una persona aislada pueda idear filosofías [...] (Reinach, 1951: 71-72; trad. Reinach, 2010: 68)

Notas

¹ La obra apareció en 1913 con este nombre, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, en la revista anual *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, volumen 1, sección II. Luego se reimprimió con el título *Zur Phänomenologie des Rechts: Die Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. (Sobre la fenomenología del derecho: los fundamentos apriori del derecho civil).

Bibliografía

- AUSTIN, John (1962): *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1971): *The Social Construction of Reality*, New York: Penguin Books.
- HABERMAS, Jürgen (2014): *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1952): *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- _____. (1973): *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, ed I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- _____. (1973b): *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, ed I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- _____. (1977): *Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband*, ed. Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- MARÍN ÁVILA, Esteban (2015): "Social Acts as Intersubjective Willing Actions", en *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, editado por Marta Ubiali y Maren Wehrle, Serie Phaenomenologica, vol. 216, New York, Springer.
- MARX, Karl (2009): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- REINACH, Adolf (1913): *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1*: Halle.
- _____. (1951): *Was ist Phänomenologie: Mit einem Vorwort von Hedwig Conrad-Martius*, München, Kösel Verlag.
- _____. (1953): *Zur Phänomenologie des Rechts: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München, Kösel Verlag.
- _____. (1986): *Introducción a la fenomenología*, traducción y presentación de Rogelio Rovira, Madrid, Ediciones Encuentro.
- _____. (2010): *Los fundamentos a priori del derecho civil*, traducción y estudio preliminar de Mariano Crespo, Granada, Comares.
- SEARLE, John R. (2005): "What is an institution?" en *Journal of Institutional Economics* 1 (1), pp. 1-22.
- _____. (2010): *Making the Social World. The structure of Human Civilization*, Oxford and New York, Oxford University Press.

- SPIEGELBERG, Herbert (1965): *The Phenomenological Movement. An Historical Introduction. Volume One*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- STEINBOCK, Anthony (2014): *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- WEBER, Max (1947): *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press.
- _____. (2014): *Economía y sociedad*, nueva reedición, revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas M., México, FCE.