

Hacia la fundamentación de lo que debe ser en la naturaleza de lo que es

JOHN F. CROSBY
(Universidad Franciscana de Steubenville)

1. El dualismo absoluto entre *es* y *debe* en general y con respecto al prometer

Con su teoría del dualismo absoluto entre *es* y *debe*, Hans Kelsen expresa la convicción de muchos filósofos de que un deber no puede justificarse racionalmente, que no puede derivarse del «*ser*», de la «naturaleza de las cosas». Examinemos el modo como Kelsen presenta este dualismo, en primer lugar con atención a la obligación legal y luego respecto a la obligación moral¹.

Si se pregunta por qué *debe* obedecerse una ley positiva, Kelsen comienza por remitir a la constitución que es relevante para esa ley, y sostiene que si la ley se hizo de acuerdo con la constitución, es una ley válida, y debe obedecerse. Y si se pregunta por qué la constitución misma es una ley válida, Kelsen se remite, si es posible, a una constitución anterior, de la cual se derive la presente. Sin embargo, una vez que alcanzamos la primera constitución histórica, parece que estamos ante un nivel de ley que no podemos explicar ya en términos de una ley más básica². Hemos de habérnolas con la ley que no procede de otra ley, y la pregunta que se plantea entonces es

1. Para una breve exposición del dualismo de KELSEN entre *es* y *debe*, ver su «Why Should the Law Be Obeyed», en *What is Justice?* (Berkeley y Los Angeles: Univ. of California Press, 1975), pp. 257-265. Par una exposición más completa de ello en su último trabajo, ver su *The Pure Theory of Law*, trad. M. Knnight (Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press, 1979), pp. 193-220.

2. En el ensayo mencionado Kelsen trata de derivar la primera constitución histórica de una ley aún más básica, derivándola de la ley internacional. Pero admite que, antes o después, uno llega inevitablemente a un nivel de ley que no puede derivarse de una ley más básica. Para nuestro propósito en este ensayo es bastante poco importante determinar en qué punto la ley no puede derivarse ya de una ley más básica; nos ocupamos simplemente de la pregunta por el fundamento de la ley más básica. La respuesta de Kelsen a esta cuestión es la misma: no importa en qué punto piense uno que surge la cuestión.

la siguiente: ¿De dónde procede? ¿Se fundamenta de algún modo en el «ser»? ¿Hay, por ejemplo, ciertos actos de ciertas personas que den lugar de un modo inteligible a la ley que fundamenta un determinado orden legal? Kelsen lo niega, y en general, sostiene que no hay modo de pasar del reino del ser al reino de la norma y de la obligación. Los actos de querer que establecen la primera constitución histórica producen una ley válida sólo si decidimos interpretar que producen una ley válida, sólo si decidimos postular la validez de la primera constitución histórica. No puede ser válida *en sí misma*, sino sólo *en nuestro pensamiento jurídico*. No puede ser válida *sin más*, sino sólo *para aquellos* que así la interpretan. Si alguien rehusa interpretar una constitución como válida y rechaza el orden legal al que da origen simplemente como un caso de violencia organizada, nadie puede decir que yerra o que desatiende alguna fuerza obligatoria que tiene el orden legal. La obligación legal, pues, entra en el mundo no en virtud de ciertos actos que establecen realmente la obligación legal, sino como resultado de una interpretación arbitraria que yo doy a aquellos actos que instauran la primera constitución histórica. Resulta de ello que la obligación legal, para Kelsen, ni siquiera entra realmente en el mundo, sino que existe sólo en nuestro pensamiento sobre el mundo³.

La obligación moral, para Kelsen, es también algo no susceptible de fundamentación alguna en el ser. Puesto que toda obligación, para él, presupone alguna volición, la cuestión es, ¿la voluntad de quién da lugar a la obligación moral? En el caso de la teoría tradicional de la ley natural, Kelsen sostiene que es la voluntad divina la que obliga moralmente. Los filósofos de la ley natural insistirán, por supuesto, en que la filosofía no reduce todas las normas morales a mandatos positivos de Dios, como piensa Kelsen. Pero él defiende que los mandatos divinos positivos son *también* moralmente obligatorios. Y no tiene dificultad alguna en fundamentar esta fuerza obligatoria en el ser de Dios y en la relación del hombre con Él. Puesto que Dios es infinitamente santo, y puesto que el hombre depende absolutamente de Él en cuanto a su ser, su voluntad tiene carácter de demanda moral sobre el hombre, el cual debe obedecer sus mandatos. Kelsen difiere; él piensa que, incluso si un tal Dios existiera, nada se seguiría respecto a lo que el hombre debe hacer al hallarse ante un mandato divino. El paso de lo que es a lo que debe ser puede, en principio, no darse nunca, ni siquiera si el «es» incluye a Dios con toda su santidad y poder.

3. Sabemos que KELSEN pone un cierto límite a su subjetivización de la obligación, al menos de la obligación legal, al sostener (como en *General Theory of Law and State*, p. 119) que la eficacia de un sistema legal, que es una cuestión de un hecho objetivo, es *condición necesaria* para su validez. Pero permanece el hecho de que para Kelsen la causa principal de validez legal es la asunción arbitraria de la norma básica, y que, como resultado, la validez legal nunca es objetivamente real, sino que existe sólo en nuestro «pensar jurídico».

Para explicar la obligación moral el filósofo de la ley natural, según Kelsen, tiene que postular, esto es, asumir arbitrariamente, que los mandatos de Dios han de ser obedecidos. Obviamente, esta asunción no es ella misma materia de obligación moral, puesto que toda obligación moral es posterior a ella. Tal asunción no puede ser verdadera o falsa y hace que carezca de sentido preguntar si los mandatos de Dios son *en realidad* moralmente obligatorios para nosotros, puesto que esta fuerza obligatoria existe sólo en nuestro pensamiento sobre los mandatos divinos.

Propongo en este artículo deponer el dualismo entre es y debe de Kelsen, trayendo a la luz un cierto ser que necesariamente da lugar a un deber, y lo hace «desde sí mismo» y sin apoyarse lo más mínimo en postulado arbitrario alguno. Quiero mostrar cómo el acto de prometer, que es lo que es, da lugar a una obligación (primero a una obligación pre-moral y luego propiamente moral) en aquél que promete. Uno no tiene que postular que las promesas deben cumplirse, ni tiene que derivar este deber de la norma básica de un sistema normativo cuya validez se postule; las promesas *realmente* deben cumplirse, y esto exclusivamente en virtud de la naturaleza del prometer.

En lo que sigue también quiero traer a debate a los filósofos anglo-americanos que han escrito sobre esta materia. Me refiero a la *speech-act tradition* derivada de J. L. Austin, y a todos aquellos filósofos de la ley que han sido influenciados por ella. Permítaseme exponer brevemente la teoría del prometer que ha surgido en esta tradición, o, al menos, exponerla en la medida en que se cruza en nuestro camino en este ensayo. Se dice que el acto de prometer presupone algunas reglas convencionales dentro de las cuales se sitúa y le confieren la capacidad de producir el efecto de obligar al que promete y dar derecho a una demanda al que ha recibido la promesa. Con frecuencia uno extrae un paralelismo con las reglas del juego. Así como poner en jaque o enrocar tienen sentido únicamente dentro de las reglas del ajedrez, y marcar un penalty tiene sentido únicamente dentro de las reglas del fútbol, del mismo modo, prometer tiene sentido sólo dentro de ciertas convenciones sociales y semánticas. Prometer no existe realmente en la naturaleza de las cosas; no es un acto «natural» de la mente como pensar o percibir; es más bien un resultado de convenciones. Searle ha explicado esto con su interesante distinción entre reglas «regulativas» y «constitutivas»: las primeras son reglas que regulan una actividad que tiene sentido con prioridad a esas reglas (las reglas de etiqueta regulan nuestro comer, saludar, etc., pero podemos comer o saludar sin ninguna de tales reglas), mientras las últimas proporcionan el marco en el que tiene pleno sentido una actividad determinada (las reglas del fútbol proporcionan el marco en el que un penalty adquiere sentido). Ahora bien, prometer no es sólo algo que se modifica mediante reglas regulativas, sino algo que se establece mediante reglas constitutivas. En virtud de este requisito del prometer, Searle lo llama «hecho institucional», el cual contrapone a «hecho bruto». Un evento en la naturaleza, o la experiencia de sentir algo,

o el acto de pensar sobre algo, serían, para Searle, «hechos brutos»: son posibles «desde sí mismos», sin presuponer un sistema de reglas constitutivas en el que existir. Sin embargo, se dice que prometer es un «hecho institucional» porque se trata de una creación a partir de reglas constitutivas.

Esto sitúa a Searle (y a todos los muchos filósofos de la ley a quienes él representa) muy próximo a Kelsen en la cuestión crucial del fundamento de un deber. Es verdad que Searle es bien conocido por sostener que prometer es un «es» que puede fundamentar un «debe». Pero si prometer *qua* prometer existe para él sólo como un hecho institucional, entonces su posición es totalmente compatible con «el dualismo absoluto entre es y debe» en el sentido de Kelsen. Searle deriva la obligación del que promete a partir de otras normas, a saber, a partir de las reglas constitutivas del «juego» de prometer, así como Kelsen derivaría esta obligación a partir de alguna primera constitución histórica (si estuviera hablando de obligación legal), o a partir del hecho de que Dios lo ha mandado (si estuviera hablando de obligación moral en el sentido de la filosofía de la ley natural). Si se preguntara de dónde proceden las reglas constitutivas, Searle tendría que decir que simplemente se postulan, del mismo modo que Kelsen respondería a esta cuestión diciendo que la validez de la primera constitución histórica simplemente se postula, o que así se hace respecto a la validez de los mandatos divinos. Las reglas constitutivas no pueden ser verdaderas o falsas más de lo que pueden serlo los postulados que, según Kelsen, dan validez a un sistema normativo.

Si podemos demostrar que prometer, como acto que crea una obligación, es un acto posible «desde sí mismo», y no presupone más reglas constitutivas que las que puede presuponer el sol para dar luz y calor; si podemos demostrar que prometer no necesita más postulados arbitrarios para obligar al que promete de los que necesitan las plantas para crecer, entonces habremos roto el dualismo entre es y debe tal como se encuentra en Kelsen, Searle y muchos otros. Entonces demostraríamos cómo un cierto deber (la obligación que el que promete adquiere al prometer) procede del ser, de la naturaleza de un cierto acto de la persona. Ahora bien, esto es exactamente lo que nos proponemos mostrar.

2. El prometer como «acto social»: el descubrimiento de A. Reinach

Sólo se requiere un poco de sentido del auténtico filosofar para ver que no podemos comenzar por responder directamente a la pregunta de por qué el prometer crea una obligación en el que promete. Tenemos primero que preguntarnos qué sea el prometer mismo; tenemos que sumergirnos en el significado del acto único que realiza una persona al prometer. Ahora bien, sucede a menudo que la naturaleza de una cosa queda profundamente iluminada al considerar por qué pertenece a un género más amplio, incluso aunque tal pertenencia no la distinga inequívocamente de otras

cosas. Así, la naturaleza del hombre se ilumina profundamente al considerarlo como persona, o al considerarlo como ser contingente. Queremos tratar de iluminar la naturaleza del prometer considerando por qué este acto es lo que A. Reinach ha llamado un «acto social». Al hacer esto queremos también llamar la atención del lector sobre la obra de Reinach, que fue uno de los fenomenólogos más importantes⁴.

Reinach comienza su discusión de los actos sociales⁵ centrándose en todos aquellos actos de la persona que tienen la característica de la *espontaneidad*, esto es, que implican un cierto «hacer» (*Tun*) de la persona: actos

4. Adolf REINACH (1883-1917) emprendió sus estudios universitarios en el campo de las leyes, y sólo después de completarlos se inició en la filosofía. Su primer profesor fue Theodor Lipps en Munich, pero en 1905, tras su doctorado con la tesis «Sobre el concepto de causa en el derecho penal vigente», dejó a Lipps y la filosofía psicologista que Lipps representaba para unirse a Edmund Husserl en Göttingen en 1909, y en 1912 fue uno de los editores que fundaron (junto a Geiger, Scheler, Pfänder y Husserl) el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Reinach interrumpió su trabajo filosófico en 1914 a la edad de treinta años para alistarse en el ejército alemán. A causa de su fallecimiento en la guerra, dejó sólo un único volumen de *Gesammelte Schriften* (Halle, Max Niemeyer Verlag, 1921). Sin embargo, a nuestro juicio, estos escritos dan testimonio de una inteligencia filosófica de primera magnitud. Husserl comenzó su necrología de Reinach con estas palabras: «A consecuencia de la temprana muerte de Adolf Reinach, la filosofía alemana ha sufrido una grave pérdida» (*Kant-Studien* 13 (1919), pp. 147-49).

Reinach enseñó a los estudiantes que rodeaban a Husserl en Göttingen, y muchos de ellos, tales como Edith Stein y Dietrich von Hildebrand, veneraron en Reinach a un verdadero maestro filosófico. Sin embargo, la labor de Reinach en Göttingen no consistía simplemente en transmitir el pensamiento de Husserl a sus estudiantes, ni siquiera en hacer contribuciones fenomenológicas originales. Reinach fue capaz de distanciarse críticamente de Husserl, y, de hecho, no aceptó su giro trascendental. Entendió siempre la fenomenología como el estudio de las estructuras esenciales del ser que son independientes de cualquier subjetividad sea empírica o trascendental. Si casi todos los estudiantes de Husserl en Göttingen permanecieron plenamente realistas también en su filosofía, fue debido en no pequeña medida a la influencia de Reinach. Fue una terrible pérdida para la filosofía el que Reinach cayera en la guerra; parece cierto que toda la historia de la fenomenología habría sido diferente si hubiera vivido para desarrollar plenamente su genio.

5. Trata los actos sociales en el capítulo I de su original trabajo *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. Apareció originalmente en el primer número del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de HUSSERL en 1913. Se reimprimió tras la muerte de Reinach en sus *Gesammelte Schriften*, pp. 166-350. Desde entonces ha sido republicada como libro separado (München: Koesel Verlag, 1953), con el título *Zur Phänomenologie des Rechts*. En esta edición el título original se ha conservado sólo como subtítulo. Citaremos de esta edición. Las citas en inglés que aparecen en el texto han sido traducidas por mí. Asimismo, he realizado la primera traducción inglesa de la monografía de Reinach, en *Aletheia, An International Journal of Philosophy*, III (1983), pp. 1-142.

tales como tomar una decisión, o una resolución, o dirigir la atención en una cierta dirección, o alabar o censurar, o hacer una pregunta, o pedir un favor. Reinach distingue estos actos no sólo de las experiencias pasivas, tales como oír un sonido o sentir un dolor, sino también de actos tales como amor, odio, veneración. Estos últimos actos, al menos en tanto que actitudes de la persona, no constituyen un «hacer» en el mismo sentido que tomar una decisión o hacer una pregunta. Ahora bien, ciertos actos espontáneos, tales como tomar una decisión, son completos internamente; una expresión externa de estos actos no les pertenece en modo alguno de una manera esencial ni los completa. Sin embargo, otros actos espontáneos, tales como hacer una pregunta, obviamente no son completos internamente. Sin algún «volverse hacia afuera», sin alguna expresión externa, sin algún uso de palabras, es imposible hacer una pregunta o acusar a alguien de un crimen.

Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿qué es en tales actos espontáneos lo que les impide ser completos internamente y hace del «volverse hacia fuera» algo esencial a ellos? La respuesta no puede ser que estos actos están esencialmente dirigidos a otra persona distinta de mí mismo (o esencialmente *fremdpersonal*, como dice Reinach), porque este «dirigirse hacia» se encuentra en actos que pueden ser internamente completos y sin giro alguno hacia afuera. Así yo sólo puedo perdonar a otro, nunca a mí mismo; pero el acto, a diferencia de pedir perdón o conceder un perdón, puede ser completo internamente sin ser expresado exteriormente. La razón por la que un acto espontáneo como hacer una pregunta no puede ser internamente completo no es sólo porque está dirigido a otra persona, sino porque *se dirige* a otra persona, tiende a alcanzarle, a tocarle realmente, porque toma al otro más como sujeto que sólo como objeto, como «tú» más que como «él» o «ella», y queda incompleto de un modo peculiar si no es aprehendido por el otro —«como un dardo arrojado que no llega a su blanco»—⁶. Pero semejante acto puede dirigirse a otro ser humano y hacer que tenga que ser oído por él sólo cuando incluye como parte de sí mismo un «volverse hacia fuera», algo externo que le permite aparecer ante el otro (*«in Erscheinung treten»*). Ahora bien, con «actos sociales» Reinach se refiere a todos los actos espontáneos que son *vernehmungsbedürftig*, o que requieren ser oídos por alguien a quien se dirigen para ser completos. Los actos sociales se diferencian de los actos de la persona internamente completos que se dirigen a otro, de un modo muy semejante a como la mirada que trata de captar la mirada de otro se diferencia de la mirada que simplemente mira a otro.

Podemos desarrollar más aún la idea de Reinach distinguiendo sus actos sociales de ciertas actividades que tienden a ejercer determinada

6. REINACH, p. 39. Reinach expone su descubrimiento de los actos sociales en pp. 37-54.

influencia sobre otras personas; actividades tales como persuadir, atemorizar, adular. No hay un acto social de persuadir a otro, como sí lo hay de invitar o de dar una orden a otro. Por supuesto, la actividad de persuadir incluirá actos sociales, tales como dirigirse al otro, pero no hay ningún acto de persuadir que tenga que ser escuchado para que la persuasión sea completa. Uno puede ser persuadido por otro sin darse cuenta siquiera de su persuasión, pero el acto de prometer no puede ser completo sin que aquél que recibe la promesa la oiga. Actividades tales como persuadir se consuman produciendo algún efecto en el otro, que podría, en principio, existir al margen de la actividad (una persona puede llegar a persuadirse de algo por su propia reflexión y lectura), mientras que un acto social se consume por algo que es inseparable del acto social, a saber, que sea oído. Se trata de una cuestión de diferencia rigurosa, esencial, y si captamos esta diferencia entenderemos los actos sociales de Reinach más claramente.

Contrastemos la estructura del persuadir con la estructura de un acto social como el invitar a alguien. En el persuadir encontramos la intención de persuadir, y una actividad encaminada a llevar a cabo esta intención. La intención obviamente es un acto internamente completo; puede existir sin la actividad que lo ejecuta y, por tanto, no es un acto social. La actividad, por su parte, no hace posible que la intención sea oída, sino que, más bien, la lleva a cabo. La actividad *incluye* actos sociales, como acabamos de observar, pero la intención de persuadir no es un acto social, ni los actos sociales sirven primordialmente para hacer audible la intención. Esta es la razón por la cual mi intención de persuadir no precisa ser reconocida por el otro como tal intención de persuadir. La misma estructura se encuentra en el adular, animar, atemorizar, etc. Sin embargo, un acto social, como hacer una pregunta o invitar a alguien, tiene una estructura diferente. No consiste en una intención unida a una actividad que la ejecute; más bien, consiste en un acto único que ha de ser oído por el otro como el acto social que es para ser completo como tal, y, por consiguiente, no puede dejar de ser oído si produce sus efectos propios.

Hemos de dar un paso más para poner claramente de relieve los actos sociales. Yo podría tratar de producir en el otro, no sólo cualquier efecto en razón de lo que le digo, sino el efecto específico de que él reconozca ciertos actos en mí como un resultado de lo que le digo; sin embargo, incluso estos actos no tienen por qué ser actos sociales. Un hombre podría decir cosas a una mujer no sólo para tratar de ganar su amor, sino para darle a conocer su propio amor hacia ella; sin embargo, no es, por ello, su amor un acto social, ni sus palabras son el lado exterior de un acto social que le permiten ser oído. Estaríamos ante un acto social sólo si él fuera a *declararle su amor a ella*, lo cual iría esencialmente más allá del mero darle a conocer su amor a través de lo que dice y del modo en que lo dice.

Reinach analiza con gran penetración el lado exterior de un acto social, que, como veíamos, es necesario a todo acto de este tipo para llegar a ser audible por aquél a quien se dirige. Este lado exterior implica normal-

mente algún uso del lenguaje, y cuando lo hace, debemos distinguir este lado lingüístico más externo de ... las afirmaciones sobre experiencias que justo ahora están teniendo lugar o que acaban de suceder. Si yo digo, «tengo miedo» o «no quiero hacer eso», se trata de afirmaciones sobre experiencias que habrían ocurrido igualmente sin tales afirmaciones. Pero un acto social, como se realiza entre seres humanos, no se divide en un acto independiente y una afirmación sobre él, que podría o no realizarse; más bien forma una unidad interna de acto y expresión. La experiencia interna no es posible en este caso sin la expresión. Y la expresión, por su parte, no es algo opcional que se añada desde fuera, sino que está al servicio del acto social y es necesaria si el acto ha de dirigirse al otro. Por supuesto, puede haber afirmaciones sobre actos sociales: acabo de dar una orden. Pero estas afirmaciones se refieren a todo el acto social, *incluyendo* su lado exterior, el cual, por consiguiente, no debería en ningún caso confundirse con una afirmación sobre él mismo»⁷. Nosotros podríamos añadir que aunque el cuerpo lingüístico de un acto social no es una afirmación sobre el lado interior del acto social, no tiene que perder su carácter en cuanto afirmación en su conjunto, como claramente se pone de manifiesto en el acto social de informar o notificar. Otros actos sociales son tales que pueden, pero no necesitan, «volverse hacia afuera» por medio de una afirmación, como, por ejemplo, el acto social de censurar; yo puedo censurar a otro en y a través de la mención de las cosas censurables que hizo.

Vemos, pues, que Reinach, mucho antes de que surgiera el análisis del acto de habla, se liberó completamente de una visión exclusivamente descriptiva de la función del lenguaje: tanto que puede esperarse que los *speech-act philosophers*, una vez familiarizados con él, lo vean como un precedente de su enseñanza sobre las múltiples funciones «ejecutivas» no asertivas de las oraciones.

Es de gran importancia darse cuenta con Reinach de que el lado exterior de los actos sociales sólo es necesario para aquellos que se realizan

7. Ibid., p. 41, «...sie (el lado exterior de un acto social) darf aber auch nicht verwechselt werden mit der Konstatierung von Erlebnissen, die gerade stattfinden oder soeben stattgefunden haben. Sage ich, «ich fürchte mich» oder «ich will das nicht tun», so haben wir da eine|äussernde| Bezugnahme| auf Erlebnisse, welche auch ohne solche Bezugnahme hätten verlaufen können. Der soziale Akt dagegen, wie er von Mensch zu Mensch vollzogen wird, scheidet sich nicht in einen selbständigen Aktvollzug und eine zufällige Konstatierung, sondern bildet eine innige Einheit aus willkürlichem Vollzug und willkürlicher Äusserung. Das Erlebnis ist hier ja nicht möglich ohne die Äusserung. Die Äusserung ihrerseits ist nichts, was zufällig hinzutritt, sondern steht im Dienste des sozialen Aktes und ist notwendig, um seine kundgebende Funktion zu erfüllen. Gewiss gibt es auch für soziale Akte zufällige Konstatierungen: «ich habe soeben den Befehl erteilt». Diese Konstatierungen beziehen sich dann aber auf den ganzen sozialen Akt mit seiner Aussenseite, welche demnach auf keinen Fall mit der Konstatierung ihrer selbst verwechselt werden darf».

entre hombres o entre seres que se asemejan a los hombres, en cuanto que sus vidas íntimas conscientes son perceptibles a otros solamente a través de la mediación de la expresión corporal, afirmaciones que son por sí mismas signos indicativos de sus vidas íntimas, etc. Pero si dos personas tuvieran un acceso inmediato a sus mutuas conciencias, cada una podría aprehender los actos sociales de la otra sin la ayuda de exteriorización alguna por parte de ésta. Así las personas religiosas, que están convencidas de que Dios tiene acceso inmediato a sus vidas íntimas, pueden realizar actos sociales dirigidos hacia Dios, tales como actos de petición, esperanza, acción de gracias, sin exteriorización alguna. Esto pone de manifiesto que lo que es estrictamente esencial a la idea de acto social no es la vuelta hacia fuera, sino la vuelta hacia el otro para dirigirse a él. La vuelta hacia afuera es simplemente el instrumento por el cual nosotros los hombres podemos dirigirnos a otro ser humano y ser oídos por él. Esto nos lleva también a ver que lo estrictamente esencial a un acto internamente completo no es la ausencia de lado exterior, sino la ausencia de gesto alguno de dirigirse a otro. (Sin embargo, incluso entre los hombres, hay cierta separabilidad entre los actos sociales y su lado exterior. Si, por ejemplo, yo pido a alguien que transmita mi gratitud a otro, el lado exterior de mi acción de gracias no es realizado por mí, sino por aquél que transmite mi gratitud, e incluso podría ser muy posterior a mi acto social de acción de gracias).

Podríamos intentar clarificar la posición de Reinach introduciendo un cierto paralelismo. Hay otros actos de la persona, además de los actos sociales, que debemos distinguir de los actos internamente completos. En la filosofía de la volición se ha establecido la distinción entre querer algo en el sentido de dar una cierta respuesta interior a algo, y querer en el sentido de producir determinado efecto en el mundo. Por ejemplo, en el acto de querer dar alimento a una persona hambrienta, podemos distinguir la libre decisión de darle alimento de la libre intervención en el mundo para que, de hecho, pueda comer. Ahora bien, esta segunda dimensión del querer, al igual que los actos sociales, tiene necesariamente un lado exterior; se trata de una incursión en el mundo para efectuar algo; no puede ser internamente completa, como lo es la primera dimensión del querer. Así como un acto social tiene que ser oído para ser completo, de la misma manera la segunda dimensión del querer tiene que ser efectiva en el mundo para ser completa.

Reinach saca a la luz también el siguiente aspecto, muy importante, de los actos sociales. Muestra que, aunque los actos sociales no son en sí mismos actos puramente internos, cada acto social presupone necesariamente ciertos actos puramente internos. «Cada acto social presupone a priori necesariamente alguna experiencia internamente completa cuyo objeto intencional coincida con el objeto intencional del acto social o, al menos, esté referido de algún modo a él. *Informar* presupone estar convencido de aquello de lo que informo al otro. *Hacer una pregunta* incluye necesariamente la convicción y requiere, por el contrario, incertidumbre respecto a

aquello sobre lo que pregunto. En el caso de *hacer una demanda*, lo que se presupone es el *deseo* de que lo que pido venga al ser; más exactamente, que lo que pido sea realizado por aquél a quien se lo pido. *Ordenar* presupone no sólo el deseo sino la *voluntad* de que aquél que recibe la orden ejecute lo mandado; etc.»⁸. Si un acto social es realizado sin el puro acto interno en el que se basa, se introduce una cierta insinceridad en el acto social. Así, digo una mentira si informo a alguien de algo de lo que yo mismo no estoy convencido; pregunto insinceramente si pregunto algo sobre lo que tengo plena certeza; etc.

Alguien podría fácilmente entender de un modo equivocado la relación entre un acto social y el acto internamente completo que le subyace, de la forma siguiente: alguien podría pensar que el acto internamente completo es el contenido del acto social de informar; de modo que, al ordenar, yo informaría al otro de lo que quiero que realice; al hacer una pregunta, informaría a alguien de mi incertidumbre; al agradecer, informaría a alguien de mi gratitud hacia él; etc. Puede mostrarse fácilmente la falsedad de este intento de reducir todos los actos sociales al único acto social de informar, y de diferenciar los actos sociales sólo de acuerdo al contenido acerca del cual uno informa, porque hay personas a quienes puedo informar acerca de un acto internamente completo, pero hacia quienes no puedo, o no querría, realizar el acto social que se construye sobre ese acto social internamente completo. Yo puedo informar a alguien de lo que quiero que otro me haga, o, al menos, a alguien que no lo conozca ya; pero puedo dar una orden sólo a aquella persona de quien quiero algo. Puedo informar a ciertas personas acerca de mi incertidumbre, aunque esté completamente seguro de que no podría preguntarles nada de aquello de lo que estoy incierto. Y aunque puedo informar a alguien de mi gratitud hacia otro, puedo darle las gracias sólo a esa persona. Únicamente si hacemos esta distinción y vemos que informar es sólo una entre las innumerables clases de actos sociales⁹, podemos hacer justicia a la riqueza y variedad de la esfera de los actos sociales. Y sólo entonces podremos hacer fecunda la

8. Ibid., pp. 41-42. «Jeder soziale Akt hat wesensgesetzlich ein Fundament in einem bestimmt gearteten inneren Erlebnis, dessen intentionaler Inhalt mit dem intentionalen Inhalte des sozialen Aktes identisch ist oder doch in irgendeiner Weise mit ihm in Verknüpfung steht. Das *Mitteilen* setzt eine *Überzeugung* von dem Mitteilungsinhalte voraus. Das *Fragen* schliesst eine solche Überzeugung seinem Wesen nach aus und fordert eine *Ungewissheit* in Bezug auf seinem Inhalt. Bei der *Bitte* ist der *Wunsch* Voraussetzung, dass das Erbetene geschehe, näher, dass es durch denjenigen realisiert werde, an welche sich die Bitte richtet. Der *Befehl* hat zu seinem Fundament nicht den blossen Wunsch, sondern den *Willen*, dass der Adressat das Befohlene ausführt; usw».

9. Sobre la materia de esta distinción, cfr. *Metaphysik der Gemeinschaft* de D. von Hildebrand (Regensburg: Josef Habbel, 1955), esp. pp. 24-28. Este es otro trabajo que ha sido muy injustamente olvidado por los filósofos sociales y del derecho, y olvidado en su propio perjuicio.

idea de acto social para el problema general de la obligación moral y su fundamento.

Ahora que hemos distinguido un acto social del acto internamente completo que lo presupone, podemos caracterizar así el descubrimiento de Reinach: la mayor parte de los autores anteriores a Reinach que trataron de esos actos que él denomina actos sociales no dejaron de advertir la existencia de estos actos internos. También constataron el lado exterior de los actos sociales. Lo que les pasó inadvertido fueron los actos sociales mismos en cuanto distintos de los actos internos y en cuanto audibles únicamente gracias a su lado externo. La mayor parte de los puntos débiles en su discusión de actos tales como ordenar, demandar o, como veremos en seguida, prometer, procede de tratar de entender estos actos como una composición de su lado exterior más el acto interno presupuesto.

Podríamos desarrollar todavía más allá la idea de acto social mostrando que puede ser sujeto de una modificación muy peculiar: mientras un acto de percepción o un acto de querer no puede realizarse «en nombre» de otro, los actos sociales sí pueden tener este modo de realización. Puedo agradecer o invitar a alguien, no sólo en mi propio nombre, sino también en nombre de otro. Este modo de realización representativa de los actos sociales debe distinguirse del mero colaborar a que el acto social de alguien sea oído por el otro. Si alguien me pide que transmita su gratitud a un tercero y yo accedo a su petición, no estoy, en modo alguno, agradeciendo en nombre de la parte agradecida, simplemente colaboro a que el agradecimiento que él hace en su propio nombre sea oído por el otro. Por supuesto, puedo realizar actos sociales en nombre de otro sólo cuando éste me pone en situación de hacerlo así, sólo cuando me constituye en su representante. Queda así introducida una nueva clase de actos sociales, a saber, los actos en los que yo capacito a otro para realizar actos sociales en mi nombre. Pero no es nuestro propósito dedicarnos a este intrincado asunto; mencionamos la posibilidad de actos sociales realizados en representación de otro sólo para arrojar algo más de luz sobre la idea de actos sociales en general¹⁰.

Es evidente que prometer es un acto social en el sentido de Reinach, y verdaderamente se trata de uno particularmente rico y «clásico». El que promete se vuelve hacia aquél que recibe la promesa, se dirige hacia él y le expresa lo que necesita que él oiga. Y no sólo ha de ser oído el contenido de la promesa sino también el acto de prometer. Al igual que en todos los actos sociales, hay un acto internamente completo que el prometer presupone, a saber, la intención de realizar lo prometido. Si prometo algo sin esta intención, prometo con aquella peculiar clase de vacío e insinceridad de la que tratábamos anteriormente. La expresión «yo prometo», pronunciada por el que de ese modo realiza la promesa, no es una afirmación

10. Ver REINACH, pp. 48-50, 52-54; 139-164.

sobre este acto interior, sino precisamente el lado exterior que el acto de prometer necesita para hacerse audible a quien recibe la promesa. Prometer se puede realizar no sólo en mi propio nombre, sino también, cumplidas ciertas condiciones, en nombre de otro.

El lector se sentirá inclinado a pensar en este punto que la idea de Reinach de acto social es simplemente la idea de Austin de acto ilocucionario. Se dirá que cuando comparamos los actos sociales con actos tales como persuadir, animar, etc., sólo estamos desarrollando de un modo propio la bien conocida distinción entre actos perlocucionarios e ilocucionarios. Desde luego, el lector se sorprenderá de encontrar que todo esto fue investigado laboriosamente dentro de la fenomenología mucho antes del trabajo de Austin y su escuela, pero encontrará poca diferencia, al principio, entre los actos sociales de Reinach y los actos ilocucionarios de Austin. En consecuencia, dudará de si nuestra consideración del prometer como acto social aportará algo en orden a refutar la teoría de Austin y Searle respecto a la fuerza obligatoria del prometer. Porque ellos no parecen negar que el prometer sea un acto social, y parecen incluso afirmarlo a su manera.

Sin embargo, si miramos más de cerca, se nos descubre que Austin y Searle precisamente fracasan en captar el carácter social de los actos sociales. Consultemos a Searle, que ha aportado la explicación más elaborada del prometer como acto ilocucionario, y comprobemos si podemos hallar el acto de prometer entre las diversas intenciones que él identifica como pertenecientes a las condiciones del prometer. El distingue: intención de realizar lo prometido, intención de que la emisión de las palabras promisorias sitúen al que promete bajo una obligación, intención de que aquél que recibe la promesa sepa que las palabras emitidas sitúan al que promete bajo una obligación, e intención de que el que recibe la promesa reconozca esta última intención al comprender el significado de las palabras promisorias¹¹. Podría parecer que esta última intención recoge el carácter de acto social del prometer, aunque de un modo indebidamente complicado. Pero miremos más detenidamente.

La primera objeción que encontramos es que la unidad del prometer se quiebra en la interpretación de Searle. El acto social de prometer queda resuelto en una pluralidad de intenciones y parece imposible encontrar en esta multiplicidad el único acto social de prometer. Desde luego, podemos distinguir la intención de realizar lo prometido del acto de prometer. Pero no podemos distinguir, al menos no dentro del acto mismo de prometer, la intención de situarse a sí mismo bajo una obligación, de una segunda intención de que el que recibe la promesa conozca que el que promete se está poniendo a sí mismo bajo una obligación, ni podemos distinguir una tercera intención del que promete de que el que recibe la promesa reconozca la segunda intención al oír las palabras promisorias. Prometer es más

11. John SEARLE, *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969), pp. 54-61.

bien un único acto social por el cual una persona se dirige a otra de tal modo que queda obligada para con ella. Pero la objeción a Searle realmente concluyente es la siguiente: todas las intenciones que él distingue parecen ser actos internamente completos; ninguno de ellos se vuelve hacia el otro para dirigirse a él en el modo de un acto social. Consideremos la intención que se supone ser reconocida por aquél a quien se dirige la promesa, a saber, la intención de que éste sepa que las palabras promisorias sitúan al que promete bajo una obligación. Basta pensar un momento para darse cuenta de que esta intención no se dirige por sí misma hacia el que recibe la promesa, aunque interiormente está dirigida a él, ni son las palabras promisorias el «cuerpo» de la intención que le permite ser oída. En la visión de Searle, las palabras promisorias o sirven para indicar la presencia de una intención o para informar al que recibe la promesa de una intención, pero en ninguno de los casos capacita a la intención para hablar al otro en el sentido de un acto social. Desde luego, es cierto que la emisión de las palabras promisorias es inseparable, para Searle, de alguna de las intenciones que él enumera, pero esto es tan sólo porque son intenciones de hacer un cierto uso de las palabras o están relacionadas necesariamente con tales intenciones, y no porque se hagan audibles, en el sentido de un acto social, mediante las palabras. El hecho de que Searle y Austin digan que aquél a quien se dirige la promesa *reconoce* estas intenciones más que las *oye*, también refleja indirectamente su fracaso, en realidad, en hacer justicia distintamente al carácter de acto social del prometer. De hecho, hay una tendencia en Searle a concordar una de sus tesis más queridas con la *speech-act tradition*. Tienden a reducir el prometer a un mero informar a aquél a quien se dirige la promesa de las intenciones del que promete; con lo cual toma la emisión lingüística del prometer como una *afirmación* acerca de una intención. Sin embargo, una de las cosas que quiere reivindicar la *speech-act tradition* —y con acierto— es el carácter no asertivo de la emisión lingüística de la promesa. Sólo con la idea de Reinach de prometer como acto social podemos dar sentido al carácter «ejecutivo», no asertivo, de las palabras de la promesa.

Debería quedar ahora claro que, como manteníamos arriba, el fenómeno que los *speech-act philosophers* llaman actos ilocucionarios es captado mucho más adecuadamente por Reinach en su discusión de los actos sociales que por estos filósofos. Austin y Searle únicamente llegaron al umbral de la comprensión filosófica de aquello que tenían ante sus mentes; tienen mucho que aprender todavía de Reinach, que fue el primero en lograr una plena comprensión filosófica del fenómeno.

No hemos tratado de «partir un pelo en cuatro», en nuestra detenida crítica a Searle, pues son graves los errores que se siguen de un análisis del prometer que desatienda precisamente el acto social mismo de prometer. Dada la incompleta e inadecuada explicación de Searle del prometer, es, desde luego, inevitable sostener alguna versión de la teoría convencionalista respecto a cómo el prometer sea posible; porque incluso tantas «inten-

ciones» no explican cómo ciertos efectos peculiares (demanda y obligación) vienen al ser, ni siquiera dando señales lingüísticas a otro de la presencia de tales intenciones; por tanto, se requiere algún apoyo exterior para que el prometer pueda darse. Si, no obstante, el prometer, en virtud de que es un acto social, es más que tales intenciones, si éstas intenciones sólo lo *acompañan* y es él quien las lleva consigo, pero no constituyen el prometer mismo, entonces no es ya obvio en absoluto que la promesa sea posible sólo en un sistema de reglas constitutivas. Bien puede ser que prometer sea un acto «natural» de la mente que puede dar razón de su peculiar eficacia desde sí mismo. En verdad parece que, así como el hombre puede no sólo querer algo en el sentido de realizar un acto interior de libre decisión, sino también intervenir para traer al ser lo querido; del mismo modo, puede no sólo tratar de ponerse a sí mismo bajo una obligación respecto a otro, sino que puede también ponerse, de hecho, bajo esa obligación. Intentaremos demostrar en la sección siguiente que así es de hecho. En cualquier caso, ahora que hemos visto que prometer es un acto social, podemos distinguir el prometer de otros actos de la persona emparentados con él, y centrarnos propiamente en el prometer. Estamos ahora en una situación favorable para investigar la capacidad del prometer para obligar.

3. Prometer como acto «natural» de la persona

Vamos a procurar traer a la luz una cierta perfección de unidad interior y de significado interior de la idea de prometer. Es esta perfección de unidad interior la que mostrará por qué la idea de prometer es una idea no inventada que fundamenta todos los *states of affairs* característicos del prometer, y por qué, en consecuencia, el prometer existe en la naturaleza de las cosas, con prioridad a todas las reglas constitutivas y a todos los postulados arbitrarios. Esto quiere decir que la obligación del que promete procede de un acto «natural» de la mente, y nos pone ante un caso claro de un deber que se funda en el ser.

Para penetrar en las cinco consideraciones siguientes tenemos que mirar al prometer de frente, y permitirle que se nos manifieste por sí mismo. Prometer no es algo compuesto, como sería si fuera la manifestación de una intención, o, incluso, una información acerca de una intención; por consiguiente, no podemos obtener un conocimiento de él recurriendo a otras cosas con las que estamos ya familiarizados. Prometer es un dato último, irreductible; sólo puede ser conocido por sí mismo. La historia de la filosofía muestra que a los filósofos no les agrada tener que encarar la realidad de un modo tan inmediato; han manifestado con frecuencia, como dice Reinach, cierto «temor a lo inmediato dado, una extraña aversión a encararse con los datos últimos, o incapacidad para hacerlo»¹². Una de las

12. REINACH, p. 84. «Es ist die *Angst vor der Gegebenheit*, eine seltsame Scheu oder Unfähigkeit, Letztanschauliches ins Auge zu fassen und als solches anzuerkennen.

grandes contribuciones de la fenomenología a la filosofía es el tratar de restituir el respeto por lo que es *letztanschaulich*, y resistir a la pasión de los filósofos de reducir a otras cosas aquellos datos irreductibles que sólo pueden ser conocidos por sí mismos. Esto no quiere decir, sin embargo, que la fenomenología se decante por la intuición frente a la argumentación y la comunicación (ese es el modo en que a menudo se la caricaturiza) y que no pueda aportarse mucho por el procedimiento de traer a la evidencia un dato último. Nosotros vamos a ver cuánto puede decirse por el procedimiento de traer a la evidencia la naturaleza real del prometer.

Cada una de las cinco consideraciones siguientes cobra fuerza a la luz de las otras, de modo que deben tomarse conjuntamente:

1. Contrastemos la actividad de persuadir a alguien con el acto de prometer. Esta actividad no parece realmente ser en modo alguno un acto determinado, sino más bien una actividad compleja que ordinariamente constará de muchos actos, y que unas veces constará de unos y otras de otros. Por el contrario, el prometer manifiesta ser un acto determinado. Más aún, la actividad de persuadir obtiene su unidad del resultado pretendido (a saber, el resultado de persuadir a otro), mientras que el prometer no posee su unidad como acto de resultado alguno fuera de sí mismo, sino que la tiene en sí mismo. Incluso aquellos efectos que son propios del prometer, a saber, la demanda y la obligación, no son los que le confieren su unidad interior. Prometer no es sólo «aquel acto —cualquiera que sea— que produce demanda y obligación». El hecho de que entendamos los efectos del prometer *sobre la base* de la comprensión del acto de prometer, pone de manifiesto que hay una unidad peculiar al acto mismo y no derivada de sus efectos.

2. Imaginemos un acto de estructura algo diferente de la que encontramos en el prometer. Imaginemos un acto en el que alguien se obligara respecto a otro, pero de un modo tal que la persona que se obligara tuviese exactamente el mismo poder para disolver unilateralmente el vínculo que aquella con quien se obliga. Este sería un acto semejante al prometer pero

welche eine unphänomenologisch gerichtete Philosophie bei diesem (el problema de lo que el prometer sea), wie bei so vielen anderen, fundamentaleren Problemen zu haltlosen und schliesslich abenteuerlichen Konstruktionen getrieben hat».

A menudo en este trabajo Reinach se detiene a reflexionar sobre el genio de la fenomenología; así leemos en la p. 110:

«Es ist, wie Descartes vortrefflich bemerkt, vielleicht zu den hauptsächlichsten Irrtümern, die man in den Wissenschaften nur begehen kann, der derer zu zählen, die das definieren wollen, was sich nur erschauen lässt. Man flüchtet, sobald die Frage nach dem Wesen solcher letzter Elemente aufgeworfen wird, aus Scheu, sie direkt zu erschauen, zu irgendwelchen ausserhalbliegenden Elementen, zu denen man wohlweislich in Fernstellung bleibt, und macht so den hoffnungslosen Versuch, das, was selbst zur Gegebenheit gebracht werden müsste, durch die Heranziehung fremder, ebenfalls noch ungeklärter Elemente aufzuklären.»

diferente de él en que el retractarse, por parte del que promete, sería exactamente paralelo a la renuncia por parte del que recibe la promesa, y no necesitaría más permiso para ser posible que el que requiere la renuncia por parte de aquél. Inmediatamente se nos da con evidencia que *no hay un acto tal*¹³, salvo como creación por procedimientos establecidos, y que, por el contrario, hay un tal acto como prometer, previo a cualesquiera procedimientos establecidos.

Hay muchos otros modos de traer a la evidencia la unidad interior del prometer aplicando el «*negative test*»; mencionaremos sólo uno más. En el caso del prometer, el que recibe la promesa no tiene que ser el beneficiario de lo que se ha prometido; puede serlo el mismo que hace la promesa, o (como es más usual) una tercera persona (A promete a B hacer algo en favor de C). Imaginemos ahora un acto en el cual yo me obligo con otra persona, pero de un modo tal que el único beneficiario posible sea aquél con quien me obligo y que tiene sobre mí el derecho a exigir mi cumplimiento. Inmediatamente se nos da con evidencia que no hay un acto tal que tenga esta restricción respecto al posible beneficiario, que un acto así es un constructo enteramente arbitrario y que, por el contrario, hay actos tales como el prometer con su distinción entre el que recibe la promesa y el beneficiario.

Es como si fuéramos a comparar el cuadrado o el círculo con una línea completamente irregular que cierra un espacio en un plano. Mientras una tal figura irregular carece de unidad interior que se rompa al modificar ligeramente la figura, el cuadrado o el círculo poseen realmente una unidad que se quiebra incluso por pequeñas desviaciones. Y mientras podríamos decir que no hay tal cosa como esa figura irregular, que todo su ser depende de su ser dibujada, diríamos, por el contrario, que hay tal cosa como el cuadrado o el círculo y que estas entidades «eran» algo antes de ser dibujadas. Mientras la figura irregular era únicamente una posibilidad abstracta antes de ser dibujada, el cuadrado era propiamente algo antes de serlo. Y esto es así porque el cuadrado o el círculo poseen una unidad interior de la que carece completamente la figura arbitraria.

Esta tan reveladora analogía nos muestra que la unidad que encontramos en la promesa no es simplemente una unidad cualquiera, sino, más bien, una clase particularmente perfecta de unidad interior. Porque incluso el ajedrez, considerado como un juego, tiene una cierta unidad interior, sin embargo, se trata todo él de la misma invención; difícilmente podríamos decir que «hay un algo tal» como el ajedrez en la naturaleza de las cosas, o que la idea del ajedrez precede a su invención. Aunque tiene una unidad interior, también «se mantiene» desde fuera por la actividad inte-

13. No queremos decir esto en un sentido meramente factual, como si sólo pretendiéramos negar que de hecho exista un tal acto. Pretendemos hacer una afirmación de mayor alcance: que no hay una idea dada de antemano de un acto tal, de modo que, incluso si existiera, carecería de significado interior.

lectual que la inventó. Puesto que parece existir tal cosa como el prometer en la naturaleza de las cosas y puesto que la unidad interior del prometer parece que es análoga a las entidades geométricas más inteligibles, el prometer manifiesta tener una unidad interior particularmente potente¹⁴. Esta perfección de la unidad propia del prometer se pondrá de manifiesto aún con más claridad en las consideraciones que siguen.

3. Procedamos a examinar la relación entre la idea de prometer y los *states of affairs* característicos de la promesa. Contrastemos la idea de prometer con la «idea» de un hecho institucional. Los hechos que atañen al rey en el ajedrez, tales como que el objeto del juego es la captura del rey del contrincante, no están *fundamentados* en la «idea» del rey, ni tal idea hace inteligible los rasgos característicos del rey. Claramente el camino es el inverso: se establecen primero estos hechos mediante las reglas constitutivas del juego, y el rey es el resultado. Cualquier unidad en la «idea» del rey deriva del modo de establecer estos hechos y es una unidad *obtenida de entre* estos hechos. Así es como ha de ser con cualquier hecho institucional: primero se establecen sus *states of affairs* característicos, y su unidad interior, si tiene alguna, a continuación.

Ahora bien, si encontramos una idea que fundamente ella misma sus *states of affairs* característicos, una idea con una unidad interior tal que haga inteligible desde sí misma los *states of affairs* acerca de sí misma, entonces tal idea no puede existir sólo como un hecho institucional. Ahora bien, esto es lo que encontramos en el prometer. Aquella unidad interior del prometer que se nos manifestaba en nuestras dos consideraciones precedentes, no es una unidad *obtenida de entre* los hechos característicos del prometer. No es que la referencia del prometer al futuro, la distinción entre demandante y beneficiario, los modos posibles de anular una promesa, estén tan relacionados *entre sí* de modo que formen una unidad. Se trata más bien de una unidad interior en la que estos rasgos característicos del prometer *están fundamentados*. Que la promesa pueda anularse por la renuncia de aquél que la recibe, no ayuda a construir la idea de prometer, sino que, más bien, está fundamentado en esta idea. Como resultado, podemos llegar a conocer este *state of affairs* introduciéndonos en la idea misma del prometer. En ella nuestras mentes se encuentran ante lo que nunca se encontraron en un hecho institucional, a saber, un «principio de

14. Somos conscientes de que muchos filósofos de la matemática sostendrían que las entidades geométricas son sólo constructos humanos. Resultará imposible hacerles más clara la unidad interior del prometer mediante su comparación con figuras geométricas tales como el cuadrado. Por otro lado, estamos convencidos de que podría llevarse a cabo una investigación, paralela a la presente respecto al prometer, concerniente al cuadrado, el círculo, etc., y establecerse que se trata de ideas no susceptibles de invención, así como la presente investigación trata de establecer que el prometer es una idea no susceptible de invención. Cfr. el pasaje de Descartes citado inmediatamente después.

sentido», un «centro de unidad» que nos descubre éste y los otros *states of affairs* fundamentados en el prometer. Es esta unidad interior del prometer lo que queremos traer a la luz, porque esto es lo que establece el prometer en la naturaleza de las cosas y le permite ser él mismo con prioridad a cualquier regla constitutiva. Como hemos visto, cualquier cosa cuyo ser dependa de reglas constitutivas debe carecer de esta unidad.

4. No se trata sólo de cualesquiera *states of affairs* que estén fundamentados en la idea de prometer; estos *states of affairs* son estrictamente necesarios y, por tanto, no podrían —en éste o en cualquier otro mundo— ser de otro modo¹⁵.

Según venimos entendiendo la idea del prometer, resulta claro que, por ejemplo, la imposibilidad de un promisor que pueda retractarse de su promesa, esto es, que tenga la misma capacidad para destruir la promesa que el que la ha recibido, es una imposibilidad estricta, absoluta, «metafísica» y, por lo tanto, no meramente «conceptual». Desde luego, puede ser autorizado por el que recibe la promesa a retractarse, pero este poder de retractación no le viene de su promesa misma, sino de una fuente completamente diferente. Una excepción a esta necesidad estricta que estamos reivindicando se produciría sólo si el acto de prometer pudiera él mismo dejar abierta la posibilidad de la retractación del que promete, pero es evidente que esto no es posible en ningún caso. Así mismo sucede con todos los *states of affairs* característicos, fundamentados en la esencia del prometer. Esto pone de manifiesto, desde luego, que estos *states of affairs* no son reglas imaginadas por el inventor de algún juego ingenioso, sino que están sustraídas de ello y son previas a cualquier invención posible. Sin embargo, lo que nos interesa primariamente en la presente discusión es esto: la idea de prometer en la que están fundamentados debe ser una idea estrictamente no susceptible de invención; una idea con la más alta perfección de unidad interior. Porque si fuera, en último término, fruto de la invención, entonces, aunque pudiera tener mucha unidad interior, no podría ser tal como para fundamentar *states of affairs* estrictamente necesarios. El principio sobre el cual basamos nuestra afirmación de que hay una idea no susceptible de invención de prometer ha sido establecida por Descartes: «encuentro en mi una infinidad de ideas de ciertas cosas que no pueden considerarse una pura nada, aunque acaso no tengan existencia alguna fuera de mi mente, y que no son fingidas por mí, aunque esté en mi poder el pensarlas o no pensarlas; pero ellas tienen sus naturalezas verdaderas e inmutables. Como, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aunque quizá no haya en ningún lugar del mundo fuera de mi mente semejante figura, y no la haya habido nunca, y no deja, sin embargo, de

15. Reinach y otros fenomenólogos realistas han prestado mucha atención a esta clase única de necesidad. En *Gesammelte Schriften* de REINACH, ver su «Kants Auffassung des Humeschen Problems», y su «Was ist Phänomenologie».

tener una cierta naturaleza o forma o esencia determinada de esta figura, que es inmutable y eterna, que yo no he inventado en absoluto y que no depende en modo alguno de mi mente, como se colige de que se puedan demostrar diversas propiedades de ese triángulo, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, que el ángulo más grande se opone al lado más grande, y otras semejantes, ...»¹⁶.

5. Si nos dirigimos finalmente a nuestro *conocimiento* del prometer y de otros actos sociales, encontramos que es totalmente diferente de lo que tendría que ser si se tratara realmente de obtener el conocimiento de un conjunto de reglas constitutivas. Porque el modo principal en que obtenemos el conocimiento de las reglas constitutivas de una institución, una vez que han sido establecidas, es el ser informados sobre ellas. Es posible, en principio, colegir algunas de las reglas observando la conducta de aquellos que actúan dentro de la institución; pero se trata de un modo muy indirecto y probablemente no pueda nunca conducir a certeza, al menos respecto a muchas reglas. El procedimiento directo de aprender con certeza cuáles son las reglas constitutivas es ser informado.

Ahora se trata de saber lo siguiente: ¿descubrimos cuál es la estructura del prometer por ser informados? Esto es lo que Searle y Austin tendrían que mantener, pero resulta fácil mostrar que no es éste el caso, pues el acto de la mente que realizamos al recibir información de otro sobre reglas constitutivas es totalmente diferente del acto de la mente que realizamos al entender la estructura del prometer. Este último acto de la mente es un acto de *visión intelectual*, un acto de inteligencia del prometer desde dentro de él; el primer acto de la mente no tiene nada del carácter de visión y no implica inteligencia desde dentro. Yo entiendo preeminentemente algo cuando veo que el beneficiario de una promesa no tiene que ser el que posee la demanda de su cumplimiento; pero no hay rastro de tal inteligencia cuando aprendo que el peón es la única figura del ajedrez que puede moverse sólo hacia delante y nunca hacia atrás. Al entender la lógica del prometer, nuestras mentes se hallan ante algo sumamente inteligible; al aprender un conjunto de reglas constitutivas, no nos hallamos ante nada comparablemente inteligible, más bien nos hallamos ante algo enteramente contingente y fáctico, incluso aunque no pertenezca exactamente al orden empírico de la naturaleza. La inteligibilidad ante la que nos hallamos al conocer la estructura del prometer es justamente la que esperaríamos encontrar; porque cuanto más unidad interior posee una cosa, más inteligible es para quien la conoce, y la idea de prometer tiene la más alta perfección de unidad interior, como acabamos de ver.

Ahora bien, cuando entendemos preeminentemente algo y alcanzamos una visión intelectual de ello, lo conocido yace desnudo ante nuestra mente; logramos conocerlo *inmediatamente* y por sí mismo, no a través de infor-

16. DESCARTES, *Meditaciones*, V meditación (AT IX, 51).

mación; y, por consiguiente, el prometer no puede ser un producto de reglas constitutivas.

Reinach anticipa el presente argumento y lo desarrolla en esta dirección: «¿Cómo podemos explicar el hecho de que muchos que no conocen la ley positiva o que apenas la conocen encuentren tantas leyes evidentes de suyo? ¿Cómo podemos explicar la diferencia fundamental entre las leyes sobre las cuales uno ha de ser informado y aquellas sobre las cuales no necesita información? Cualquiera que se comprometa oralmente a alquilar una parte de su propiedad por un período de tres años puede quedar sorprendido al encontrarse con que, de acuerdo con nuestra ley, este contrato se considera como «realizado por tiempo indefinido». Pero quien haga una promesa, o renuncie a una demanda... no puede esperar nada más que adquirir una obligación o que su demanda deje de ser... ¿Dirá alguien que los hombres generalmente aprenden de alguna manera leyes como estas dos últimas mientras generalmente desconocen leyes tales como la primera? Pero —incluso si uno se aventurara a construir una teoría tan sin fundamento— ¿cómo puede proponerse explicar que la primera ley, incluso si uno la ha aprendido, puede ser olvidada, mientras en el caso de las dos últimas leyes sencillamente carece de sentido hablar de olvido real? La explicación puede estar sólo en el hecho de que estamos en este caso ante *states of affairs a priori*, los cuales —como ya mostró Platón— ni vienen a nuestro conocimiento «desde fuera» ni pueden desaparecer de nuestra conciencia de una vez para siempre; la captación intuitiva de ellos en una visión inmediata puede realizarse una y otra vez, tan pronto como el sujeto cognoscente dirige a ellos su atención»¹⁷.

17. REINACH, pp. 213-214. «Wie will man es erklären, daß auch für die, welche das positive Recht nicht oder kaum kennen, so viele Bestimmungen sich "von selbst verstehen"? Wie will man den grundsätzlichen Unterschied verständlich machen zwischen den Bestimmungen, über die man erst belehrt werden muss, und den anderen bei denen es einer solchen Belehrung nicht bedarf? Wer mündlich einen Mietvertrag über ein Grundstück auf drei Jahre abschliesst, mag sich wundern, wenn er erfährt, dass dieser Vertrag nach unserem Recht 'als für unbestimmte Zeit geschlossen' gilt. Wer aber ein Darlehensversprechen gibt, wer auf einen Anspruch verzichtet ... kann nichts anderes erwarten, als dass ihm eine Verbindlichkeit erwächst, dass sein Anspruch untergeht... Will man etwa die Behauptung aufstellen, dass von den letzten Bestimmungen alle Menschen auf irgendeine Weise etwas zu erfahren pflegen, während die erste ihnen gewöhnlich unbekannt bleibt? Aber —selbst wenn man sich zu einer so haltlosen Konstruktion versteigen wollte— wie will man es verstehen, dass die erste Bestimmung, auch wenn man sie erfahren hat, *vergessen* werden kann, während bei jenen anderen Zusammenhängen die Rede von einem wirklichen Vergessen schlechterdings sinnlos wäre? Die Erklärung kann nur darin liegen, daß es sich hier um apriorische Zusammenhänge handelt, welche —wie schon Platon gezeigt hat— weder der Erkenntnis "von aussen" zugeführt werden noch dem Bewusstsein für immer entschwinden können, deren intuitive, unmittelbar einsichtige Erfassung vielmehr immer wieder gewährleistet ist, sobald sie das Subjekt in Erwägung zieht.»

Nuestras cinco consideraciones, especialmente las dos últimas, nos llevan a ver que es preciso mucho más en la formación de la promesa que simplemente el rigor no-empírico que se encuentra incluso en las reglas del juego. Una investigación más detenida pone de manifiesto que, por rigurosas que sean, las reglas del juego derivan de un acto arbitrario que las establece, mientras los *states of affairs* fundamentados en el prometer derivan de la idea, no susceptible de invención, del prometer. Una investigación más precisa pone también de manifiesto que la libertad respecto de la observación empírica en el conocimiento de las reglas del juego sólo se asemeja de un modo superficial a la libertad respecto de la observación empírica en el conocimiento de los actos sociales. Pues, en el primer caso, prescindimos de la observación empírica porque se nos informa de las reglas constitutivas, mientras que en el otro caso prescindimos de ella porque podemos alcanzar la visión intelectual de un objeto altamente inteligible. Estas investigaciones más detenidas están ausentes por completo en los *speech-act philosophers*; ellos reparan sólo en unos pocos rasgos aislados de la idea, no susceptible de invención, del prometer y, como resultado, piensan que el modelo de un juego es suficiente para captar el significado del prometer. No se dan cuenta de cuántas cosas han de dar razón para desarrollar una teoría del prometer.

Este es el lugar oportuno para mencionar cierta objeción basada en la libertad de la ley civil. Alguien apuntará que la ley civil prescribe a menudo condiciones al prometer que no pueden en modo alguno descubrirse en la idea misma del prometer, tales como que ciertas promesas son válidas únicamente si están puestas por escrito y son hechas ante testigos. Algunas veces la ley civil parece incluso dar decretos que se oponen a la idea del prometer, como cuando permite a un menor retractarse de su promesa incluso sin haber sido capacitado para hacerlo por aquél que recibió la promesa. Para tratar esta objeción tendríamos que introducirnos en la filosofía de la ley positiva e investigar con Reinach, además, la peculiar necesidad «condicional» a priori que se encuentra en los actos sociales¹⁸. No podemos hacer todo esto en el presente ensayo; nos contentaremos con referirnos a la magistral discusión de Reinach de la relación entre actos sociales cuya idea no es susceptible de invención y la libertad de la ley civil¹⁹. La solución a la objeción iría en la siguiente dirección: así como un objeto corporal que no cae en línea recta a causa del viento, o no cae en absoluto debido a una mesa que lo sujeta, está, sin embargo, sometido a la ley de la gravedad, así el prometer, incluso cuando la ley civil lo amplíe más allá de lo que pertenece a la idea del prometer, está, sin embargo, siempre sujeto a su idea, y tiene al menos una tendencia *prima facie* a realizarla.

Llevemos el análisis de esta sección a la siguiente conclusión. De todas

18. REINACH, pp. 183-184.

19. *Ibid.*, pp. 285-215.

nuestras consideraciones acerca de la unidad interior propia del prometer emerge la conclusión de que la esencia del prometer no puede existir meramente como un hecho institucional. En primer lugar, esta idea no es susceptible de invención. Ni siquiera tendría sentido decir que Dios la ideó o la estableció. Pero ningún hecho institucional es no susceptible de invención; sino que es, por su naturaleza, una invención de aquellos que establecieron las reglas constitutivas. En segundo lugar, la idea de prometer *fundamenta* sus *states of affairs* característicos; ésta es la razón por la que los descubrimos al penetrar esta idea. Puesto que solamente podemos entender lo que pertenece a un hecho institucional saliendo del hecho mismo y consultando a las reglas constitutivas, el prometer no es un hecho institucional. Así, prometer es un acto «natural» de la mente; es un acto que, como el percibir o el sentir, tiene su significado en sí mismo y no necesita el menor apoyo de reglas hechas por hombres para ser él mismo. En consecuencia, el prometer existe no en un mundo lúdico artificial, sino en el único mundo real. Searle mismo admite que ciertos actos ilocucionarios simples como pedir pueden realizarse sin reglas ningunas que lo hagan posible²⁰; nuestro análisis ha mostrado que incluso el acto ilocucionario más elaborado de prometer tampoco necesita reglas que lo hagan posible.

Tratemos de defender nuestro argumento de un malentendido: no decimos que la *única* alternativa a ser un hecho institucional sea ser algo cuya idea no es susceptible de invención. Las diversas clases de plantas y animales, por ejemplo, no dependen en modo alguno de reglas constitutivas, sin embargo, no hay una idea no susceptible de invención de caballo, de toro o de roble; si hubiera tales ideas, entonces estas clases estarían abiertas a la investigación filosófica directa y no se estudiarían adecuadamente de un modo empírico. Únicamente queremos decir que cuando la idea de algo no es susceptible de invención y cuando esta idea es el fundamento de los *states of affairs* característicos de aquél ser, entonces el ser es independiente de reglas constitutivas.

Un modo de caracterizar el error básico de la *speech-act theory* acerca del prometer sería como sigue: por un lado, *exagera* absurdamente el poder del hombre de actuar y hacer cuando acepta que el hombre puede idear la estructura del prometer, pues ni siquiera el poder divino puede hacerlo; pero, por otro lado, *infravalora* en sumo grado el poder del hombre de actuar y hacer cuando acepta que el hombre es capaz de producir fuera de sí mismo sólo intenciones y emisiones lingüísticas y cuando fracasa en ver el asombroso poder de la persona al prometer para generar una obligación y dar lugar a una demanda²¹.

20. SEARLE, *op. cit.*, p. 38.

21. Supondría exceder el propósito de este ensayo mostrar lo que se sigue para la filosofía de la ley positiva de nuestro modo de entender el prometer. Permítasenos sólo mencionar lo que se sigue para la filosofía de Hart de la ley positiva internacional (*Con-*

4. Derrocamiento del dogma del dualismo absoluto entre *es* y *debe*

Resta sólo extraer la conclusión: cuando vemos que el acto de prometer genera una obligación, estamos viendo un ser dado que, en virtud de su naturaleza, da lugar, de un modo inteligible, a una obligación; estamos viendo aquello que proporciona un fundamento para lo que debe ser. No tenemos necesidad de recurrir a las reglas de Searle para entender cómo esta obligación sea posible; ni tenemos que seguir a Kelsen en postular arbitrariamente que las promesas deben cumplirse, o en derivar este deber de otro deber que, en último término, se apoya en un postulado arbitrario. El acto de prometer tiene el poder de obligar «desde sí mismo» y con prioridad a todas las ficciones y postulados de nuestro «pensamiento jurídico». De este modo, nuestro análisis del prometer derroca el dogma de la moderna filosofía según el cual hay una separación absoluta entre *es* y *debe*.

No negamos que a menudo sucede que uno trate de derivar un deber de hechos que no lo fundamentan, y que es mérito de Kelsen y de muchos otros prevenir contra estas desviaciones. Parece que los hechos empíricos neutrales no pueden nunca fundamentar un deber. Si, por ejemplo, un hombre tuviera la tendencia natural a hacer lo que ha prometido y una tendencia natural a demandar lo que le ha sido prometido, estos hechos no fundamentarían, como insiste correctamente Kelsen, obligación alguna en el que promete ni demanda alguna en el que recibe la promesa. Incluso si alguien consideró alguna vez el acto mismo de prometer de un modo tan elaborado, pero sólo como objeto de la psicología empírica, nunca encontraría fundamento alguno para un deber. Esta es la razón por la que Kelsen apoya su dualismo entre *es* y *debe* en una teoría empírica de la realidad y del conocimiento. Pero si la filosofía encuentra que hay más realidad que la que se manifiesta a los métodos puramente empíricos de investigación, si la filosofía es capaz, con su método característico de visión intelectual, de captar las esencias de las cosas, incluso aunque tales esencias escapen a los métodos puramente empíricos, entonces surge la pregunta de si aquí, en este nivel más profundo de ser, puede hallarse el fundamento de un deber. Por supuesto incluso en el nivel de la esencia de un

cept of Law, cap. X). Su demanda de que existe algo como la ley internacional *positiva* depende en parte de la teoría convencionalista del prometer. Él piensa que los tratados entre los Estados son posibles solamente porque se han establecido internacionalmente ciertas reglas que lo permiten y que estas leyes constituyen la ley positiva internacional (cfr. especialmente pp. 219-220). Pero si nuestro análisis de los actos sociales está bien fundado, y si un Estado puede realizar el acto social de obligarse a sí mismo respecto a otro Estado del mismo modo como un individuo puede obligarse a sí mismo respecto a otro individuo, entonces la posibilidad de tratados entre Estados constituye una evidencia no menor de la existencia de ley positiva internacional y toda la teoría de Hart de la ley internacional tiene que ser revisada.

ser es posible tratar de fundamentar normas sobre una base insuficiente. Si, por ejemplo, alguien sostuviera que el hombre tiene una tendencia a realizar lo que promete y que esta tendencia se fundamenta en la naturaleza humana, pasaría ciertamente de una demanda meramente factual a una metafísica, pero todavía no fundamentaría la norma que prescribe el cumplimiento de las promesas. Pero si uno penetra en la esencia o idea del prometer, como hemos hecho en este ensayo, encuentra en el carácter del acto mismo el fundamento inteligible de una obligación en aquél que realiza la promesa; no se necesita establecer postulados ningunos de los que derivar este deber.

Si miramos más detenidamente encontramos que hay dos deberes diferentes fundamentados en el acto de prometer. La obligación que se genera directamente por el acto de prometer (Reinach habla de *rechtlliche Verbindlichkeit*) no es en sí misma una obligación moral (*sittliche Verpflichtung*). Pues sólo la primera obligación (la *rechtlliche Verbindlichkeit*) se establece directamente por un acto de la persona, y sólo puede ser abolida directamente por un acto de la persona (como cuando el que recibe la promesa renuncia a ella), pudiendo asimismo ser transferida a otro. La obligación moral no está sujeta de ese mismo modo directo a la arbitrariedad de la persona. Depende de algún *state of affairs* moralmente relevante y nunca se establece directamente. Incluso si la persona produce el *state of affairs* moralmente relevante, él sólo indirectamente produce la obligación moral²².

Pero, por supuesto, existe también la obligación específicamente moral de cumplir las promesas; de hecho se erige sobre la obligación generada por el acto de prometer. Esta obligación que creamos directamente es siempre moralmente relevante; su cumplimiento es, en la mayoría de los casos, moralmente obligatoria, siempre que no sobrevenga ninguna demanda moral contraria de mayor peso. Alguien puede discutir si las promesas de contenido muy trivial son moralmente obligatorias; pero todas las demás promesas me parecen claramente fundamentar una obligación moral *prima facie*. Todo el mundo reconoce que es moralmente incorrecto «faltar a la palabra dada», y no sólo porque a menudo es perjudicial para alguien, sino porque es faltar a la palabra dada. Del mismo modo el acto de prometer fundamenta inteligiblemente no sólo el deber directamente establecido por la promesa, sino también, y sobre la base de este primer deber, un deber moral. Sin embargo, no es necesario insistir sobre este punto ni argumentar en su favor, porque autores como Kelsen y Searle no niegan exactamente la existencia de una obligación moral de cumplir las promesas propias. El punto de conflicto entre ellos y yo gira en torno a la cuestión del fundamento de la obligación moral.

22. REINACH, pp. 29-31; 78-83.

Tenemos que ver, sin embargo, que puesto que ellos no encuentran el fundamento de esta obligación moral en el ser, tienden a comprometer la realidad misma de la obligación. Esta obligación es para Searle tanto un hecho institucional como lo es el acto de prometer. Y depende, para Kelsen, de un postulado arbitrario tanto como lo hace el acto de prometer. Dirijámonos en primer lugar a Kelsen. La obligación de realizar lo que prometemos, puesto que se fundamenta en el ser del acto de prometer, es completamente real. La obligación de la promesa no es sólo un cierto modo de interpretar ciertos actos de querer, como sostiene Kelsen; si negamos que el que promete está bajo una obligación (incluyendo una obligación moral) de cumplir sus promesas, no estamos simplemente rehuendo hacer una asunción arbitraria; más bien nos equivocamos. La obligación (incluyendo la obligación moral) de una promesa no sólo existe para aquellos que se deciden a establecer ciertos postulados y sólo en su pensamiento jurídico; existe *simpliciter*, en sí misma, de modo que quien juzga correctamente acerca de una obligación dada tiene que reconocer su existencia. Y otro tanto para Searle: la obligación de prometer procede de un acto natural de la mente, y no es más hecho institucional de lo que lo es el acto mismo de prometer: en consecuencia, la obligación existe en sí misma y no «fuera de sí misma» a la manera de un hecho institucional, y se sitúa en el único mundo real y no simplemente en algún mundo artificial particular establecido mediante reglas constitutivas por la invención humana. Así, como resultado de fundamentar la obligación en el ser, ésta llega a ser algo completamente real y objetivo, y estamos en disposición de hacer lo que la teoría del juego de la obligación moral jamás puede hacer, a saber, dar sentido a la seriedad única de la obligación, especialmente de la obligación moral.

Nuestro argumento no consiste sólo en que la *obligación* está inteligiblemente fundamentada en un cierto acto de la persona, lo cual desafía al dogma moderno del dualismo absoluto entre es y debe. El hecho de que hayamos explicado también cómo este acto da lugar a *demandas y derechos* justificados en el que recibe la promesa, desafía igualmente a este dogma. Pues el dogma sostiene que toda la esfera axiológica, y no sólo las obligaciones, está, en último término, infundamentada. En otro respecto también el alcance de nuestro análisis es más amplio que la letra del mismo. Si nuestro tratamiento del prometer está realmente bien fundado, entonces es claro que hay muchos otros actos sociales que pueden generar desde sí mismos obligaciones y demandas. Sería verdaderamente sorprendente que el prometer fuera el único acto de esa índole. Al decir a otro algo como «toma, es tuyo», o «me gustaría regalarte esto», realizo un acto social de dar algo a otro, un acto social que produce desde sí mismo la transferencia de propiedad, y que no presupone más convenciones y reglas que lo hagan posible que las que presupone el acto de prometer. Existe también un acto social de prestar; seguramente también de transferir una demanda o una obligación a alguien más. Aquí sólo podemos referirnos al magistral trata-

miento que hace Reinach de estos y otros actos sociales²³. Por supuesto, no todo lo que realiza la persona y necesita ser oído es un acto social que explica desde sí mismo sus efectos. Seguramente no hay un acto social de bautizar, o al menos no lo hay cuando el bautismo es entendido como algo más que el mero conferir un nombre, como poseyendo los efectos sobrenaturales en el alma de la persona bautizada que la Cristiandad ortodoxa adscribe al bautismo; ningún acto de la persona humana podría dar lugar por sí mismo a estos efectos²⁴.

Pero, incluso si consideráramos todos los actos sociales que generan demandas y obligaciones, no agotaríamos todos los «seres» que proporcionan un fundamento racional a los deberes; realmente no habríamos tocado el más importante de tales «seres». Como he intentado demostrar en otra parte²⁵, el valor objetivo de algo, su *excelencia, valor o nobleza* internas, puede fundamentar un deber y especialmente un deber moral. En este ensayo no hemos hecho más que traer a la luz únicamente un modo particularmente obvio en el cual se proporciona una base completamente racional para lo que debe ser.

(Traducción de Araceli Herrera)

23. Ver el segundo de los tres capítulos del trabajo de Reinach: «Grundlinien der apriorischen Rechtslehre», en el cual entre otras cosas trata de la esencia de la propiedad y de los actos sociales relacionados con la propiedad, tales como el préstamo.

24. Nos apresuramos a añadir para el creyente cristiano que el bautismo no es en modo alguno inmanente a una institución en el sentido en el que dar jaque mate al oponente es inmanente al ajedrez. El creyente sostiene que, con ocasión del bautismo, Dios interviene y realiza ciertos cambios radicales en el alma de la persona bautizada, y que estos cambios no existen solamente como hechos institucionales, ni siquiera si la institución es de origen divino. Estos cambios podrían, en principio, ser realizados por Dios fuera del bautismo. Por eso nosotros concedemos solamente que hay un acto no natural de la mente llamado bautizar, pero negamos que los efectos del bautismo cristiano existan solamente como hechos institucionales.

25. En mi trabajo «¿Son Ser y Bien realmente convertibles? Una Investigación Fenomenológica», in: *Diálogo Filosófico* 17 (Mayo-Agosto 1990), pp. 170-194.