

Manuel Triana Ortiz

## La promesa como tema ético

### Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur

---

**Summary:** *This paper presents a study about "promise" in Paul Ricoeur's work and thinking. It begins with a brief explanation about keeping promises under Aristotelian and Kantian perspectives. Next, it refers to the "ethics of the effort to be" as basic for the understanding of the topic. After that, it discerns between promise as philosophy of language's subject and ethical subject. At the end, it gives an answer to the question: Why should I keep my promises?*

**Resumen:** *Este artículo recoge un estudio sobre el tema de la promesa en el pensamiento y la obra de Paul Ricoeur. Se parte de una breve exposición sobre la obligación de cumplir promesas bajo las perspectivas aristotélica y kantiana. Se presenta luego una referencia a la ética del esfuerzo de ser, por constituir ésta el marco en el que se hace comprensible el tema en estudio. Se distingue a continuación entre la promesa como tema de estudio del lenguaje y como tema ético, para culminar con la respuesta a la pregunta ¿por qué debo cumplir las promesas?*

Las campañas políticas nacionales de cualquier país, suelen ser momentos en que se desvirtúa la sentencia nietzscheana según la cual el ser humano es el animal que hace promesas. Si bien son momentos privilegiados en el que se hace pública y notoria esta capacidad humana de poder prometer, se sabe que allí la palabra misma "promesa" tiene otro sentido al de la sentencia. En efecto prometer para el pensador es tratar una

porción del devenir como algo que depende del promitente. Y sabemos que ni el cumplimiento, ni lo prometido dependen de los políticos.<sup>1</sup>

Pero aparte de esta oportunidad, la promesa, en cuanto algo característico de los seres humanos, pasa un tanto desapercibida la mayor parte del tiempo. ¿Será que las condiciones culturales están haciendo ceder la importancia del futuro frente al presente, o por lo menos a un porvenir muy inmediato? De ser así la promesa va quedándose sin su suelo nutricional, cual es —podría pensarse en primera instancia— precisamente el futuro.

Sin embargo, la promesa sigue teniendo un lugar importante en la vida personal y social. La palabra misma está ahí, y trae consigo significados, y estos se pueden interpretar en su conjunto como que, semejante palabra, nos habla de algo humano fundamental. Pero más importante es que todavía se hacen promesas. Ellas marcan generaciones y personas, para algunas de las cuales su cumplimiento es una cuestión de pundonor. Por otra parte también se dejan de hacer, y tal vez son más las que haciéndose son incumplidas. Ciertamente que la promesa misma implica la posibilidad de ser quebrantada. De esta manera, guardarla genera una expectativa, tanto para sí (cuando es sincera) como para aquel a quien se hace. Pero si nos atenemos a la forma como se entiende en nuestros días, se puede pensar en las promesas como meras "buenas intenciones" o manifestaciones de buena voluntad del promitente, de "querer" realizar lo prometido, sin que al hacerlas se obligue a cumplirlas.

Ante semejante situación surge el cuestionamiento filosófico de si el cumplimiento de lo prometido es una exigencia ética. En un primer momento la respuesta a esta inquietud pareciera fácil. Responder, por ejemplo, que la razón de este deber radica en que no querríamos que otro nos incumpliera algo prometido por él, para muchas personas es suficiente en orden a dirimir el asunto.

Ahora bien, esta forma de respuesta no hace del problema un asunto baladí. El impacto que tiene en aspectos básicos humanos y sociales, obliga a argumentar con razonamientos que estén más allá del gusto o del querer. Piénsese solamente en un factor prácticamente estructural de las democracias modernas: los contratos. Ello, si partimos del supuesto de que la promesa es uno de los fundamentos de los contratos, y a su vez, que en las democracias éstos serían uno de sus pilares más importantes. Abandonar entonces un asunto como este sería dejar a su suerte la pérdida de significado de una categoría vital para la sociedad por referirse a factores que le son constitutivos.

En la necesaria meditación sobre el tema de la promesa este escrito presenta un estudio sobre él en la obra del filósofo contemporáneo Paul Ricoeur. Partiremos de una breve exposición sobre la obligación de hacer promesas en las visiones aristotélica y kantiana, por ser ellas fuentes importantes para el pensador francés. Nuestro propósito es contribuir a la reflexión ética sobre el tema, difundiendo ideas de un filósofo cuya importancia en este campo comienza a ser reconocida en los países de habla hispana.

### **¿Cumplir promesas para ser felices o por mor del deber?**

Difícilmente se pueden encontrar en los escritos éticos de Aristóteles aportes directos sobre el cumplimiento de la promesa. Como bien es sabido, estos escritos no pretenden dar normas sobre asunto particular alguno. Cuando más, procuran una aclaración del lenguaje que tiene que ver con el comportamiento humano y, en su conjunto, son más bien una presentación de un ideal de vida personal con implicaciones sociales en aras

de la felicidad. Sin embargo, dada la gran variedad de aspectos en que propone semejante ideal, las consecuencias de sus planteamientos sobre el tema de la obligación de cumplir las promesas podría llevarnos a un pequeño tratado, lo cual excede en mucho el propósito de este escrito. Piénsese, por ejemplo, que, casi desde todas y cada una de las virtudes y vicios morales e intelectuales analizados por Aristóteles, se podría proyectar algo al respecto. Habría, entre los subtemas tratados por el Estagirita algunos que tienen vínculo con el cumplimiento de la promesa. Entre ellos estarían, por ejemplo, el estudio sobre lo voluntario y lo involuntario y el que se refiere a la virtud de la justicia.

Del tema de lo voluntario y lo involuntario<sup>2</sup> podríamos aplicar lo que corresponde a las condiciones que determinan que el acto de prometer sea o no voluntario. En efecto, si la promesa fuera hecha en condiciones en que el sujeto esté sometido a una fuerza ajena, o también en estado de ignorancia, su validez podría verse cuestionada, y, de allí podría desprenderse la inquietud sobre hasta dónde estaría obligado el promitente a cumplir lo prometido o no. Sin embargo, lo que si no podríamos extraer de semejante estudio es qué obliga propiamente al cumplimiento de la promesa, aún en el entendido de que la promesa misma sea hecha, previas deliberación y decisión, en las condiciones propias de los actos voluntarios.

Podría pensarse que la cuestión que nos ocupa se acerque más a la virtud de la sinceridad estudiada brevemente por Aristóteles. Decimos en el hablar común que alguien es sincero, si al hacer las promesas tiene la intención de cumplirlas, y no las hace para lograr efectos ajenos a ellas. Pero la sinceridad de la que nos habla Aristóteles es una virtud que tiene que ver más bien con lo que se dice de sí mismo a los otros.<sup>3</sup> Precisamente los vicios entre los cuales la sinceridad es justo medio son la jactancia y la ironía (sic). La primera se refiere a atribuirse más de lo merecido, mientras que la segunda busca ser una minimización de los méritos que le corresponden realmente. Ahora bien, aún alejándonos del significado aristotélico de la sinceridad, y aplicándolo a la

promesa como lo señalamos, podemos preguntarnos si ella, ya no virtud sino cualidad, podría justificar la obligación del cumplimiento de las promesas, por lo menos a un cierto nivel. Lo más que podríamos ver es la proporción entre las posibilidades del promitente con el contenido de la promesa. En ese mismo sentido se podría pensar que sería jactancioso quien hiciera promesas sobre actos que excedan sus propias posibilidades, y más bien pretenden méritos que no le corresponden. Pero de esto no se puede desprender una justificación a la obligatoriedad del cumplimiento de lo prometido.

En la obra kantiana relativa a la moral sí se aborda el tema de la promesa. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>4</sup> Kant ilustra la necesidad de un fundamento moral último con la prohibición de hacer falsas promesas. La pregunta en que se sintetiza el problema puede ser la siguiente: ¿Cuál puede ser la base moral en que se basa esta prohibición?

Un primer intento de respuesta a esta pregunta, se refiere a las consecuencias funestas que puede traer hacer falsas promesas para la credibilidad ante los otros. Sin embargo, una máxima basada en las posibles consecuencias no riñe necesariamente con otra máxima, según la cual con suficiente astucia se pueden hacer promesas falsas, cuando se prevee que la credibilidad no se afecte necesariamente, o cuando la credibilidad pueda estar supeditada a otro bien mayor. Ante esta posibilidad, la inquietud kantiana es si esta máxima de la astucia que se añade a aquella de la prohibición de hacer promesas falsas, puede ser ley. A ello responde que al aceptar tal máxima, necesariamente quedaría justificada simultáneamente la mentira. Pero ésta, a su vez, no podría ser fundada bajo el principio metódico de la búsqueda de universalidad. No cabría entonces la posibilidad de admitir como moral una formulación relativa al tipo: "no debes prometer falsamente, si no quieres perder la credibilidad ante los otros". Esta máxima abriría las puertas para convertir en absurdas a las promesas mismas, pues dejarían abierto el espacio para que, si se antepusieran otros criterios al de la credibilidad, la promesa perdiera así su significado.

Sin embargo, no es el sinsentido de una regla que hace absurda a la promesa, en donde se pue-

de fundar la prohibición de hacer promesas falsas. El pensador busca la razón de la convicción de que la acción prohibida es mala. La mayor radicalidad moral posible para condenar este acto, en el marco del pensamiento kantiano, lo da la ley moral, en el sentido que con ella se puede juzgar cualquier acción posible o evaluar un acto realizado. Esta ley moral universal se expresa kantianamente como se sabe, en el Imperativo Categórico. Desde esta perspectiva se podría juzgar como moralmente perversa la intención de hacer una promesa falsa, al no ser la promesa solamente un enunciado. Además de la intención que la hace falsa o no, implica también a las personas. Se promete sobre sí mismo, sobre sus actos futuros, y es promesa que se hace a otro. Entonces al hacer promesas falsas se estaría utilizando a las personas (al otro y a sí mismo) como medios, y se les estaría quitando su carácter de fin que les es propio, según el Imperativo Categórico.

¿Podría decirse que en la propuesta kantiana de un fundamento a la prohibición de hacer promesas falsas está implícita la exigencia de cumplir las promesas hechas? En otras palabras... ¿se puede pensar que se deben cumplir las promesas hechas en función de la ley moral? La respuesta que podríamos dar a estas interrogantes es afirmativa. Convertir en mentira una promesa por la falta de cumplimiento, hace *retroactivo* al pasado el tratamiento de las personas (del otro y del yo) como medios y no como fines. Pero este planteamiento no lo escribe directamente Kant. Él se refiere solamente a la cuestión de las promesas falsas.

### Cosmología vs. ontología del esfuerzo de ser en Paul Ricoeur

Al abordar temas éticos en el marco del pensamiento de Paul Ricoeur, como el de la promesa, es necesario tener presente su oposición a lo que él mismo llama —siguiendo de cierta manera a Hegel en su crítica a Kant— la "visión ética del mundo". En ésta visión hay una forma de entenderse del sujeto humano, muy arraigada en la cultura occidental, en la que se ve a sí mismo ubicado en un mundo previamente dividido entre el bien y el mal. Bajo esta perspectiva la ética se ha reducido a

mostrar el límite de esta división, de tal manera que pueda señalarse hasta dónde llevan las acciones, si más acá o más allá de la frontera entre bien y mal, o de donde "se debe" o no. La división entre bien y mal llega a alcanzar, además, un carácter cósmico. Por eso la obligación a la que se ve sometido cada ser humano, buscaría, más que preservar ese orden, mantenerse en él.

A la visión ética del mundo se opone en el mismo marco cosmológico, lo que el autor llama "la visión trágica del mundo". En ésta última, el ser humano ya no es visto como un ser individual, completamente responsable de sus actos y del orden del cosmos. Está más bien expuesto a fuerzas ajenas a él que tienen un carácter supraindividual, e incluso cósmico. Se puede pensar en el destino, tal como lo señalaron los griegos, o determinaciones biológicas o sociales, o realidades escondidas que, como el inconsciente, dirijan u orienten su comportamiento, sin dejar un resquicio al sujeto para hacerse dueño de sí.

En el marco de un orden cósmico, que define también la frontera ética entre el bien y el mal, es difícil explicar la posibilidad humana de hacer promesas, entendiendo por ellas la opción de tratar una porción del devenir como algo que depende del promitente. ¿De qué manera entender que haya algo que puede ser iniciado por el sujeto, como lo implicado en el acto de prometer? ¿De qué forma encaja esto en un orden estructurado en el que se ve comprendido el sujeto? Del lado de "la visión ética", la obligación de cumplir promesas se hace inexplicable. Del lado de la "visión trágica" las promesas que haga un individuo se harían comprensibles por las fuerzas superiores a él que explican su comportamiento, e igual se daría con el cumplimiento de tales promesas.

Al marco cosmológico en que se explican las dos formas extremas anteriores, ha procurado responder nuestro autor con lo que se puede llamar en primera instancia "la ética del esfuerzo de ser". Esta ética debe estar vinculada con una ontología que procure constituirse en un marco de referencia para lograr un grado mayor de comprensión del ser humano, a diferencia de la ética de la obligación invocada por la cosmología, y el determinismo de la visión trágica del mundo. Estas dos visiones han exigido enfocar al ser huma-

no bajo una dimensión de exterioridad a su subjetividad, que no permite profundizar en su dimensión interior, la que lo constituye precisamente en cuanto sujeto. La ontología a la que apela Ricoeur presenta a la esperanza como uno de los aspectos importantes para la ética, debido a que aquella se constituye en un acicate del esfuerzo de ser. Sin alejarse del marco de esta ontología, y más bien enriqueciéndola, aborda luego los temas éticos teniendo en cuenta estudios del lenguaje. Ello le ha permitido mostrar de una manera más definida sus orientaciones para comprender semejante ontología. Esto, por cuanto la ética, como los demás aspectos abordados por este autor, como los símbolos, las narraciones, la metáfora, etc., forman parte de aquellos cuyo estudio permite un "rodeo" en el conocimiento de sí del sujeto. Este conocimiento no puede ser directo sino que ha de estar mediatizado por la reflexión sobre los aspectos en los cuales se manifiesta la subjetividad, que son también aquellos comprendidos en el mundo cultural.

Presentamos a continuación reflexiones sobre la promesa, buscando respuesta al interrogante que está en la base de este escrito, pero además como un concepto en el cual se sintetiza, no sólo —como el autor señala— planteamientos sobre el lenguaje y sobre la ética, sino incluso sobre la ontología.

### Promesa y lenguaje

Entre las variadas razones que llevan a Ricoeur a tener presente en diferentes partes de su obra el tema de la promesa, no cabe duda de que puede haber motivos ligados a la cercanía a autores como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, para quienes la promesa ocupa un lugar importante, y el mismo Ricoeur lo señala (cfr. 1988b; 1983b). También puede pensarse en la diferencia con escritos cuyo punto de vista sobre la promesa, o temas aledaños a ella, nuestro autor adversa. Tal es el caso del tema del contrato social fundacional de una sociedad tenido en cuenta por Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

En ésta influencia se puede pensar además en la impronta que marcan los estudios bíblicos,

un área de reflexión privilegiada en la vida intelectual de Ricoeur. Debemos recordar a este respecto la importancia que tiene la promesa, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y además el papel configurador que juega ella, tanto en la historia judía como en el cristianismo. Pero además de estas razones, que sin duda pudieron haber influido, hay que tener en cuenta el hecho de que este tema es recurrente en los estudios del lenguaje.

Precisamente en los escritos en que Ricoeur va precisando estudios sobre temas y autores relacionados con el lenguaje, señala simultáneamente aspectos vinculados a la promesa y hace sus propios aportes. Exponemos a continuación en una apretada síntesis, semejantes aspectos y los aportes ricoeurianos.

El tipo de proposiciones en que se formula la promesa es uno de los ejemplos de actos performativos (es decir, aquellos actos de habla en los que se inicia algo) estudiados por Searle (1969) y privilegiados por Ricoeur (cfr. 1977, 85-91). Este ejemplo tiene propiedades tan marcadas que lo constituyen en el paradigma de una clase de actos de lenguaje llamados los *comisivos* (entre los cuales además están las órdenes y las decisiones expresas) (cfr. 1986, 271). Sin embargo, estas propiedades no implican —como podría pensarse— que el vínculo entre ética y lenguaje sea transparente. Igual que las demás proposiciones performativas la promesa tiene su condición esencial y sus reglas. La condición esencial consiste en que por ella el locutor contrae la obligación de ejecutar la acción anunciada; esto significa que el sujeto no sólo dice palabras, sino que tiene la posibilidad de hacer algo mediante ellas. En este caso se trata de hacer que lo dicho, le sea vinculante.<sup>5</sup>

En cuanto a las reglas se pueden señalar las siguientes:<sup>6</sup>

a) la fuerza ilocucional de la promesa (es decir, aquella que acompaña la enunciación de la proposición) exige en la estructura proposicional que el contenido sea una acción futura del mismo locutor, con lo cual se excluye que se llame promesa aquello que no se refiera a acciones, o hacer promesas sobre actos del pasado, o que lo dicho sea formulado para que alguien diferente al locutor se vea obligado;

b) aunque no forma parte del enunciado, y corresponde a una condición mental del locutor, éste debe contar con que el acto tenga algún tipo de impacto en otra persona;

c) otra condición de tipo psicológico, es la sinceridad, la cual consiste en que hay la intención de hacer lo prometido;

d) por la promesa se procura producir en el otro el reconocimiento de que lo prometido en efecto obliga a hacer lo que el locutor dice; esta regla es clave para entender el aspecto perlocucionario del discurso (es decir en los efectos que se quieren conseguir al enunciar la proposición), por cuanto se puede decir una promesa buscando solamente el reconocimiento del otro, sin la intención de realizar lo prometido (la promesa falsa del ejemplo de Kant); (aunque esta regla también forma parte de las condiciones psicológicas y está relacionada con la b), se menciona aparte por su importancia desde la perspectiva inter-subjetiva).

## Promesa y ética

Tanto la condición esencial de la promesa como el conjunto de las reglas que atienden aspectos psicológicos —entre las que están la sinceridad y el reconocimiento del otro— llevan a pensar que la promesa tiene por sí misma implicaciones morales. En efecto, por el hecho de que al contraer una obligación se configure la condición esencial de la promesa, se genera la idea de un nexo entre la teoría del lenguaje y la teoría moral. No obstante, hay una distinción importante que tener en cuenta: hacer (decir) promesas —estén correcta o incorrectamente formuladas— es diferente de que éstas deban ser cumplidas. En otras palabras, aunque las promesas que se dicen estén bien construidas, no se puede deducir de ello que lo prometido se deba cumplir. Teniendo en cuenta esto se puede decir entonces que la promesa estudiada por la filosofía del lenguaje no es más que un caso particular entre muchos de las clasificaciones de los actos del lenguaje. Si se deben sostener las promesas es un problema moral, sobre el cual en los estudios del lenguaje no hay respuesta (Searle, 1969). Ahora bien, ¿en dónde radica entonces la obligatoriedad de cumplir las

promesas? ¿cómo pasar de la obligación constitutiva de la promesa que se hace a la obligación según la cual es necesario sostener sus promesas? (1986c, 96).

Las posibilidades de respuesta a esta pregunta se dan en dos direcciones. Una afirma que la promesa engendra ella misma la "ética de la promesa"; la otra señala que hay un principio externo a la promesa sobre el cual descansa la obligación de sostener las promesas y cumplirlas.

La primera orientación se apoya en el principio de la autonomía kantiana,<sup>7</sup> según el cual la persona puede darse leyes. Al decir una promesa, que es la forma expresa, cuya forma implícita es la intención (1977a, 83), se supone que la persona acepta el contenido de lo prometido, de manera que por el sólo hecho de decirlo, la persona se da el mandato de cumplirla. De esta manera la autonomía moral deja de ser un principio abstracto y pasa a ser una forma de ser de los seres humanos en cuanto agentes de sus actos (1986c, 104).

La otra dirección que siguen las respuestas al problema, señala que la fuente de la obligación de las promesas hechas es un principio extrínseco a las promesas mismas. Estos principios son tan variados como los principios invocados por distintas corrientes éticas: la comprensión intuitiva del término deber según Moore, o la maximización del interés medio del utilitarismo, o un contrato social fundacional de la corriente que va de Locke y llega a Rawls en nuestros días.

Ricoeur no opta en un primer momento por ninguna de las anteriores direcciones. Sin embargo, encuentra que cada una de ellas revela aspectos que merecen ser tenidos en cuenta. La promesa como los demás actos de lenguaje (por ejemplo la orden o la decisión firme) revelan por su fuerza ilocucionaria "la mediación por la que los principios morales son encaminados de la esfera pública a la esfera privada". El lenguaje contiene entonces ya expresiones, o "instituciones lingüísticas" preparadas que "permiten a cada uno subsumir sus intenciones voluntarias bajo los principios morales que rigen el esquema de cooperación de nuestra vida en sociedad" (1986c, 103). En otras palabras, el aspecto performativo del lenguaje (aquel en el que se muestra que el hablante hace algo por lo que dice) designa el lugar de intersección de los principios

morales y las intenciones individuales. El lugar eminente que tiene la promesa en este sentido se debe a que su condición esencial, contiene la obligación de hacer. A partir de esto se puede ver que los principios morales son efectivamente guías de la acción. "Ellos no plantean la acción, sino que la justifican. Pero haciendo esto, tales principios alimentan las razones de actuar que son a la vez, motivos que ponen y premisas que fundan, en el orden del razonamiento práctico" (1986c, 104).

Además de que nuestro autor procura encontrar en las posiciones anteriores aspectos reveladores de la relación entre los actos del lenguaje y moral, también busca señalar la raíz de su insuficiencia. El problema de las posiciones que se inscriben en las dos direcciones señaladas, radica en que sólo toman en cuenta un actor, el locutor, al referirse al problema planteado por la promesa, es decir se quedan a un nivel monológico.<sup>8</sup> La promesa como los demás actos ilocucionales son ya actos intersubjetivos, lo cual debe decir también algo en función de responder la pregunta sobre cómo pasar de hacer promesas a tener que sostenerlas y cumplirlas. Como veíamos, entre las reglas que se deben tener en cuenta como condiciones de satisfacción y éxito, desde la perspectiva del lenguaje, la b) y la d) hacen referencia a la alteridad. La b) señala que el locutor debe "contar con que el acto tenga algún tipo de impacto en la otra persona"; y la d) pide que se produzca en la otra persona el reconocimiento de que lo prometido en efecto obliga a hacer lo que el locutor dice. Veamos ahora a nivel moral esta exigencia de alteridad de la promesa.

Ricoeur da el nombre de "principio de fidelidad" a aquel en virtud del cual se encierra la obligación de cumplir las promesas (cfr. 1990b, 307-312). En este principio subyace una estructura dialógica, en la que están comprendidas una estructura diádica —propia de la intersubjetividad— y una estructura plural que incluye además de la segunda a una tercera persona, el testigo, e incluso la misma institución del lenguaje, la cual, a su vez, se salvaguarda al cumplir promesas hechas. También está implicado un pacto social tácito, que puede ser fuente de confianza mutua entre los miembros de una sociedad: ser fiel a la palabra dada.

Teniendo en cuenta todo lo anterior podemos pensar que en la promesa están encerradas exigencias éticas referentes a la relación de la persona consigo misma, con el otro y con las instituciones. En la promesa se pueden ver claramente los factores de la tríada que Ricoeur concibe como un criterio fundamental de la ética, en los que asume las perspectivas éticas de Aristóteles y Kant presentadas antes: el deseo de una vida realizada (asociado a la estima de sí), con y para los otros (que se anuncia en la solicitud por los demás), en el marco de instituciones justas. En la revalorización del deseo de una vida realizada, Ricoeur asume la concepción ética aristotélica fundamental de que un motivo central en la vida los seres humanos, es la búsqueda de la felicidad. En la referencia a los otros está el núcleo de la ética kantiana que da valor a la ley moral, sin poner el acento, como el alemán, en la exigencia u obligación. En la apelación a las instituciones justas como marco para la aspiración a la vida realizada y a la interacción intersubjetiva, Ricoeur hace honor a la idea aristotélica del vínculo necesario entre hombres virtuosos y comunidad, así como a la aspiración kantiana al reino de los fines.

Bajo la perspectiva de la tríada ética de Ricoeur, sostener la promesa 1) "es mantenerse a sí mismo en la identidad de aquel que lo ha dicho y que lo hará mañana", mantenimiento de sí que revela la estima de sí; 2) es también tener en cuenta al otro que cuenta conmigo, que espera de mí, con quien me siento vinculado; y 3) "es preservar la institución del lenguaje, en la medida en que ésta, por su estructura fiduciaria, descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro" (1990a, 213). Como se puede ver el cumplimiento de lo prometido no es visto bajo la idea de una exigencia de conservar un orden cósmico, sino que está en la línea del esfuerzo que debe hacer el sujeto por la realización de su propia vida, esfuerzo que tiene que ver con los demás y con las instituciones. Por lo anterior se pueden entender que quien no cumple sus promesas no es solamente alguien que falta a una norma, o que sobrepasa una frontera previamente delimitada entre el bien y el mal, sino que es alguien que "traiciona la espera del otro y traiciona la institución que mediatiza la confianza mutua de los sujetos hablantes" (1990b, 312).

## El compromiso

La importancia de la promesa tiene en el compromiso su mayor expresión, según el pensamiento ricoeuriano, pues en él alcanza una dimensión óptica. En efecto para Ricoeur el compromiso constituye un "criterio" propio del sujeto como "persona". Veamos a continuación el significado de este planteamiento.

En el pensamiento filosófico de nuestro autor difícilmente se puede pensar en la posibilidad de un principio objetivo-cósmico que le dé fundamento a la persona. Precisamente, en los planteamientos éticos de Ricoeur —como se planteó anteriormente— se puede ver una reacción a una "visión ética" del mundo. Al mismo tiempo tales planteamientos deben apreciarse en el marco de una filosofía que busca dar cuenta de la subjetividad sin objetivarla, o mejor aún cosificarla. En ese sentido, el criterio ético fundamental de Ricoeur recogido en la tríada ética, *deseo de una vida realizada —con y para los otros— en instituciones justas*, se presenta como una intención del sí de la persona con la cual dar contenido a la categoría de un sujeto responsable. Sin embargo, esta intención no le presenta una jerarquía de valores completamente definida a qué atenerse en todas las situaciones que se le presentan para tomar en todas ellas decisiones correctas, es decir adecuadas a esa jerarquía. En este contexto la expresión "criterio de la persona", con que nuestro autor se refiere al compromiso, quiere señalar el hecho de que la persona puede discernir un orden de valores exigente de por sí, gracias a su identificación con una causa que considera está por encima de sí. Esta identificación tiene el nombre de *convicción*. Al asumir una causa la persona cobra la perspectiva de uno o unos valores desde el cual ve el mundo y que lo ubica en él. Con ello surge ante ella lo intolerable que la convierte, "de espectador desinteresado, en hombre o mujer de convicción que descubre creando y crea descubriendo" (1983, 200), puesto que semejante convicción no sólo le permite discernir, sino también actuar en procura de aquel valor o valores que la constituyen.

En virtud del compromiso como criterio de la persona, se puede ver una forma de asumir el tiempo, ya no como mera sucesión de instantes,

sino como duración. El hilo de esta duración, de esta continuidad, lo da la fidelidad a la convicción. También la interioridad cobra un sentido en esta continuidad "en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican y me confieren, como por añadidura, una identidad" (1983, 201). Esta identidad de la que dan testimonio la promesa y el compromiso corresponde a la ipseidad, es decir al aspecto de la persona que lo hace singular, o lo que es lo mismo, que lo identifica como un ser único e irrepetible, y no solamente lo individualiza. De manera que sostener y cumplir las promesas, a pesar de las viscosidades por las que puede atravesar una persona, conforma el paradigma de un esfuerzo por mantenerse, en una dimensión más profunda, incluso, que la que dan aspectos de su individualidad como el carácter (1993, 468). Esta dimensión no sólo es moral, sino que también es ontológica: mantener el compromiso es mantenerse a sí mismo. Por esta vía, es además ética pues esto conlleva a ser dueño de sí (1993, 476).

Por otra parte, a la identidad dada por la duración corresponde dialécticamente la diferencia, que está en la base de la alteridad. Esto significa que el sujeto pueda reconocer a quienes piensan diferente, porque tienen convicciones diferentes, lo cual exige el reconocimiento real del otro. Esto le permite enfrentar los conflictos, pues al reconocer su fuente se abre la posibilidad de instaurar medios de negociación.

Finalmente el compromiso, y con él la identidad y la diferencia, demandan lo que nuestro autor llama una "visión histórica global". No se trata tanto de una especie de síntesis entre mismidad y alteridad, sino más bien un orden de valores que depende de una tarea común para todos los hombres, en la cual converjan "lo mejor de todas las diferencias". Ello implica a la esperanza bajo la idea de una apuesta a que "los avances del bien se acumulen, sin que las interrupciones del mal lleguen a constituir sistema". Esto —reconoce nuestro autor— no se puede verificar, pero sí se puede atestiguar, como se da testimonio de la esperanza, por ejemplo en quienes luchando por la no violencia, incluso hasta exponer sus vidas, dan

testimonio de un mundo en el que los seres humanos se propongan como tarea, sin violencia, el deseo de una vida buena —con y para los otros— en instituciones justas (1988a, 63).

### A modo de conclusión

¿Qué habrá sido primero: el futuro o la promesa? Fuera del contexto del presente estudio esta pregunta podría parecer sin sentido por tener una respuesta evidente. Los textos ricoeurianos sobre el tema tratado, y su meditación motivan a hacer una distinción entre el futuro y el porvenir, y ésta, a su vez, nos exige hacer algunos replanteamientos. Entre los elementos de semejante distinción tenemos, por una parte, que mientras el porvenir es impersonal, el futuro es siempre futuro de alguien, de una persona. Esto nos lleva a pensar en una relación de interdependencia entre persona y futuro, en la cual, de alguna manera, están implicados mutuamente. Mientras tanto, al referirnos al porvenir, siempre pensamos en cierta pasividad del ser humano, en la que éste se encuentra a merced de lo que suceda en el ambiente que lo rodea, sin contar con él.

Con la promesa se abren una serie de bifurcaciones en las que se ve comprendido el ser humano y su mundo, y que le permiten el conocimiento de sí. Ya señalamos aquella entre futuro y porvenir que es fundamental. Vinculada a ella se encuentra la de los momentos diferentes que se dan al hacer y cumplir promesas. El primero de estos momentos abre al segundo. Genera expectativas tanto para sí mismo como para el otro. Aquí tenemos dos nuevas bifurcaciones, entre el yo y el sí mismo (mismidad e ipseidad), entre el yo y el otro. También hay otra bifurcación entre la acción y su significado, y una última entre el lenguaje y su uso.

La bifurcación entre momentos convierte al transcurrir del tiempo en un presente proyectado, pregnándolo de futuro. El lapso que media entre los dos momentos es tiempo de tensión.

La distinción entre el yo y el sí mismo en la cual la identidad personal se ve abierta de los rasgos que le son típicos al sujeto —pero que no

dependen de él (mismidad)— a una identidad que sí depende de él (ipseidad) y que se da en la permanencia del tiempo: quien prometió ayer, es el mismo que mantiene su promesa y que la cumplirá.

La bifurcación entre el yo y el otro, ante quien se hace la promesa y atestigua este hecho, nos habla de una alteridad en la que el otro tiene un rol que sobrepasa verse afectado por el incumplimiento, en caso de que lo involucre, y lo pone como alguien que puede juzgar la posibilidad de duración del promitente, de su identidad.

Sobre la bifurcación entre la acción y su significado, nos referimos a la acción con la que se cumple la promesa. Si bien aquella puede ser entendida por sí misma, al verse desde la perspectiva de ser cumplimiento de una promesa cobra su real significado que tiene que ver con el sujeto, con su identidad, con el tiempo vivido.

Y finalmente, la bifurcación entre el lenguaje y su uso por el sujeto. En esta distinción, el lenguaje no es sólo el conjunto cerrado de signos, sino que, en cuanto habla, es decir, como medio de comunicación en una sociedad, es una institución social. Al hacer uso del lenguaje en el sentido que tienen las palabras utilizadas, el sujeto asume la responsabilidad por mantener efectivamente su valor. No sin razón decía Platón que la corrupción del lenguaje es la más peligrosa de todas.

La acción o las acciones con que se cumple una promesa o se testimonia una convicción, evidencian todas estas bifurcaciones. Ello le da al sujeto mayor conocimiento de sí, con lo cual logra un mayor dominio sobre sí mismo, lo que le permite, finalmente, una personalidad más integrada. A su vez la persona se hace más libre en cuanto alcanza más disponibilidad para consigo mismo y con los otros, y para la búsqueda de mayor justicia de las instituciones.

## Notas

1. Ya Tomás Moro mostraba en su momento métodos usuales en que los políticos encontraban formas legales para justificar faltar a promesas y pactos: "entre más y más santas ceremonias les inundan tanto más rápidamente se disuelven, encontrando fácilmente al-

gún defecto en las palabras, a las que de industria se redacta a veces tan sagazmente que no se las pueda fijar con vínculos firmes de modo que nada se escape y no eludan a la vez el pacto y la promesa". Ver: *Utopía* (Versión del latín por Emilio García Estébanez) Madrid, Zero, S.A. p. 150.

2. Ver libro III de la *Ética Nicomaquea* 1109b-1113b

3. No es completamente ajeno este sentido de la sinceridad a Arisóteles, pues en el libro IV de la *Ética Nicomaquea* (1127b), habla de quien es sincero como un hombre veraz, pero lo distingue de quien es "verdadero en sus contratos". Lamentablemente no se refiere a esto último luego.

4. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Capítulo I, p.27; p.38.

5. Ver también: *Crítica de la razón práctica* Observación del parágrafo 1 de la Analítica de la Razón Pura Práctica. p. 104. Aquí podemos traer a colación la sentencia de Nietzsche que el mismo Ricoeur recuerda: "Esto es lo que según Nietzsche distingue al hombre de todos los animales: es "un animal que puede prometer", esto es, que trata una porción del futuro como algo que depende de él y por lo que se pone en juego".

6. Ricoeur toma estas reglas de la obra *Speech Acts* de Searle en *Le discours de l'action* (1977a, 86ss).

7. Este principio de la autonomía tiene realmente en la ley moral su más auténtica expresión. Más que poder darse leyes cada sujeto, en el marco del kantismo, la autonomía se refiere a que la ley moral es independiente de la experiencia.

8. Entonces ambas direcciones caen en la aporía señalada por Gabriel Marcel cuando la fidelidad a las promesas la relaciona sólo al compromiso de la persona consigo misma: "En el momento en que me comprometo, o bien planteo arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir, que no está en mi poder instituir, o bien acepto por adelantado tener que realizar, en un momento dado, un acto que no reflejará en absoluto mis disposiciones interiores cuando lo realice. En el primer caso, me miento a mi mismo; en el segundo, es a otro al que de antemano yo consiento en mentir" *Etre et avoir* p.70.

## Textos citados de Paul Ricoeur

1977a *Le discours de l'action*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

(Trad. española de Pilar Calvo, editada por Cátedra, Madrid, 1981, bajo el título: *El discurso de la acción*). Se cita de la traducción al español.

1983 *Meurt le personalisme, revient la personne*. En: *Esprit*. Janv. (1983).

1986c *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie général de l'éthique*. En: Amselec, P. (Edit): *Théorie des actes de langage, éthique et droit*. Paris, PUF, pp.89-105.

1986 *L'initiative*. En: *Labrinthe: parcours éthiques*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1986. Reproducido en *Du texte à l'action*. Pp.261-280, de donde se cita.

1988a *Le scandale du mal*. En: *Esprit* 140-141 (1988) 57-63 ( Traducción al español: *El escándalo del mal* En: *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid No.5 Vol.IV 1991 p.191-197)

1988b *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*. En: *Gabriel Marcel.Les Colloques de la Bibilothèque nationale*, sept. 1988. Reproducido en *Lectures 2.*, pp. 68-78, de donde se cita.

1990a *Approches de la personne*. En: *Esprit* 160(1990)pp.115-130

1990b *Soi-même comme une autre*, París, Du Seuil, 1990

1993 *De la métaphysique à la morale*. En: *Revue de metaphysique et de morale* 4(1993) 455-488

## Otras obras citadas

Aristóteles: *Ética Nicomaquea* Madrid, Gredos, 1995.

Kant, Inmanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Traducción de Manuel García Morente) México, Porrúa, 1994.

——— *Crítica de la razón Práctica* (Traducción de Manuel García Morente) México, Porrúa, 1994.

Searle, J.: *Speech Acts*. Cambridge University Press, 1969.

Marcel, Gabriel: *Être et avoir*. Paris, Aubier, 1935.

Tomás Moro: *Utopía* (Versión directa del latín, introducción y notas de Emilio García Estébanez) Madrid, Edit. Zero, 1982.

Manuel Triana Ortiz  
Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica