



Atenea

ISSN: 0716-1840

lgaravil@udec.cl

Universidad de Concepción

Chile

Giannini Íñiguez, Humberto; López Merino, María José
Comunicación, promesa y política: El poder de las promesas mutuas
Atenea, núm. 509, junio, 2014, pp. 63-77
Universidad de Concepción
Concepción, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32831438004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

COMUNICACIÓN, PROMESA Y POLÍTICA: EL PODER DE LAS *PROMESAS MUTUAS**

COMMUNICATION, PROMISE AND POLITICS:
THE POWER OF *MUTUAL PROMISES*

HUMBERTO GIANNINI ÍÑIGUEZ**
Y MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO***

RESUMEN

La promesa es analizada en este artículo como acción comunicativa peculiar, que crea un vínculo entre quien promete y quien recibe la promesa: El prometiende, de manera libre y unilateral, queda comprometido en su presente y su futuro. Al enunciarse se convierte en un compromiso y una deuda, que el otro me puede, legítimamente, cobrar. Una forma distinta es la de las *promesas mutuas*, en las que no sólo se enlaza a cada prometiende con su propio futuro, sino que entrelaza a los prometiendes en sus acciones y en su condición futura, que pasa a ser una condición común. Desde esta perspectiva, se revisa la conformación del mismo cuerpo político, que surge de aquel contrato original (*pactum unionis*) que, al menos desde la modernidad, es el fundamento del *nosotros*, comunidad artificial creada a partir del acto del *mutuo prometer*. *Nosotros* que es producto de una herencia que compromete nuestro presente y nuestro futuro. Ese *nosotros* es una tarea que todavía al menos no del todo, somos.

Palabras clave: Promesa, acción comunicativa, promesas mutuas, contrato, comunidad, nosotros.

* Artículo elaborado en el Proyecto Fondecyt N° 1110811, dirigido por Humberto Giannini, integrado por Eva Hamamé (Dra. en Filosofía, Universidad de Chile) y María José López (Dra. en Filosofía Moral y Política, Universidad de Valencia), Nadine Faure © Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile y Rosemary Bruna, estudiante de Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile.

** Profesor Emérito Universidad de Chile. Santiago, Chile. E-mail: gianninluz@mi-mail.cl

*** Profesora Asistente, Universidad de Chile. Santiago, Chile. E-mail: mjlopezmerino@gmail.com

ABSTRACT

In this article, the promise is analysed as peculiar communicative action that creates a link between the person who makes a promise and the person who receives the promise. The one who makes a promise in a free and unilateral way becomes committed in his present and his future. At the moment the promise is announced, it becomes a commitment and a debt that the other can legitimately retrieve. Another form is the *mutual promise*, that links together those that make the promise in their actions and future condition, making this promise a common condition. From this perspective, the conformation of the body politic itself has to be revised, that which arises from the original contract (*pactum unionis*) that at least from the beginnings of modernity is the basis of a *we*, an artificial community created from the act of a *mutual promise*. *We* is a product of an inheritance that commits our present and our future. This *we* is a task that not yet, at least not completely, we have to become.

Key words: Promise, communicative action, mutual promises, contract, community, we.

Recibido: 12.11.13. Aceptado: 21.01.14.

1. PROMESA COMO ACCIÓN COMUNICATIVA

LA PROMESA ES UNA FORMA específica de acción comunicativa¹. Una acción inter-subjetiva, que cuenta con el otro y se dirige a él desde un horizonte corp-oral. Husserl plantea desde su fenomenología, que las vivencias del otro no nos son dadas de manera originaria, sino que podemos sólo intuir las a partir de sus manifestaciones corporales. No tenemos acceso a la vida psíquica del otro porque ésta no es originariamente la nuestra. Se trata de una vida que es un dato original sólo para la propia conciencia del otro, que no se abre para nosotros sino por medio de intuiciones indirectas: *datos segundos*. Contamos con el otro como estando ya allí en el mundo, pero no vivenciamos originariamente su experiencia, porque sabemos ya desde el inicio que se trata de otro (Husserl, 1985).

A la luz de esta reflexión, se podría decir que las acciones comunicativas como acciones vinculantes suponen este mismo tipo de datos segundos, pues se basan en una intuición de la vivencia del otro, en la que se supone

¹ Aunque vinculada a la noción de ‘acción comunicativa’ (*kommunikativen Handelns*) de Junger Habermas y a la noción de Actos de Habla (*Speech Acts*) de los pragmatistas Austin y Searle, el uso que hacemos de la expresión ‘acción comunicativa’ no puede identificarse con ninguna de ellas. Como se desarrolla en otros textos, acción comunicativa es sobre todo una acción que comunica algo a otro y adquiere así un carácter vinculante (Giannini *et al.*, 2011).

un significado compartido, se supone que ‘estamos en lo mismo’. Una confesión de amor, por ejemplo. Para poder realizar esta acción comunicativa, es necesario que el que se declara enamorado tenga una idea de lo que es amar y de su sentido, asuma que el otro también la tiene. El que confiesa su amor a otro supone que ese otro y él mismo coinciden en lo que significa el referente de la acción, así cuando dice “estoy enamorado” está diciendo lo que cree que el amor es esencialmente, creencia que supone compartida y consabida por el otro, aunque no tiene acceso originario a la vivencia del otro respecto del amor.

Toda acción comunicativa crea un vínculo y genera un cambio en el mundo, con lo cual podría afirmarse que el mundo está sujeto a las interrelaciones humanas, no en un sentido solipsista; el mundo sí existe y en él nos conocemos y encontramos con los otros, pero existe *para nosotros* en función de lo que enunciamos sobre él, existe prácticamente como mundo en la medida en que ha sido significado por nuestras acciones en ese mundo y los sentidos que éstas engendran, de manera cercana a lo que proponen autores como Wittgenstein o Searle. Los límites de ese mundo significativo para nosotros marcan en verdad los límites no sólo del mundo vivido sino del mundo vivible. Antes del giro copernicano, para los hombres la Tierra era realmente el centro del universo y los asuntos mundanos se realizaban contando con esta certeza. Copérnico cambió el mundo al darse cuenta de que no era así; no obstante, al no darlo a conocer a todas voces como lo hará posteriormente Galileo, el verdadero cambio de la realidad no se llevará a cabo hasta que éste último promulgue el descubrimiento, aun cuando arriesgara su vida en ello. Es en este sentido que se puede afirmar que el mundo existe y se transforma en función de las relaciones interhumanas que están enmarcadas en palabras: si las cosas no se dicen, si no están a la vista, es como si no existieran.

No se debe pensar, sin embargo, que son las palabras, el lenguaje, las únicas que cambian el mundo. El lenguaje es uno de los medios, quizás el más utilizado, por los que se realizan las acciones comunicativas, pero éstas tienen un alcance mucho mayor que el del lenguaje. Nos alejamos aquí nuevamente de la visión canónica de los pragmatistas: insistimos, nuestras acciones comunicativas son actos vinculantes con el otro que surgen desde el horizonte corp-oral que nos une y nos separa, haciendo posible la comunicación, el sentido y el mundo significativo. Hay cosas que el lenguaje no puede abarcar, es por esto que el lenguaje es tan dinámico: aparecen conceptos nuevos, otros se dejan de utilizar, aparecen matices en las cosas, nuevas posibilidades de acción, etc. La expresión chilena *ningunear*, por

ejemplo, es exclusiva hasta donde sabemos de nuestro uso de la lengua, pero engloba en sí un significado que ha de estar presente en muchas otras culturas; quiere decir que nos están pasando por alto, que no nos reconocen como existentes, que la acción del otro no cumple con el requisito mínimo de la interrelación humana, el reconocer al otro, al menos como *alguno*. *Ningunear* es una acción exclusivamente interhumana, no se puede *ningunear* una cosa, ni un lugar, ni un momento. Lo mismo sucede con la promesa, sólo se promete a otro ser humano, cuya vida interna sólo podemos percibir secundariamente, como propone Husserl. No podemos intuir vivencias de los objetos, porque hasta donde sabemos no las tienen, por lo tanto, no podemos prometerles nada, no realizamos acciones comunicativas, es decir, vinculantes sino con otros humanos.

2. PROMETER

Examinemos ahora, en una suerte de fenomenología la especificidad del prometer como acción comunicativa (Reinach, 1986); cuál es su estructura significativa, su *eidós*. Si nos limitamos a describirla, en la forma en que se nos aparece en nuestra vida cotidiana, la promesa se presenta bajo la siguiente forma:

El sujeto que ‘ahora’ habla –y no otro– afirma que en el futuro hará o dejará de hacer algo que, en su opinión, beneficia al sujeto destinatario. Es esta opinión lo que diferencia una promesa de la mera información sobre ‘lo que haré en el futuro’ o de una amenaza, ‘lo que te haré, en tu perjuicio’. En este sentido, una promesa afirma que algo ocurrirá o no ocurrirá solo en virtud de una decisión del sujeto que ahora promete². Así, no cabe prometer algo que sucederá con independencia de la voluntad de quien promete, lo que consistiría más bien de un vaticinio. Prometer supone ofrecer algo en el ámbito de lo que el sujeto prometiente cree posible realizar desde sí y por sus propios medios.

De esta manera, el que promete afirma su compromiso de involucrarse en una acción futura, poniendo en ello su voluntad, su propio empeño. Al mismo tiempo, las consecuencias de esta voluntad y este empeño van dirigidos a otro, a conseguir algo que para ese otro es valioso o le resul-

² En esto se diferencia la promesa del juramento o de la palabra empeñada: se puede jurar respecto de algo pasado.

ta beneficioso esperar y recibir (Ricoeur, 2004: 191). Esto, sin embargo y como ya decíamos, se trata de una mera opinión del prometiende, que puede fallar en su cálculo. Lo prometido puede resultar, en definitiva, ni bueno ni beneficioso para el otro. ‘Te prometo’ –por ejemplo– ‘que nuestro vínculo será siempre sincero, que te diré la verdad de lo que pienso de ti en todo momento y frente a cualquier circunstancia’. Esta promesa, pese a que busca originalmente un legítimo bien para el otro –permitirle contar con la sinceridad del otro– puede convertirse con el tiempo y frente a algunas circunstancias, en una carga. En algunas situaciones de mi vida puedo no querer contar con tanta sinceridad a mi alrededor, porque no quiero o no puedo ver mi propia realidad tal como es. En estos casos, la sinceridad prometida puede no ser un don sino un peso que el otro finalmente me ha impuesto y que incluso puede resentir el vínculo entre quien promete y quien recibe la promesa.

Este desfase entre lo que aparece como ‘beneficioso’ desde el punto de vista del prometiende y lo que es realmente bueno desde el punto de vista del que recibe la promesa, nos hace evidente la complejidad de la estructura que inaugura la promesa, como acción comunicativa. Una cosa es la acción actual de prometer y otra, en un tiempo futuro, el cumplimiento de la deuda asumida en virtud de la promesa. La acción de prometer entendida como acción comunicativa, sólo puede entenderse como la primera de estas acciones, la de quien promete ante otro y se involucra él mismo en esa acción. En este sentido, la acción comunicativa que promete se realiza en el prometer mismo, en el decir la promesa, aunque ésta no se cumpla: se promete *al* prometer. La enunciación y lo enunciado coinciden, y se hace exactamente lo que se dice, en tanto se dice, un *acto de habla* en el sentido clásico de Searle (1969).

Nadie puede prometer algo que está obligado a hacer, no tendría sentido. Se promete justamente porque podría no hacerse lo prometido y por ello se compromete. Al mismo tiempo, nadie puede prometer en lugar de otro, al menos no legítimamente, ya que eso sería como comprometer un futuro y una voluntad inapropiables. La promesa legítima sólo se puede formular en primera persona.

Una vez adquirido el compromiso de la promesa, éste se vuelve obligación. El acto de prometer, como ya decíamos, es un acto de habla que se suscribe en tanto se enuncia en el presente y por un hablante concreto en una situación concreta, pero, al mismo tiempo, es un acto que se proyecta al futuro del prometiende, quien literalmente amarra su futuro con este acto y se compromete con su cumplimiento, al menos si se trata de una promesa

sincera. En este sentido, aunque la promesa descansa sobre un acto libre y original del prometiende, se convierte, al enunciarse en un compromiso y una deuda, que el otro me puede, legítimamente, cobrar (Owens, 2006).

De lo que ya venimos diciendo se desprende que se promete en el presente, pero el tiempo de lo prometido se proyecta hacia el futuro. Resulta absurdo prometer algo acerca del pasado puesto que éste ‘ya ha ocurrido’. La promesa, en cambio, se relaciona con un poner delante: pro-meter, un compromiso con el por-venir.

Si para Nietzsche la promesa es lo que hace a los hombres predecibles y calculables, a nuestro juicio y siguiendo a Arendt en esto, la acción de prometer no anula la imprevisibilidad de la acción sino que cuenta con ella; la promesa revela que la acción humana se mueve en el reino de lo incalculable³. La promesa existe porque no sabemos con certeza dónde nos conducirán las acciones que emprendemos. La incertidumbre es su condición de posibilidad, la inseguridad acerca del mundo, de los otros, y de nosotros mismos no la niega sino que la alimenta y le permite tener sentido. No sabemos, al menos no del todo, cómo actuaremos mañana y por eso prometemos. Se trata de establecer en el mar de inseguridades que abre el futuro, *pequeñas islas de certidumbre* (Arendt, 1993: 263). En un mundo de personas completamente predecibles, donde podríamos calcular los cursos de la acción futura y ver a dónde nos conducen, como hacemos en pequeña escala antes de mover las piezas del ajedrez, la promesa no tendría sentido, ni valor.

Las contingencias externas pueden siempre impedir el cumplimiento de lo que prometemos, podemos incluso morir, quizás la mayor de las contingencias, antes de cumplir nuestras promesas. Frente a esa gran inseguridad que abre el futuro, la promesa asegura, que hasta donde dependa de nuestra voluntad y capacidad, que hoy hemos decidido empeñarnos en seguir siendo los mismos en ese futuro al menos en relación con lo prometido. De esta manera, lo prometido no va a cambiar, aunque todo cambie a nuestro alrededor tenemos la voluntad de, como dice Ricoeur, *mantener la palabra dada* (Ricoeur, 1996: 118).

La promesa asegura la confianza de quien promete, quien tiene ahora algo que ofrecer al otro, para dar prueba de su voluntad futura comprometida. Así la propia promesa se convierte en un testimonio de esa confianza ante otro y de la decisión y el compromiso del prometiende. Al mismo tiem-

³ “... lo grandioso en la promesa es que establece algo fiable precisamente en el material de lo incalculable, al que pertenecemos nosotros mismos” (Arendt, 2006: 131).

po, el contenido de la promesa debe ser de interés tanto para quien la da como para quien la recibe; por lo menos el interés en que el otro nos dé su voto de confianza cuando prometemos. No se trata aquí de un interés entendido como beneficio (Owens, 2006), ya que esta palabra sugiere alguna forma de ganancia. En cambio en la promesa, aunque una vez enunciada haya derecho a cobrarla, ello no significa que responda a la lógica de un intercambio, donde hay costos y ganancias. El interés entonces al que nos referimos, responde más bien a la raíz de la palabra *inter-esse*, un algo que existe entre los dos y que los vincula; la promesa crea ese algo, a través del compromiso que ella sella y proyecta hacia el futuro. Ella misma se convierte en prueba de ese compromiso. En su rol de testimonio que puede mediar entre el prometiende y el que recibe la promesa; la promesa testifica a favor del prometiende.

Ya que la promesa como acción comunicativa no implica necesariamente el cumplimiento de la misma, menos aún implica que haya retribución. Una promesa no exige otra promesa como respuesta, ni una compensación; ya lo hemos dicho no se trata de intercambio. Tiene, al menos en la dimensión de promesa de uno a otro, un carácter gratuito. La promesa es un don, que se establece mediante la palabra dirigida a otro, comprometiendo un futuro que no se conoce, ni se calcula ni se domina.

Hay que tener ciertas precauciones, entonces, al momento de prometer, pues tendemos a sobrepasarnos en las promesas, a abarcar demasiado, sobrestimando nuestras capacidades o la persistencia de nuestra voluntad (por ejemplo la promesa del amor eterno entre los amantes). Sin embargo, más allá de las precauciones, la promesa es por sí misma un acto extralimitado, descolocado, que cuenta con las limitaciones de la acción y sin embargo, inaugura una lógica nueva para la acción, cuya medida, si es que la tiene, es del orden de lo incalculable. Recordémoslo nuevamente: aunque la promesa impone una obligación a quien la suscribe y entrega al que la recibe el poder de cobrarla, su fundamento mismo como acción descansa en la libertad del prometiende y en la imprevisibilidad que alcanza su acción futura. En este sentido, se trata de una acción, hasta cierto punto al menos, heroica, que se funda en la capacidad del ser humano de mirar sus contingencias e incertidumbres, pero al mismo tiempo empeñarse y persistir. No para negar esas contingencias e incertidumbres, sino para contar con ellas y así y todo proyectarse en una acción y en una identidad que se encuentran atravesadas por la fragilidad.

Ricoeur dice que cuando se cumple la promesa, lo que se materializa es la propia identidad, o al menos parte de ella, aquella que se despliega ten-

sionada por las figuras del *idem* y del *ipse*⁴. Un sí mismo empeñado en sí, que como nunca coincide del todo consigo mismo, se juega a sí mismo en la *mantención de la palabra*, como una forma de persistencia, nada ciega ni segura, pero directamente vinculada a la posibilidad de una identidad, en el decurso, en la construcción y reconstrucción de sí a lo largo del tiempo, una identidad que el autor entiende como *identidad narrativa*⁵.

3. PROMESA Y POLÍTICA

La promesa como acción comunicativa, acto vinculante entre los sujetos tal como la hemos venido describiendo, es una acción que se hace ante otro, pero es al mismo tiempo estrictamente unilateral: el prometiende, promete por sí mismo y libremente y, con ello, compromete su propia acción ante otro en el futuro, pero no recibe nada a cambio, ni su acción de prometer le vuelve parte de una relación de intercambio recíproco. Además, y como ya hemos dicho, no es lo mismo prometer que recibir una promesa. El que promete lo com-promete todo, su acción, su futuro, parte de su propia identidad; el que recibe la promesa, aunque tenga mucho interés en el beneficio prometido, y tenga el poder de cobrar esa promesa, sólo puede sentarse a esperar su cumplimiento, no puede ‘hacer’ nada más. En este sentido, ya lo hemos dicho, ambas acciones, dar y recibir una promesa, no son intercambiables ni equivalentes ni recíprocas, no son parte de un ‘intercambio simétrico’.

Esta asimetría no está presente en la figura de las *promesas mutuas*: esa forma peculiar de promesas que involucran de la misma manera a los dos sujetos de la comunicación, que quedan mutuamente comprometidos hacia el futuro. Las *promesas mutuas* ya no son promesas gratuitas, unilaterales, que van en una sola dirección, sino que descansan en la doble dirección de una acción complementaria: yo prometo en tanto tú lo hagas también;

⁴ Como nos recuerda Ricoeur en un pasaje ya citado más arriba, la promesa consiste en una forma de ‘mantener la palabra’ que es también una forma de “... mantenerse a sí que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino únicamente, en la del ¿quién?” (Ricoeur, 1996: 118).

⁵ “Este nuevo modo de oponer la mismidad del carácter al mantenimiento de sí mismo en la promesa abre un intervalo de sentido que hay que llenar. Este intervalo abierto por la polaridad, en términos temporales, entre modelos de permanencia en el tiempo, la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Ha de buscarse, pues, la mediación en el orden de la temporalidad. Ahora bien, este ‘punto medio’ es el que viene a ocupar, a mi entender, la noción de identidad narrativa.” (Ricoeur, 1996: 120).

ambas acciones no sólo enlazan a cada prometiende con su propio futuro, sino que entrelazan a los prometientes en sus acciones y en su condición futura, que pasa a ser una condición común.

Un ejemplo de promesas mutuas queda en evidencia en la ceremonia matrimonial: la acción comunicativa original es la pregunta del juez o del sacerdote a los contrayentes; y luego lo son las respectivas respuestas de los novios, que son cada una promesa de compromiso hacia el otro. A estas tres acciones comunicativas sigue finalmente la acción legitimante (o consagrante) del juez o del sacerdote. Esta acción legitimante sella el contrato entre los contrayentes, quienes quedan atados por la fuerza de las promesas entrelazadas que han formulado y que son las que dan fundamento a ese contrato. La clave aquí es el establecimiento de un vínculo recíproco entre los contratantes, fuente de la obligatoriedad del contrato. Estoy obligado a cumplir mi promesa así como tú estás obligado a cumplir la tuya, ambas obligaciones están atadas y comprometen nuestros futuros, enlazadamente. Esta es la base del contrato y del vínculo que éste crea.

La idea de contrato fundado en el poder de las *promesas mutuas* es una de las formas en que podemos entender el modo que asume la legitimidad política en las sociedades modernas, las que fundan su convivencia e instituciones ya no en la fuerza de la creencia en la autoridad, la idea de un Dios común o simplemente la tradición, sino en el poder de las *promesas mutuas* que los individuos suscriben libremente. Entendiendo siempre que al suscribirse estas promesas atan al mismo tiempo y de igual manera a quienes las suscriben. Se trata también, aunque en un sentido diferente al matrimonio, de promesas implicadas, que nos permiten no sólo comprometernos con miras a un futuro siempre incierto y a unas acciones imprevisibles, sino comprometer al otro en su propia voluntad y empeño hacia un futuro común.

Este es el gran descubrimiento de lo que en un sentido amplio podemos llamar contractualismo moderno, que bajo modalidades distintas da con una nueva fuente de legitimidad, más acá de cualquier fundación ‘metafísica’ y nunca más allá de los sujetos (contratantes), su libertad y las posibilidades de su acción en el mundo⁶. En un sentido novedoso para la época, Hobbes nos señala que el contrato es la forma propiamente humana

⁶ Como establece Hobbes, este contrato consiste en la “transferencia mutua de un derecho”, entre individuos, y tiene algunas condiciones: requiere de lenguaje –palabras concretas que se refieren a un tiempo futuro concreto– requiere simetría, que haga a cada parte merecedora de lo que recibe como también requiere la confianza mutua de las partes (Hobbes, 2009: 122-123).

de fundar nuevas instituciones, ya que ni Dios ni las bestias pueden hacer contratos; es sólo la peculiar condición humana y su uso de lenguaje la que hace posible esta nueva forma de fundación⁷.

Arendt se refiere a esta idea de contrato o pacto original, de una manera que contrasta con la posición generalmente atribuida a los contractualismos clásicos. Recordando la experiencia de la colonización de Norteamérica, nos dice: “El pacto del Mayflower fue redactado a bordo y firmado al desembarcar. (...) En cualquier caso, sin duda les atemorizaba el llamado ‘estado de naturaleza’, el desierto inexplorado, sin límites ni fronteras, así como la iniciativa sin trabas de hombres no sometidos a ninguna ley. No es sorprendente este temor; el temor justificado de hombres civilizados que por las razones que sean habían decidido dejar tras de sí la civilización y lanzarse a la aventura. Lo que sí sorprende es que su temor del prójimo fuese acompañado de una confianza no menos evidente en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en un ‘cuerpo político civil’ que mantenido unido únicamente por *la fuerza de las promesas mutuas* ‘en presencia de Dios y del prójimo’ se suponía con suficiente poder para promulgar, constituir y elaborar todas las leyes e instrumentos necesarios de gobierno” (Arendt, 2006: 227).

Cuestionando los presupuestos supuestamente liberales y empiristas que se atribuyen al contractualismo en general, Arendt recupera una visión ampliada del contrato fundacional que da origen a una comunidad política. Este contrato social no está únicamente movido por el miedo o por el interés de individuos maximizadores, que en toda circunstancia persiguen su propio beneficio, sino que también se sustenta en la *confianza mutua*, que hace posible *las promesas mutuas*: Sin confianza no hay *fuerza de las promesas mutuas*, fundamento enteramente mundano que permite concebir y dar forma al cuerpo político como tal.

Arendt llama a este contrato original *alianza* (Arendt, 2006: 232), la que da origen a la comunidad política (*pactum unionis*), separándolo del contrato que inaugura la distinción entre gobernantes y gobernados, ya presente en parte del pensamiento político medieval, y que hace del rey

⁷ Las bestias no tienen lenguaje, que es un requisito indispensable para suscribir un contrato, y Dios no puede suscribir pactos, porque no habla directamente a los hombres como para poder comprometerse, al mismo tiempo que su ley natural no es susceptible de ser sometida a la fuerza de las promesas mutuas, porque quien “...promete solemnemente algo contrario a la ley natural, está prometiendo en vano porque es injusto cumplir una promesa así. Y si se tratara de algo que está ordenado por la ley natural, entonces ya no es una promesa, sino una ley que obliga”. (Hobbes, 2009: 126).

el representante que recibe de Dios el poder que viene de la comunidad (*pactum subjectionis*). Se trata de dos tipos de contratos que en general en la tradición contractualista moderna tienden a confundirse o a ser considerados parte de uno y el mismo contrato.

Dentro del esquema del pensamiento político de Arendt, la estructura de *las promesas mutuas* le permite ampliar el concepto de poder, entendido como *acción concertada*, que es algo así como la única *experiencia política viva* que nos entrega la modernidad, bajo la forma de las modernas revoluciones. Esta proyección se materializa en la generación de una comunidad política que ya ha tenido lugar bajo la experiencia del poder. A la larga, esta *alianza*, tal como la hemos venido describiendo, traerá nuevas formas que cristalizan de manera paradójica en el término y la proyección del poder revolucionario; estas formas son la constitución política y las instituciones de la República, que permiten dar vida y continuidad a la experiencia política de ser comunidad.

Pero lo que nos interesa resaltar a nosotros es una cuestión más básica: El contrato original (*pactum unionis*) tiene como resultado directo la constitución misma del cuerpo político. La comunidad política, al menos desde la modernidad, es una comunidad artificial creada a partir de actos humanos, en este caso la suscripción de un contrato sustentado en el acto de *mutuo prometer*.

Una vez ocurridas *las promesas mutuas* que sustentan la *alianza* de la comunidad consigo misma, un conjunto plural de sujetos ya no son sólo sujetos sino también se han convertido en una entidad distinta, un *nosotros* que no es igual a la suma de individuos. Un *nosotros* que no se constituye por necesidad ni por miedo, aunque sus individuos tengan necesidades y miedos, sino que se constituye, en la apuesta de Arendt, por las acciones libres de esos individuos, que han querido enlazar sus voluntades y construir un futuro que ya no sea sólo mío o tuyo sino de un *nosotros*.

Pero ¿cuándo suscribimos el contrato y prometimos mutua y libremente ser un *nosotros*?, ¿se trata de un contrato que realmente suscribieron los seres humanos o de un contrato hipotético?, ¿Qué pasa con aquellos que no fueron considerados en el pacto original como sujetos, pero que están igualmente obligados por el *nosotros*?⁸. A nuestro juicio, no hay un momen-

⁸ Pensemos, por ejemplo, en el establecimiento de los estados en toda América. En el pacto entre los criollos que se declararon autónomos, con poder de autogobernarse y de constituir un *nosotros* independiente, no se consideró a los pueblos originarios, como entidades políticas originarias con las que había que pactar. En cambio, los pueblos originarios fueron sometidos, o exterminados, quedando fuera del contrato y convirtiéndose más bien en un *ellos* en oposición al *nosotros*.

to originario para la suscripción de ese contrato fundado en las *promesas mutuas*, pero esto no significa que ese contrato tenga que ser pensado de manera hipotética, o trascendental, como fuera de nuestra experiencia y de nuestra historia. Más bien, esta idea de contrato constitutivo de un *nosotros*, sustentado en el poder de las *promesas mutuas*, es una especie de resumen de nuestro esfuerzo histórico y cotidiano, a través del cual hemos venido construyendo un mundo común.

En cierto sentido, se trata de *un contrato que se suscribe cotidianamente cada vez que experimentamos este nosotros*. Esta experiencia no coincide, no es la misma, que nuestra experiencia del otro, o la constatación cotidiana de que no estamos solos en el mundo. No se trata aquí del reconocimiento existencial que ya estamos ante y en las manos de otro desde que nacemos, sino una cuestión distinta: que hay un *nosotros* que gobierna parte de nuestra vida. Que ese *nosotros* no sólo descansa en el miedo, la necesidad y la lucha constante, realidades persistentes que no se pueden erradicar de la vida social, sino también descansa en que quiero asociarme al otro, libremente y colaborar. Porque me interesa no sólo el mundo del individuo, sino también ese mundo más allá de los muros de mi casa, ese mundo común, de un *nosotros* que también yo soy, al menos como tarea.

No hay aquí ninguna ensoñación del *nosotros*: No siempre se trata de un *nosotros* valioso y reconfortante. El *nosotros* puede ser sin duda una carga, una incomodidad, un peso que nos cuesta llevar y en el que no nos gusta reconocernos, pero no por ello deja de ser un supuesto en nuestra vida cotidiana del que no podemos deshacernos. Como cuando nos obliga la ley, por ejemplo, a hacer lo que no queremos, a pagar impuestos, o a respetar las normas del tránsito. Y sin embargo contamos con esos bienes públicos que nuestros impuestos pagan, como con las leyes de tránsito que suponemos los otros deben respetar, sino no nos animaríamos a salir a la calle y movernos en el tráfico con toda seguridad.

De la misma manera, el espacio concreto del *nosotros* en la ciudad, el espacio público urbano de la calle, no es sólo el lugar del ejercicio de la libertades civiles, donde la gente se expresa o se manifiesta, también a veces, es un espacio en el que no es posible quedarse. Como sucede por ejemplo en los espacios públicos urbanos de algunas nuevas comunas de Santiago, en las que casi no hay plazas y los lugares comunes. Fuera de las rejas de casas, condominios y pasajes cerrados, sólo hay peladeros o basurales en los que nadie quiere estar. Se trata de lugares donde el *nosotros* brilla por su ausencia y en esa medida se hace sentir, en su negligencia, su falta de compromiso con lo común. Lo importante a nuestro juicio es entender que

ese *nosotros* a veces conmovedoramente presente, a veces notoriamente ausente de los espacios públicos, ese *nosotros* también soy yo, al menos como tarea pendiente.

Por otro lado, el peculiar acto de prometer mutuamente, como acto fundante del *nosotros* que igual somos cada uno, actualiza no sólo la misma conformación del *nosotros* que ella lleva implícita, sino el proyecto de comunidad como proyecto de realidad futura. Sin embargo, volviendo a Arendt en esto, esta proyección es posible siempre y cuando las *promesas mutuas* sobre la que descansa la comunidad se encuentren conectadas con la experiencia de poder que les dio su origen. En este sentido, la comunidad política sostenida en las *promesas mutuas* de los individuos depende al menos en parte de una *cierta memoria común*. Aquella capacidad de mantener el recuerdo de la acción colectiva que nos dio origen como comunidad y que conforma nuestra "... herencia sin testamento" (Arendt, 1996: 10). Aunque se trate, qué duda cabe, de una memoria difícil de mantener como 'memoria viva'⁹.

Así la comunidad es siempre un proyecto, un algo por hacer juntos que no está todavía hecho, pero en lo que estamos empeñados en la medida en que contamos con ese ser común y con el cumplimiento de la promesa suscrita y recibida, sobre la que descansa nuestra experiencia común. La dependencia de este *nosotros* de una cierta memoria hace de la comunidad política un proyecto que paradójicamente se funda en una herencia recibida, conservada, transmitida a veces de manera muy fragmentaria, que es la que permite proyectar ese *nosotros* como tarea hacia el futuro.

Estamos bastante cerca aquí del esquema de pensamiento que utiliza Derrida para hablar de la democracia. El pensador francés cae en cuenta en varios de sus textos de que la democracia es siempre una *democracia por venir* (Derrida, 2005). Con esta expresión no se trata sólo de denunciar simplemente que la democracia consiste en un proyecto político incumplido. Tampoco se trata de sancionar que esta idea de sistema político tiene el carácter de una idea reguladora, en sentido kantiano y por lo tanto, más que incumplida en nuestra historia es incumplible o irrealizable, ya que en

⁹ Resulta paradójico desde el pensamiento de Arendt esta posibilidad de "recordar el poder" o conservar "su memoria viva como experiencia", ya que si el poder es "acción concertada" esto es la actividad práctica más fútil y menos permanente de todas, que no deja nada tras de sí, resulta una tarea muy difícil conservar su memoria. Esto es justamente lo que le sucede a los propios hombres de acción de la revolución norteamericana que olvidan lo que acaban de vivir, olvidan el tesoro que acaban de encontrar. Por ello Arendt (1996) hablará de "el tesoro perdido de la revoluciones modernas", como "la historia secreta de la modernidad".

la medida en que avanzamos en su realización, ella en su idealidad se aleja. La *democracia por venir* parece referir a la democracia en su real complejidad: "... se trata a la vez de lo más urgente y necesario aquello que aquí y ahora nos compromete" (Derrida, 1992: 64), por lo que parece renegar de cualquier idealidad, de cualquier ideal o 'trasmundo'. Pero al mismo tiempo es la democracia siempre lo que se desplaza, lo que no está nunca a la mano, lo que se proyecta al futuro. Esta proyección tiene para Derrida la estructura de una *promesa*.

Ahora bien, esta es una promesa que contiene a la vez una memoria, su propia proyección es producto de un cierto legado que ha sido heredado, transmitido, recreado. En este sentido, la *democracia por venir* es "la herencia de una promesa" (Derrida, 2005: 96), extrae su fuerza proyectiva y activa de un legado. Se trata de un compromiso irrealizado y hasta cierto punto irrealizable que no inventamos nosotros mismos, sino que recibimos de otros, y conforma parte de un legado del que de alguna manera, fragmentaria por cierto, somos parte.

En otro lugar hemos hablado ya de reflexión social, como ese traspaso de ser que ocurre en una sociedad, por ejemplo de una generación a otra, en el que se transmiten entre otras cosas principios con-sabidos de convivencia (Giannini, 2007: 58-59). La democracia, al menos para las sociedades de las culturas occidentales contemporáneas, constituye parte de esos principios con-sabidos, que se transmiten, heredan y proyectan, hacia el futuro, sin agotar su realización. Pero al mismo tiempo, como podemos ver siguiendo a Derrida, se transmiten como algo que 'no tenemos' ni menos dominamos, algo por conquistar, una tarea. En este sentido específico lo que se transmite es una promesa. Un compromiso con-sabido pero pendiente, una deuda de la que somos parte ya que, en cierta manera, se nos puede cobrar.

Lo que nos interesa aquí es el paralelo en un uso político de la promesa que encontramos en dos autores tan distintos como Arendt y Derrida. Para el pensador francés la democracia tiene una estructura de promesa, resistiéndose así a ser comprendida como una mera idea desvinculada del presente, pero al mismo tiempo impidiendo que nos restrinjamos a lo meramente fáctico, a las condiciones políticas dadas en una comunidad histórica concreta. La democracia tiene la estructura de la promesa, en la medida que compromete nuestro presente y nuestro futuro, y también nuestro pasado, ya que se trata de una promesa que no suscribimos simplemente por primera vez nosotros, sino que heredamos y ratificamos mediante nuestro personal empeño, en la con-vivencia cotidiana con otros, que supone siempre un *nosotros*. Se trata de algo que no se realiza, al menos no plenamente en nuestro presente, pero el compromiso es real en el presente.

Por otro lado, en Arendt es la misma idea de comunidad política, mundanamente concebida como la conformación de un *nosotros* concreto, que utiliza el recurso de la promesas para ligar lo que no está ligado sino por los hombres y mujeres libres y concretos, en un tiempo específico. Se trata de un fundamento que permite sustentar y proyectar la realidad de un *nosotros*, como una realidad nueva, ligada a una herencia incompleta, que se proyecta hacia el futuro bajo la forma de un proyecto. Comunidad que es recuerdo de un proyecto irrealizado y también, al mismo tiempo, una tarea que compromete nuestro presente y nuestro futuro. Contamos con esa comunidad, en tanto convivimos, fallidamente la mayoría de las veces es verdad, pero siempre suponiendo ese *nosotros*, como proyecto, con invitación a conformar un mundo común, fundado en nuestras promesas.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1996). *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península.
- _____. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Derrida, J. (1992). *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Serbal.
- _____. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú*. Santiago: Catalonia.
- Giannini, H. et al. (2011). “Notas acerca de la moralidad de la acción”. *Revista de Filosofía* 67, 167-182.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas*. Ciudad de México: FCE.
- Owens, D. (2006). “A simple Theory of Promising”. *Philosophical Review* 115(1).
- Reinach, A. (1986). *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Encuentro.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (2004). *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Editions Stock.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.