

**PROMESA E IPSEIDAD:
La crítica de Ricoeur al reduccionismo**

Juan Ignacio Blanco Ilari
Universidad Nacional de La Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: La distinción *idem - ipse* es una de las claves del pensamiento de Ricoeur. El juego de la mutua distinción-relación es el eje de su antropología filosófica. Esta distinción le permite establecer una crítica al reduccionismo, en especial el representado por Parfit. En este trabajo analizaremos esta crítica a la luz del fenómeno de la promesa, modelo de la identidad – ipseidad. Intentaremos mostrar de qué manera Ricoeur establece la condición de posibilidad del prometer a través de un triple acceso: lingüístico, moral y ontológico. De esta manera iremos elaborando una red categorial que tiene como ejes la noción de fuerza ilocutiva, la respuesta a las expectativas del otro, y la disponibilidad. La terna lenguaje - moral - ontología cumple, entonces, una doble función, por un lado muestra las debilidades del reduccionismo, y por otro, elabora una ontología alternativa: la ontología de la ipseidad.

PALABRAS CLAVE: promesa, ipseidad, crítica, reduccionismo.

ABSTRACT: The distinction *idem - ipse* is one of the keys of Ricoeur's thought. The interaction of the mutual distinction - relation is the core of his philosophical anthropology. This distinction allows him to establish criticism towards reductionism, particularly that represented by Derek Parfit. In this paper, we will analyze this criticism in the light of the phenomenon of the promise, model of the identity - ipseity. We will try to show how Ricoeur establishes the condition of possibility of a promise by means of a triple access: a linguistic, moral, and ontological access. This way, we will create a categorial network that has the notion of illocutionary force, the response to the expectations of others and the availability as central elements. The triad language - moral - ontology therefore fulfils a double function, it shows the weaknesses of reductionism, and devises an alternative ontology: the ontology of ipseity.

KEYWORDS: promise, ipseity, critic, reductionism.

A) Introducción

Uno de los temas centrales del pensamiento de Ricoeur es la distinción entre la *mismidad* y la *ipseidad* en el seno de la antropología filosófica. Si bien esta terminología, surge a fines de la década del ochenta, hace su eclosión en los noventa y se continúa en sus últimos trabajos (2000-2004); su genealogía se remonta a sus primeros trabajos, en particular en su fenomenología de la voluntad (1950).¹ Por ello, y más allá de la autocomprensión filosófica del propio Ricoeur,² podemos ver en esta preocupación un tema transversal en su pensamiento.

La distinción *mismidad* e *ipseidad* tiene en Ricoeur una motivación bifronte: por un lado lograr una mejor comprensión de algunos fenómenos humanos, y, al mismo tiempo, intentar una refutación filosófica del reduccionismo/naturalismo.

En este trabajo intentaremos mostrar de qué manera opera el debate de Ricoeur con el reduccionismo, no al nivel de los postulados generales, sino centrando el análisis en el fenómeno de la promesa.

B) El reduccionismo

Una exposición detallada del reduccionismo de Parfit excedería ampliamente los marcos de este trabajo. Por ello, nos limitaremos

1. La distinción entre *ipseidad* y *mismidad* aparece en la hermenéutica de Ricoeur en *Temps et Récit III* en el marco de la aporética relación identidad – temporalidad. Luego en 1990 la distinción es el eje de su trabajo *Soi-même comme un autre*, reapareciendo en *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli* (2000), y en *Parcours de la reconnaissance* (2004). Sin embargo la terminología es adoptada de su maestro y amigo Gabriel Marcel (el binomio atestación – ipseidad es central en sus reflexiones sobre el testimonio y el misterio ontológico), y, en su *Philosophie de la Volonté* (1950-1960), la distinción hace su génesis bajo la figura del *cogito quebrado* (briseé).

2. En más de una ocasión Ricoeur se ha mostrado contrario a la posibilidad de encontrar un tema transversal en su obra (cfr, por ejemplo, su *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, París. 1995). Proponía, por el contrario, entender su pensamiento en forma fragmentaria, movido por problemas heterogéneos, de allí que nuestra hipótesis unitiva se revele heterodoxa.

a presentar sus lineamientos básicos. Lo relevante para nuestra finalidad es observar de qué manera se enlazan las premisas ontológicas con las cuestiones éticas (en este caso con la promesa). Pues, como intentaremos demostrar, “el camino largo” de la hermenéutica de Ricoeur describe el movimiento inverso, es decir, de la ética a la ontología, previo análisis del ámbito lingüístico.

Comencemos entonces realizando una caracterización general de reduccionismo: entendemos por reduccionismo, “...la afirmación de que objetos o ámbitos de cierta naturaleza pueden, al fin y a la postre, definirse o caracterizarse en términos o en componentes que corresponden a otro ámbito de naturaleza distinta...”³ Este movimiento importa una ganancia de algún tipo (semántica, ontológica, metodológica).

Parfit es un reduccionista clásico cuyo campo de aplicación es la cuestión de la “identidad personal”. Tomando la definición en términos operativos, diremos que la apuesta de Parfit es que los conceptos que hacen referencia al ámbito de la subjetividad pueden reducirse al esquema categorial propio al ámbito de los hechos (físicos y/o psíquicos). Es decir, la red nocional que articula las diferentes respuestas a la pregunta quién (persona), puede sustituirse *salva veritate* por la red de conceptos que responden al qué (objetos-hechos). En términos del propio Parfit, el reduccionismo consiste en mostrar que el esquema conceptual personal puede ser sustituido por un esquema conceptual impersonal.

De esta manera, para el reduccionismo “...(1) that the fact of a person’s identity over time just consist in the holding of certain more particular facts, and (2) that these facts can be described without either presupposing the identity of this person, or explicitly claiming that the experiences in this person’s life are had by this person, or even explicitly claiming that this person exists. These

3. Klimovsky G. (1994), *Las desventuras del conocimiento científico*. San Pablo A-Z editora. Pág. 275. También Thomas Nagel nos da una definición preliminar de reducción importante para enmarcar nuestro trabajo: “...Una reducción es el análisis de algo identificado en un nivel de descripción, en términos de otro nivel de descripción considerado más fundamental, que nos permite decir que el primero en realidad no es sino el segundo...” Nagel T. (2000), *Otras Mentes*. Barcelona. Gedisa. Pág. 128.

facts can be described in an *impersonal way...*⁴ El adversario principal al que se dirige el reduccionismo es la tradición cartesiana, según la cual, la identidad personal consiste en la existencia separada de un núcleo de permanencia sustancial. Para esta tradición, lo que hace posible que tengamos experiencias es que todas ellas están contenidas, o son acompañadas por “el yo” siendo éste una entidad última, distinta ontológicamente de las experiencias y del cuerpo.

Por el contrario para la tesis reduccionista, la identidad personal a través del tiempo se reduce al hecho de un encadenamiento entre acontecimientos (eventos/hechos) sean de naturaleza física o psíquica. Es importante subrayar que por acontecimiento se entiende cualquier circunstancia susceptible de ser descripta sin que se afirme explícitamente que esa experiencia es “tenida por” la persona, o que esa experiencia “pertenezca a” la persona, ni siquiera que esa persona “exista”. “...Debe ser posible (afirma Parfit) comprender qué son los pensamientos y las experiencias, y cómo están relacionadas, sin tener el concepto de un pensador, o de un sujeto de experiencia...”⁵

Ahora bien, una vez que hemos definido a la persona en términos impersonales y que hemos demostrado en qué consiste su identidad a través del tiempo, el reduccionismo necesita *ex hipotesi* aplicar los resultados del análisis a algunas cuestiones centrales del esquema conceptual personal para ver qué consecuencias se pueden sacar. Quizá la consecuencia más general que provoca asumir el reduccionismo, sea la *liberación del yo*⁶. Una vez que nos hemos quitado de nuestras espaldas este pesado lastre (que algunos llaman “el yo”, otros “el alma”), algunas cuestiones morales deben también modificarse. Es el caso, entre otros, de la promesa.

La consecuencia se impone: si la identidad a través del tiempo

4. Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*. New York. Oxford University Press. pág. 210. Hay traducción en: Parfit D. (2004) *Razones y Personas*. Madrid. Machado Libros. En adelante se citará el texto en inglés, y entre paréntesis la versión en español.

5. Parfit, D. (2004), *Personas, Racionalidad y Tiempo*. Madrid. Síntesis. Pág. 131.

6. Este es el título del parágrafo 95 de *Razones y Personas*.

consiste en el encadenamiento / conexión de los eventos físicos y / o psíquicos en que consiste eso que llamamos persona (el yo), entonces, los compromisos (y los merecimientos) deben ser correlativos a dicha conexión.

La conexión es una cuestión de grados, yo no estoy ligado con igual fuerza a mi yo inmediato (el de ayer) como a mi yo mediato (el de hace algunos años); y, en el caso extremo de mi yo remoto (el de hace treinta años) la conexión es tan débil que casi se muestra impropio hablar del *mismo yo*. Entonces, cuando la conexión es muy débil, el carácter vinculante es también muy débil. En el caso de las promesas, el grado de obligación debe reflejar el grado de conexión. A conexión fuerte, obligación fuerte; a conexión débil, obligación débil. Y, cuando la conexión es tan débil que habría que hablar de “otro yo”, la obligación desaparece.

La cuestión de la graduación que determina el tipo de conexión entre dos “yoes” es central para muchos problemas éticos, entre ellos el de la responsabilidad. Algunos argumentos esgrimidos en el ámbito de la responsabilidad son, afirma Parfit, trasladables al ámbito de las promesas. De esta manera podríamos establecer el siguiente enunciado general: “...When some convict is now less closely connected to himself at the time of his crime, he deserves less punishment. If the connections are very weak, he may deserve none...”⁷ Sustituycamos “merecer castigo” por “deber de cumplir con lo prometido”, y estaremos insertos en el problema de la promesa tal como lo ve el reduccionismo de Parfit.

C) La crítica de Ricoeur

Por *mismidad* entiende Ricoeur un núcleo de permanencia que abarca la identidad numérica, la identidad cualitativa y garantiza la continuidad ininterrumpida entre el primer y último estadio de lo que llamamos la “misma” cosa. La *ipseidad*, en cambio, es definida por Ricoeur como la conciencia reflexiva del sí mismo.⁸ Someti-

7. Parfit D. (1986), pág. 327. (567)

8. La *ipseidad* aparece caracterizada en estos términos en Ricoeur P. (2004), pág. 149.

da a su condición temporal, ésta conciencia no implica ningún sustento de permanencia, sino que alude al “mantenimiento del sí”, cuyo modelo es la promesa.⁹

El punto de partida de la crítica de Ricoeur es el siguiente: el reduccionismo opera una unilateralización de la persona, entendiéndola exclusivamente en términos de *mismidad*.

Una vez realizado este primer paso, el reduccionismo aplica los resultados obtenidos en este registro a problemas que son propios de la *ipseidad*. Es decir, se entiende a la *ipseidad* en términos de *mismidad*. Entonces, primero se reduce y luego se confunde. En este sentido la crítica de Ricoeur es similar a la crítica que realiza Tugendhat sobre la misma cuestión. Para éste, buena parte de las paradojas que emergen del tratamiento filosófico de la identidad personal, provienen de confundir dos problemáticas distintas: la cuestión de la *identidad numérica* (que podemos relacionar con la *mismidad*), y la cuestión de la *identidad cualitativa* (que podemos relacionar con la *ipseidad*). Según Tugendhat, los criterios para identificar numéricamente a una persona no varían en su estructura lógica de los criterios que utilizamos para identificar objetos en general. En realidad, no hay para Tugendhat un verdadero proble-

9. “...Me atrevo a establecer cierta distinción, que no me parecía ciertamente una cuestión de lenguaje sino de organización interna, entre dos diferentes representaciones de la identidad: entre lo que denomino identidad-idem, la “mismidad” (...) e identidad-ipse, la “ipseidad” (...). La mismidad equivale a la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o a su código genético; esto se manifiesta a nivel psicológico en forma de carácter: la palabra “carácter” resulta, por una parte, de lo más interesante, pues es la utilizada por los impresores para designar una forma invariable. Por su lado, el paradigma de la identidad ipse sería para mí la promesa. Debe mantenerse, por más que uno haya cambiado; equivale a la identidad voluntaria, deseada, afirmada sin tener en cuenta los cambios. En este sentido, el concepto de identidad narrativa no resulta explícito filosóficamente más que pasando por el cedazo de esta distinción...”, Ricoeur, P. *Crítica y Convicción*. Madrid. Síntesis, sin año, pag. 225/6. Para un análisis más detallado de esta distinción cfr: Ricoeur, P. (1990), *Soi même comme un autre*. Paris. Du Seuil. “Cinquième étude. L’identité personnelle et l’identité narrative. Pp. 137-166. Hay traducción en (1996), México. SXXI. En adelante se citará el texto en francés y entre paréntesis la traducción.

ma de identificación numérica especial en el caso del objeto-persona. La cuestión filosófica relevante se da al nivel de la identidad cualitativa, esto es, cuando intentamos dar respuesta a la pregunta ¿quién quiero ser?, en el doble sentido de qué quiero ser y cómo quiero ser. Entonces, suponer que analizar la cuestión de la identidad numérica puede tener implicancias al momento de dilucidar la cuestión de la identidad cualitativa es un error que, a ojos de Tugendhat, ha infectado la mayor parte de los tratamientos de la identidad personal.¹⁰ Ricoeur marcará la misma distinción entre dos problemáticas diferentes, pero, a diferencia de Tugendhat, también buscará mostrar que, ambos registros de identidad pueden relacionarse.

En un artículo de 1988, Ricoeur marca el eje de la diferencia entre el enfoque reduccionista y el hermenéutico. Para ello toma la clásica distinción heideggeriana entre Dasein y ser-a-la-mano: “...The break between self (*ipse*) and same (*idem*) ultimately expresses that more fundamental break between Dasein and ready-to-hand/present-at-hand. Only Dasein is *mine*, and more generally self...”.¹¹ Siguiendo esta terminología, Ricoeur afirma que el reduccionismo entiende al *Dasein* en términos de los objetos de su preocupación (lo “a-la-mano”). En este sentido, el reduccionismo opera, a un tiempo, una objetivación – cosificación del sujeto.

Ahora bien, si la persona es lo que el reduccionismo afirma que es, entonces, la responsabilidad tiene una estructura gradual correlativa a la graduación de la conexión psíquica. Cuando menos esté conectado ahora conmigo cuando cometí tal o cual acción, menor será la responsabilidad. Si la identidad es una cuestión de

10. Tugendhat E. (1993), *Autoconciencia y Autodeterminación*. México. FCE. Pág. 221 y sgts.

11. Ricoeur P. *Narrative Identity*, en Wood, D. (comp.) (1991) *On Paul Ricoeur, narrative and interpretation*. London. Routledge. Pag. 191/2.. En *Soi même comme un autre* vuelve sobre la misma comparación : « ...Le statut ontologique de l’ipsité est ainsi solidement fondé sur la distinction entre les deux modes d’être que sont le *Dasein* et la *Vorhandenheit*. A cet égard, il existe, entre la catégorie de *mêmeté* des mes propres analyses et la notion de *Vorhandenheit* chez Heidegger, le même genre de corrélation qu’entre l’ipsité et le mode d’être du *Dasein*.... ». Ricoeur P. (1990), pag. 358/9. (342).

grados, la responsabilidad también. De lo contrario cometeríamos la injusticia de responsabilizar a uno por la acción de otro.

Lo mismo cabría afirmar de los “compromisos asumidos”. La fuerza de los compromisos depende de la fuerza de la conexión que exista entre quien promete y quien debe cumplir. Si la conexión fuera tan débil de modo tal que quien promete y quien debe cumplir no son la misma persona (misma en el sentido de la “mismidad”), entonces la obligación no debe ser cumplida por la sencilla razón de que, quien se ha obligado, “ya no existe”; y, de forma similar al caso de la responsabilidad, no es justo que “otro” asuma los cargos de “aquel”. Entonces entre el compromiso y la conexión psíquica hay una simetría que indicaría el tenor de la obligación en cada caso.¹²

Antes de abrir la respuesta de Ricoeur, podemos esbozar algunas perplejidades de orden práctico que arroja la teoría reduccionista de Parfit. Williams argumenta que, al querer que el pensamiento moral refleje lo más claramente posible el carácter serial¹³ de la identidad personal a través del tiempo, Parfit incurre en algunas paradojas que nos deberían llevar a revisar las premisas de las que parte.

Supongamos que aceptamos la teoría reduccionista. Esta puede aplicarse a la práctica de las promesas de dos maneras diferentes: el objeto que prometo puede ser divisible. Supongamos que hace veinte años te prometí que te pagaría una cantidad de dinero hoy, pero hoy tengo una conexión débil con aquel imprudente administrador que solía ser, incluso repruebo fuertemente el tenor de su promesa ¿debo pagarte?, en caso de suponer que sí (pues, en términos reduccionistas, aún sigo conectado, aunque tenuemente), entonces la cuestión es ¿cuánto?. No se puede establecer una correlación entre el grado de mi conexión y el monto que debo. Sería muy problemático proponer algo así como un “conexiómetro” que indique la suma que se debe pagar en cada momento.

12. Cfr. El artículo de Parfit, “Later Selves and Moral Principles”, publicado en Montefiore A. (comp.) (1973), *Philosophy and Persons Relations*. Londres.

13. Williams llama “seriales” a las propiedades y relaciones relevantes que aceptan la graduación. Las críticas de Williams a Parfit se encuentran en: Williams B. (1993), *La Fortuna Moral*. México. UNAM. Pp. 18-28.

Pero la segunda posibilidad es quizá aún más paradójica. Supongamos que la fuerza de mi compromiso depende del grado de conexión que tengo con aquel que se comprometió. Imaginemos que yo le prometí a “x” hace diez años, que hoy me casaría con ella. Pero, el grado de conexión es, ni muy fuerte ni muy débil, digamos un intermedio. Parece muy difícil concluir que ahora el objeto de mi obligación es intermedio en virtud de que la conexión lo es. Desde que el objeto de mi obligación no es susceptible de graduación (precisamente por tratarse de una cuestión de todo-o-nada), el grado de conexión entre el yo que promete y el yo que cumple no puede tener influencia. La solución hay que buscarla por otro lado.

Pero además Parfit ha obliterado una característica relevante para nuestro problema. En su argumentación no aparece la posibilidad de que la persona tenga alguna ingerencia en la conexión. Podríamos preguntarnos si la persona, el yo, tiene alguna “capacidad de conectar”, es decir, si puede depender de él el grado de conexión, o algún tipo de conexión necesaria para cumplir las promesas y los compromisos. En la argumentación de Parfit, todo pareciera indicar que la conexión se da o no se da, que los grados se dan de esta o la otra manera.¹⁴ El punto de partida es empírico: la fragmentación en varios “yoes” a través del tiempo es un dato que todos tenemos al alcance contrastar. Pero apelar a la ostensiva fragmentación de los “yoes” en el tiempo sólo es válido si, junto a eso, se apela a la correlativa unidad del “yo” a través del tiempo; unidad no menos contrastable que la fragmentación. La co-existencia de estas dos posibilidades *es el problema*. De no hacerlo así, entonces estamos contemplando la evidencia que favorece la hipótesis que se quiere demostrar y descartando la que la

14. Este es uno de los grandes déficits en la argumentación de Parfit. Pues, si la persona es el conjunto de los hechos físicos y psíquicos encadenados de determinada manera, entonces, la persona no puede tener ingerencia en ese encadenamiento so pena de caer en un argumento circular (la persona, que es el conjunto, aparecería conformando dicho conjunto). Desde este punto de vista, cualquier discurso que pretendiera articular cuestiones de autodeterminación y autorrealización se vería condenado al sinsentido.

jaquea, lo cual dista mucho de ser interesante en una argumentación filosófica.

Entonces, debemos afirmar que, si bien es verdad que en la vida de muchas personas se observa una gran fragmentación, también es verdad que en la vida de muchas otras se percibe una gran unidad.

Ahora bien, si hay personas que *se mantienen* las mismas (en un sentido relevante para nuestro problema) a lo largo del tiempo, quiere decir que tienen la “capacidad de hacerlo”, es decir, el grado de conexión puede depender también de la persona. Aquí está el nudo de la objeción: si yo *puedo* mantenerme, entonces, cuando prometo, *debo* hacerlo. Parfit no pudo advertir esto porque, como afirma Ricoeur, toma la identidad personal en términos de *mismidad* exclusivamente, y el mantenimiento de sí es del orden de la *ipseidad*. Precisamente, la *mismidad* es definida en términos de “permanencia”, en tanto que la *ipseidad* se caracteriza por el “mantenimiento”. Mientras que la primera tiene un carácter pasivo (se permanece o no), la segunda tiene un carácter activo (mantenerme es algo que yo hago) Por lo que, en una filosofía sin *ipseidad*, el verdadero problema de la promesa ni siquiera aparece.

¿Por qué es importante esta cuestión?, porque sólo se emplea con sentido el término promesa allí donde se ha aceptado previamente la existencia de la libertad.

La relación entre libertad y promesa ha sido desarrollada por Arendt. Ella muestra que el precio que los hombres tienen que pagar por la libertad es doble, por un lado la irreversibilidad de aquello que “han hecho”, y por otro lado, la imprevisibilidad de aquello “que harán”. Pero cada uno de estos precios tiene su “remedio”: el perdón y la promesa.

Lo más llamativo del análisis de Arendt con relación al del reduccionismo es que, la misma característica que para uno disuelve la cuestión, para el otro la plantea. En otras palabras, lo que para uno es un punto de llegada, para el otro es el punto de partida. Lo mismo que labiliza y en el extremo destruye los compromisos asumidos, es lo que le da su razón de ser, su importancia, su ineludibilidad. Aquello que la destruye es lo que la instaura.

Para resumirlo esquemáticamente: en Parfit la línea de razonamiento es la siguiente, el hombre cambia sus creencias, sus deseos, su carácter, etc. Entonces cuando la conexión entre dos “yoes” es

muy leve (porque los cambios son radicales), la obligación también debe ser muy leve. La obligación debe reflejar el cambio. Para Arendt, por otro lado, el hombre cambia radicalmente, la acción humana es lo no-previsible (*per definitionem*), por eso, *instaura* la promesa, el pacto, para superar aquella imprevisibilidad. La promesa refleja el cambio sólo en tanto se presenta como su remedio.

“...La no predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer, es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la oscuridad del corazón humano, o sea de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad...”¹⁵

El fin de la “facultad de prometer”, como la llama Arendt, es superar esta doble oscuridad de los asuntos humanos. Pero esto sólo puede aparecer en una filosofía que le da lugar a la voluntad como algo irreductible a los hechos psíquicos (creencias, deseos) o físicos.

En el fondo, Parfit esquivo el verdadero problema. Pues, la cuestión se plantea como un desafío: hay personas que cambian sus creencias, sus estados de ánimo, sus deseos, en forma radical; y sin embargo *cumplen sus promesas*.

C.1) La hermenéutica de la promesa

(C.1.1) El plano lingüístico

Ricoeur se hace eco del argumento arendtiano. Sin embargo su estrategia expositiva comienza con un abordaje lingüístico. Este

15. Arendt H. (1998), *La Condición Humana*. Barcelona. Paidós. Pág. 263.

enfoque está atravesado por los presupuestos pragmáticos (en la línea de Austin y Searle) y hermenéuticos (en la tradición Heidegger - Gadamer).

El presupuesto de partida es el siguiente: no podemos comprender la naturaleza de la acción (y la promesa es una acción) con independencia del lenguaje ordinario en el cual expresamos lo que hacemos, por qué lo hacemos, etc. Y, aunque no existe ningún argumento a priori que demuestre que nuestro lenguaje común no esté cargado de prejuicios y confusiones, lo cierto es que éste "...lleva consigo condiciones de sentido que es fácil reconocer al ordenar los contextos en los que se emplea la expresión de manera significativa...".¹⁶ Por ello, Ricoeur adopta el principio austiniano según el cual, si el lenguaje ordinario no es la última palabra, debe ser la primera.

El no atender lo suficiente al elemento lingüístico en el marco de la "promesa" constituye otra de las debilidades del enfoque reduccionista. Se hace difícil, por no decir imposible, comprender en qué consiste la promesa apelando sólo a hechos físicos y psíquicos, precisamente porque "la promesa" es un *hecho institucional*. Recordemos el argumento de Searle al respecto: no es posible dar un conjunto de enunciados sobre propiedades físicas y/o mentales al que sean reducibles los hechos institucionales (v.g. la promesa), "...una ceremonia de matrimonio, un partido de fútbol (...) incluyen una variedad de movimientos físicos, estados y sensaciones brutas, pero una especificación de uno de esos eventos, hecha solamente en tales términos, no es suficiente para especificarlo como una ceremonia de matrimonio, un partido de fútbol (...). Los eventos físicos y las sensaciones brutas cuentan solamente como parte de tales eventos, dadas otras determinadas condiciones y *en contraste con un trasfondo de ciertos géneros de instituciones...*" (cursiva mía).¹⁷ Este trasfondo implica de manera esencial el esquema conceptual personal.

Como hemos visto, el reduccionismo aplicado a la cuestión de la persona intenta federar los diferentes tipos de enunciados bajo

16. Ricoeur P. (1983), *Texto, Testimonio y Narración*. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello. Pág. 13.

17. Searle J. R. (1986), *Actos de Habla*. Madrid. Cátedra. Pag. 59.

los enunciados "constatativos". Como afirma Ricoeur, el discurso del reduccionismo naturalista es un discurso del "hay", hay personas como hay átomos.¹⁸ Si esto es así, la forma lógico-semántica que tenemos de referirnos a los hechos (en los que consiste la persona) son los enunciados "constatativos". Pero Ricoeur, en franca línea austiniana, muestra que la "promesa" no se deja atrapar por la estructura del constatativo, precisamente porque cuando digo (en determinado contexto, y bajo determinados presupuestos) "prometo tal o cual" no constato nada, sino que "hago algo" más allá de pronunciar determinadas palabras. Explicar el significado de los enunciados realizativos es para el reduccionismo un verdadero problema. En particular porque en las lenguas naturales, los actos ilocucionarios se erigen como la unidad principal de la significación literal. Así, Ricoeur recuerda que las condiciones de verdad de los enunciados declarativos o descriptivos no agotan el significado entero de las frases de nuestro discurso. Austin encuentra en los "preformativos" enunciados significativos que no se dejan traducir a la lógica de los descriptivos. La promesa es, quizá, el preformativo más atendido y estudiado por esta tradición.

Siguiendo el argumento pragmático, Ricoeur muestra la falla reduccionista, pues, si a los hechos en los que consiste el yo podemos referirnos de manera impersonal, de modo tal que la ontología de la persona se reduzca a la ontología de los hechos, entonces, o los realizativos son un sinsentido o el reduccionismo es incompleto (y, por lo tanto falso en este caso). En efecto, el *onus probandi* se traslada a Parfit, quien debería mostrar que "prometo" y "él promete" (o "se promete") son intercambiables.

Entonces, el reduccionismo, al no atender suficientemente al elemento lingüístico, no puede enfocar el problema en toda su dimensión. Esto es inevitable toda vez que buena parte de la naturaleza de la promesa deriva del modo en que "prometemos" efectivamente. Si, como indica la pragmática ilocucionaria, significado y uso son indisociables, cualquier análisis que no tome en cuenta el

18. "...La introspección puede ser de estilo naturalista si traduce los actos en lenguaje de hechos anónimos, homogéneos a otros hechos de la naturaleza: hay sensaciones como hay átomos. ...". Ricoeur P. (1986), *Lo Voluntario y lo Involuntario I*. Buenos Aires. Docencia. Pág. 22.

uso (como el reduccionista) está condenado de antemano al malentendido.

Recordemos algunas de las condiciones de sentido que aparecen en el preformativo “promesa” según Searle y que Ricoeur analizará: un hablante promete sincera y no defectivamente “x”, si, y sólo si: (a) al expresar “x” el hablante predica un acto futuro de él (condición de contenido proposicional); (b) “x” representa una acción buena para el alocutor (condición preparatoria (1)); (c) no es obvio que el locutor hará “x” en el curso normal de los acontecimientos (condición preparatoria (2)); (d) el locutor se obliga, por medio del prometer, a hacer “x” (condición esencial).¹⁹

La primera de estas condiciones marca un punto central en la distinción que establece Ricoeur entre *mismidad* e *ipseidad*, distinción angular en la crítica al reduccionismo. “...la mémoire et la promesse se placent différemment dans la dialectique entre mêmété et ipséité, ces deux valeurs constitutives de l’identité personnelle : avec la mémoire, l’accent principal tombe sur la mêmété, sans que la caractéristique de l’identité ipséité soit totalement absente; avec la promesse, la prévalence de la ipséité est si massive que la promesse est volontiers évoquée comme paradigme de l’ipséité...».²⁰ Entonces, si la *mismidad* tiene un carácter retrospectivo, la *ipseidad* tiene, básicamente, una estructura proyectiva.

A través del lenguaje, afirma Ricoeur, la experiencia accede al “sentido”. Ahora bien, un aspecto importante del lenguaje es su carácter intersubjetivo, por ello, “...hay otro interlocutor que es el destinatario del discurso. La presencia de ambos, el hablante y el oyente, constituye el lenguaje como comunicación...”²¹

Entonces, si la promesa es un acto del discurso, también está implicado necesariamente el interlocutor que, en este contexto, es erigido en destinatario del acto. Este carácter *dialógico* de la promesa irá cobrando cada vez mayor dimensión, no sólo en la esfera moral, sino también, como veremos, en el enfoque ontológico.

19. Searle J. R. (1986), pp. 65-68.

20. Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*. París. Gallimard. Pág. 179/80.

21. Ricoeur P. (1998), *Teoría de la Interpretación*. México. SXXI. pág. 29.

(C.1.2) El plano moral

El análisis lingüístico es esencial porque nos pone de cara a las implicaciones morales y epistémicas que conlleva el acto de prometer. El aspecto moral del mismo asoma en: (a) la “fuerza ilocutiiva” por la cual me comprometo, (b) en la pluralidad implicada en el acto de prometer (yo-tú-institución del lenguaje) y (c) en cierta cualificación del objeto en relación al destinatario de la promesa.

Decíamos que la condición esencial del acto de prometer es que, mediante la promesa me comprometo a hacer en el futuro lo que digo que haré. Ahora bien, Ricoeur se pregunta “...d’où l’énonciateur d’une promesse ponctuelle tire-t-il la force de s’engager?”²²

La intención de cumplir la promesa, se enraíza, según Ricoeur, en una intención anterior que implica una promesa anterior. Con esta promesa, anterior a toda promesa, la intención se desdobra; a la intención de cumplir la palabra que te he dado, se le agrega, como por debajo, la intención general de no quebrar el pacto de mutua confianza sobre el que se levante la posibilidad misma de “vivir juntos” (argumento *more* Arendt). Por esta segunda intención me comprometo a salvaguardar la institución que hace posible que nos comuniquemos.

De esta manera, la estructura dual de este principio se amplía en los casos en que un tercero forma parte del pacto. Este tercero, representa “...la institución del lenguaje que uno se compromete a salvaguardar, incluso la referencia a algún pacto social en cuyo nombre puede reinar entre los miembros de la sociedad considerada una confianza mutua previa a cualquier promesa...”²³ Pero aquí el compromiso moral se transforma en deber jurídico: *neminem laedere*.

Por lo tanto, el carácter vinculante de la promesa es doble. Por un lado aparece en la relación dialogal yo-tú, y, de esta se desprende el segundo elemento co-ligante: la institución del lenguaje.

A esta intención desdoblada, le corresponda un compromiso desdoblado, “comprometerse ante...”, y “comprometerse a...”. Es

22. Ricoeur P. (2004), pág. 207.

23. Ricoeur P. (1990), pág. 311. (291).

este compromiso el que sujeta el aspecto moral de la *ipseidad* en tanto irreductible a la *mismidad*. “Yo me comprometo a...”: este “yo” escapa al dilema impuesto por Parfit, pues, no implica ninguna unidad sustancial atemporal (cogito cartesiano), pero tampoco puede entenderse como un conjunto de hechos físicos/psíquicos. Por el contrario, hace referencia a una “voluntad de constancia”, un “mantenimiento del sí” (*ipseidad*). En el límite el reduccionismo falla en sus propios términos, pues, al prometer me estoy ubicando deliberadamente más allá de los cambios que puedan suceder en mis creencias y deseos. El aspecto moral del compromiso implica, precisamente, ignorar la fuerza o debilidad de la conexión.

La fuerza ilocucionaria de la promesa está atravesada por la búsqueda del efecto perlocucionario de generar en el destinatario una “expectativa de satisfacción”. En la promesa ingresa el “tú” de manera constitutiva porque es él quien me hace responsable y me obliga a satisfacer su expectativa generada por la promesa. Ahora soy responsable ante el llamado del “otro” que me interpela a cumplir. En el campo del derecho, la expectativa de satisfacción se transforma en “derecho de exigir”, si la prestación no se lleva a cabo.

Pero esta expectativa me obliga en virtud de que la promesa implica que el destinatario es, en realidad, un beneficiario. El objeto de la promesa es un bien para el otro. Por ello mismo genera la expectativa de cumplimiento. En la frontera entre lo moral y lo jurídico se resuelve aquello susceptible de ser prometido, ya que, la capacidad de prometer no se aplica indiscriminadamente, sino que, por el contrario, el objeto prometido debe caer bajo la potestad de quien promete. Aquí marcábamos la deficiencia de la caracterización ontológica de la persona hecha por el reduccionismo, pues sólo me es dado prometer lo que “depende de mí”. No puedo comprometerme legítimamente a seguir creyendo lo que hoy creo, ni a seguir sintiendo lo que hoy siento, porque los sentimientos y las creencias no están bajo mi imperio. Por ello mismo, el ordenamiento jurídico recoge los ecos de la reflexión moral al establecer precisos límites a la capacidad de obligarse: las obligaciones son de tres tipos: dar – hacer – no hacer.²⁴ En última instancia, sólo puedo pro-

24. El Código Civil Argentino establece en su artículo 495: “Las obligaciones son de dar, hacer o no hacer”.

meter “una acción”. Esta circunscripción del campo de la promesa ya está incluida en la cláusula (A) del análisis lingüístico.

El enfoque moral amplía el lingüístico, pues una cosa es describir el acto ilocucionario por el cual me obligo, y otra es fundamentar *por qué debo* cumplir aquello a que me obligué. Entre prometer y cumplir se abre el espacio de la ética. En el enfoque lingüístico, la promesa se define por su regla constitutiva. Lo que intenta mostrar Ricoeur, es que una cosa es la *regla lingüística* que nos permite distinguir el acto de prometer de otros actos del discurso, y otra es la *regla moral* por la cual se deben cumplir las promesas. “...prometer es una cosa, estar obligado a cumplir sus promesas es otra...”.²⁵ Ricoeur, siguiendo a Gabriel Marcel, llama “principio de fidelidad” a la obligación de cumplir las promesas.

La cuestión de la confianza enlaza a la promesa con su correlato epistémico: *la atestación*.

A la crítica ontológica del enfoque reduccionista le sucede naturalmente una crítica epistémica. No podemos trasladar el registro de la verdad-falsedad (aplicable al dominio de los hechos), a la cuestión de la promesa, precisamente, porque las promesas no son ni verdaderas ni falsas, sino, desde el punto de vista lingüístico, “felices o infelices”, y, desde el punto de vista epistémico; “confiables o no confiables”. Nuevamente nos encontramos frente a dos categorías irreductibles.

En este sentido afirma Ricoeur: “...La grandeur de la promesse a sa marque dans sa fiabilité. Plus précisément, c’est de la fiabilité habituelle attachée à la promesse d’avant la promesse que chaque promesse ponctuelle tire sa crédibilité au regard du bénéficiaire et du témoin de la promesse...».²⁶ Ricoeur denomina “atestación” a este modo aléptico, o veritativo, propio del registro de la *ipseidad*.

La atestación es una especie de creencia que no se aplica a la forma nominalizada de los contenidos proposicionales sino que adquiere la forma de una creencia que se adhiere a la persona que promete. En este sentido hay que leer a la atestación en términos de “creo en...”, más que en la forma del “creo que...”. Mientras que en éste rige el binomio verdadero-falso, aquella se estructura

25. Ricoeur P. (1990), pág. 309. (290).

26. Ricoeur P. (2004), pág. 208.

en el horizonte de lo veraz y lo sospechoso. Una fosa lógico-semántica separa la verdad de la veracidad. El intento de reabsorber la segunda en la primera conforma el error reduccionista.

Aquí Ricoeur advierte un “aire de familia” entre la promesa y el testimonio, pues observa que ambas comparten la misma dimensión fiduciaria constitutiva de su sentido. El testimonio es una suerte de declaración que persigue el efecto perlocucionario de convencer a un auditorio de su verdad. En esto el testimonio se separa de la promesa, pues, mientras que uno consiste en declarar lo que se ha visto u oído, en el otro se trata de comprometerse a hacer aquello que se dice. Sin embargo, más allá de esta diferencia, el testimonio y la promesa reposan sobre un *crédito* que se da a lo prometido / testimoniado en virtud del carácter de quien promete / testifica. Es por esto que Ricoeur afirma que la autodesignación va indisolublemente unida a la confianza que adosemos a la promesa o al testimonio.²⁷ Confiamos en el testimonio, esperamos el cumplimiento de la promesa, porque el testigo y/o quien promete, se muestran confiables. Aquí el plano epistémico y el plano moral se juntan.

En los ámbitos tribunales es común observar cómo se desacredita un testimonio cuando éste es emitido por una persona que no reúne las condiciones necesarias para ser tenido en cuenta en calidad de testigo. En primer lugar, no puede testificar una persona “cercana” a las partes en litigio, en segundo lugar, quien incurrir en falso testimonio, no sólo queda expuesto a las sanciones de la ley, sino que también queda desacreditado como testigo para el resto del proceso. La apelación *ad hominem* puede perder su carácter de falacia para transformarse en recurso de una argumentación que vela por la búsqueda del testigo más creíble.

Por ello, la verosimilitud de lo que se diga, depende, al menos en parte, de la fiabilidad de quien lo diga. En esta dirección Ricoeur recuerda uno de los puntos centrales de la distinción aristotélica: “...la retórica no se confunde con la dialéctica; las técnicas de la persuasión, en efecto, no se reducen al arte de la prueba; ellas toman en cuenta las disposiciones de la audiencia, y el carácter del orador; al mismo tiempo mezclan las pruebas morales con las pruebas lógicas...”²⁸

27. Cfr. *Ibid*, pág. 209.

28. Ricoeur P. (1983), pág. 18.

La cualificación epistémica de la promesa tiene una relación de dependencia con relación a la cualificación moral del sujeto que promete (creíble, no-creíble). Es decir, la fiabilidad de la promesa depende de la fiabilidad de quien promete.²⁹

(C.1.3) El plano ontológico

Pero el reduccionismo podría decir que es precisamente la “condición esencial” de la promesa la que debe contemplar la conexión psicológica de quién promete y de quién debe cumplir. En última instancia, si yo prometo que dentro de treinta años te daré una determinada cantidad de dinero, estoy hipotecando el patrimonio de una persona futura que, tal vez no tenga ningún tipo de conexión conmigo. En este sentido, afirma Parfit, debiéramos preguntarnos qué presupuestos ontológicos laten detrás del acto de prometer, y, una vez que demos con ellos, preguntarnos si son aplicables a la persona.

Ricoeur advierte la protesta del reduccionismo, y muestra que los peligros ónticos de la promesa ya habían sido advertidos por Gabriel Marcel, quién en su diario metafísico se pregunta si el acto de prometer no implica una doble mentira: cuando le prometo a mi amigo enfermo que lo visitaré, “...il semble que je me heurte á la déconcertante alternative que voici: au moment où je m’engage, ou bien je pose arbitrairement une invariabilité de mon sentir qu’il n’est pas réellement en mon pouvoir d’instituer, ou bien j’accepte par avance d’avoir á accomplir á un moment donné un acte qui ne reflétera nullement mes dispositions intérieures lorsque je

29. No nos hemos olvidado de una diferencia importante entre las promesas y los testimonios que tiene que ver con la posibilidad de contrastación en uno y otro. Mientras que los testimonios sólo se sopesan en referencia a otros testimonios, y, llegado el caso, a documentos, archivos, etc., en el caso de la promesa el criterio es su mismo cumplimiento. Quien cumple la promesas se hace por ello mismo fiable, el margen de sospecha se ve reducido con cada nuevo cumplimiento. La persona veraz sólo se destaca sobre el fondo de la incertidumbre (sobre lo sucedido) y de la desconfianza (de otros testigos). En este sentido, todo testimonio es provisorio, cuenta en tanto no sea desacreditado. Este carácter provisorio de la promesa sólo impera entre el acto y su cumplimiento.

l'accomplirai. Dans le premier cas je me mens a moi-même, dans le second c'est á autrui que par avance je conses á mentir...».³⁰

¿A qué tipo de identidad se aplica esta ruinosa alternativa?. En este punto Marcel es claro: la promesa nos pone de cara a dos peligros en relación a la identidad personal a lo largo del tiempo. Por un lado aparece la tentación fenomenista, por la cual yo no conozco sino mis estados de conciencia. Estos son cambiantes, por lo tanto nada me permite asegurar que en el futuro seguiré siendo el que soy hoy. Y, por otro, la tentación formalista, según la cual se debe buscar en la voluntad de constancia consigo-mismo el principio de permanencia que asegura el fenómeno de la promesa.³¹ En esta dirección Ricoeur vuelve a los análisis de Nietzsche sobre la promesa en *La Genealogía de la Moral*. Allí, Nietzsche describe a la promesa en términos de una "memoria de la voluntad". El ser que promete es aquel que pretende "...seguir y seguir queriendo lo querido una vez...".³² Aquí se advierte nuevamente el carácter desdoblado de la intención, pues cuando uno promete, afirma Nietzsche, se forma la intención de no cambiar de intención. El "objeto" de la promesa pierde dimensión junto con el "destinatario", cuando el foco se centra en la relación que el sujeto establece consigo-mismo. Así, "...Il n'est de fidélité qu'à soi-même, semblent-il ; á la limite, la trahison serait une contradiction logique et la fidélité une identité formelle, où l'objet même de la promesse porterait moins que la volonté toute nue de ne pas me contredire...».³³ A este peligro formalista es al que se dirigen los ataques reduccionistas. Entonces, sólo una ontología que se ubique a igual distancia del riesgo fenomenista y del riesgo formalista, puede escapar al dilema.

La estrategia argumentativa de Ricoeur (siguiendo la línea de Marcel) consiste en mostrar un punto en común entre los actores del dilema. Ricoeur advierte que el fenomenismo y el formalismo

30. Marcel G. (1935), *Être et Avoir*. Paris. Aubier-Montaigne. Pág. 70.

31. Sobre estos riesgos cfr. Ricoeur P. (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. París. Du Temps Present. Pág. 297.

32. Nietzsche F. (1995), *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza. Pág. 66.

33. Ricoeur P. (1947), pág. 296.

se diferencian en aquello en que se asemejan. Ambos toman la cuestión de la promesa en términos *monológicos*, pues el sujeto, en ambos casos, hace círculo consigo mismo. En el tratamiento de la promesa, afirma Ricoeur, Kant ha puesto el acento en la "integridad personal" como su índice moral, a tal punto que, en una falsa promesa "es a sí mismo a quien se desprecia". La falsa promesa es vista por Kant, como una "...contradicción íntima a una máxima en la que una persona sólo se compromete a sí misma...".³⁴ Pero este solipsismo pretende instituir una identidad formal supratemporal. Es esta identidad pretendida la que se ve sometida a la doble mentira que señalara Marcel. Y es sobre esta línea que Nietzsche lanza su ataque, mostrando que este orgullo de sí-mismo es el que violenta al hombre haciéndolo "regular, previsible, homogéneo".³⁵

Este es el talón de Aquiles que comparten tanto Hume como Kant. Por lo tanto, será atacando este punto como escaparemos a la falsa alternativa. La noción de *ipseidad* se presenta como el eje que permite articular una ontología distinta a la que presenta la tradición sustancialista. La ontología hermenéutica propone quitar la supremacía que buena parte de la tradición filosófica da a la noción de sustancia en el campo de la antropología, para colocar en su lugar el binomio aristotélico "acto-potencia". Según Ricoeur, es este cambio en el esquema categorial el que nos permitirá una mejor comprensión de la naturaleza del hombre, y permitirá incardinar su "poder de prometer" sobre un fondo óntico apropiado a ese poder. Ahora bien, la caracterización ontológica de la *ipseidad* se ubica en la intersección entre dos ejes: un eje horizontal (binomio "acto - potencia"), y un eje vertical en el que la *ipseidad* esta atravesada por la alteridad. Esta alteridad constitutiva es esencial en la ontología de la promesa.

En el ejercicio mismo de la promesa debemos advertir las razones de una limitación interna que coloque al *sí mismo* sobre el camino del reconocimiento del *otro*.

Entonces, uno de los remedios para escapar a la doble tentación del poder de prometer consistirá en "...renverser l'ordre de

34. Ricoeur P. (1990), pág. 310. (291).

35. Nietzsche F. (1995), pág. 67.

priorité entre celui qui promet et son bénéficiaire: d'abord une autre compte sur moi et sur la fidélité à ma propre parole; et je répons à son attente...».³⁶

La única forma de romper el círculo encantado que el sujeto arma consigo mismo es haciendo emerger la *alteridad* en el corazón de la *ipseidad*. Así, Ricoeur encuentra en la promesa una bisagra entre la ética y la ontología, dicha bisagra está dada por la noción marceliana de *disponibilidad*: "...El ser disponible se opone al que está ocupado o atareado consigo mismo. Está, al contrario, tendido hacia afuera, listo para consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya..."³⁷

Sólo se saltará por encima del dilema mostrando la especie de éxodo del sujeto que promete. Este es el último punto de la crítica de Ricoeur al reduccionismo. Mientras el reduccionismo permanezca en el registro de la *mismidad*, no habrá lugar para la alteridad, muy por el contrario, en su mapa conceptual, *lo mismo* se contrapone a *lo otro*. Por el contrario la *alteridad*, como antes señalábamos, forma parte constitutiva del sentido de la *ipseidad*. Es precisamente esta alteridad asumida la que permite conjurar aquellos peligros.

La alteridad ya había aparecido en el enfoque lingüístico cuando veíamos que toda promesa se realiza en un contexto de interlocución en donde el "yo" le promete a un "tú". Luego en el ámbito de la moral mencionábamos que este carácter dialógico de la promesa generaba en el beneficiario una expectativa de satisfacción. Precisamente aquí es donde la ontología de la persona escapa a la alternativa: disolución - pretensión orgullosa de constancia. Cuando prometo *me hago disponible* al llamado del "otro" que espera de mí una respuesta.

La disponibilidad se comprende mejor en contraposición con la indisponibilidad: "...cette indisponibilité n'est pas separable d'une certaine façon d'adhérer à soi-même, qui est quelque chose de plus primitif et de plus radical encore que l'amour de soi..."³⁸

36. Ricoeur P. (2004), pág. 213.

37. Marcel G. (1954), *Prolegómenos para una Metafísica de la Esperanza*. Buenos Aires. Ed. Nova. Pág. 27.

38. Marcel G. (1935), pág. 100.

Ahora bien, la disponibilidad que opera como el correlato óntico de la capacidad de prometer no debe confundirse con la disponibilidad en sentido jurídico, es decir, con aquella capacidad de gestionar y administrar aquellas cosas que poseemos. Cuando la persona cree poder disponer de sí en este sentido, se cae en la ilusión de transformar al yo en "dueño de sí-mismo". Contra esta tentación se lanza la advertencia nietzscheana: yo no me poseo como poseo un patrimonio. En última instancia, quien se alzara con esta pretensión se hace por ello mismo indisponible para el otro.³⁹ Así, la distinción es axial en la ontología de la *ipseidad*: "...Il y a, d'un côté, une disponibilité selon l'ávoir: au sens précis où avoir, c'est disposer de..., c'est-à-dire á la limite pouvoir se débarrasser de..., comme il arrive dans le suicide. Il y a, de l'autre côté, une disponibilité selon l'être ; aun contraire de l'usage précédent du terme, cette disponibilité consiste á ne pas pouvoir disposer de..., afin de rester disponible pour (l'avenir, les autres, la grâce, Dieu...)..."⁴⁰

D) Conclusión

La promesa representa una buena oportunidad para desarrollar el debate entre Ricoeur y el reduccionismo (en particular el presentado por Derek Parfit). En primer lugar porque permite establecer, al menos someramente, las premisas ontológicas básicas que separan a estos autores. Pero en segundo lugar, y esto es aún más relevante para nosotros, porque permite advertir el alcance y límite de la posibilidad de cotejar aquellas premisas en el ámbito de la *praxis*. La promesa tiene una naturaleza práctica, por lo que, cualquier intento de analizarla no puede obliterar esta dimensión. Parfit es conciente de esto, por ello se propone sacar las consecuencias prácticas de su reduccionismo. Así, una vez establecida la noción de persona, intenta ver qué sucede con cuestiones tales como el "prometer", la "responsabilidad", la "preocupación por la totalidad de la vida", etc. Es en este movimiento en donde se observa más claramente la crítica de Ricoeur al tiempo que permite

39. Ibid. Pág. 136-140.

40. Ricoeur P. (1989), *Lectures II*. París. Du Seuil. Pág. 72.

comprender la dirección argumentativa. Si Parfit parte directamente por la ontología, en Ricoeur la ontología es siempre un punto de llegada.

Es este, quizá, el paso en falso de Parfit, pues, una definición estipulativa de la "persona" en términos exclusivos de *mismidad*, acota ampliamente el radio de su aplicación en el horizonte práctico. Esto es lo que muestra Ricoeur. Sólo un esquema conceptual que incorpore el modo de ser de la *ipseidad* puede dar sentido, entre otros, a fenómenos como la promesa.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt H. (1998), *La Condición Humana*. Barcelona. Paidós.
 Klimovsky G. (1994), *Las desventuras del conocimiento científico*. San Pablo A-Z editora.
 Marcel G. (1935), *Être et Avoir*. Paris. Aubier-Montaigne.
 Marcel G. (1954), *Prolegómenos para una Metafísica de la Esperanza*. Buenos Aires. Ed. Nova.
 Montefiore A. (comp.) (1973), *Philosophy and Persons Relations*. Londres.
 Nagel T. (2000), *Otras Mentes*. Barcelona. Gedisa.
 Nietzsche F. (1995), *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
 Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*. New York. Oxford University Press.
 Parfit, D. (2004), *Personas, Racionalidad y Tiempo*. Madrid. Síntesis.
 Ricoeur P. (1947), *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. París. Du Temps Present.
 Ricoeur P. (1983), *Texto, Testimonio y Narración*. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello.
 Ricoeur P. (1986), *Lo Voluntario y lo Involuntario I*. Buenos Aires. Docencia.
 Ricoeur P. (1989), *Lectures II*. París. Du Seuil.
 Ricoeur P. (1998), *Teoría de la Interpretación*. México. SXXI.
 Ricoeur P. (1995), *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris.
 Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance*. París. Gallimard.
 Ricoeur, P. (1990), *Soi même comme un autre*. Paris. Du Seuil.

- Ricoeur P. *Narrative Identity*, en Wood, D. (comp.) (1991) *On Paul Ricoeur, narrative and interpretation*. London. Routledge.
 Ricoeur P. *Crítica y Convicción*. Madrid. Síntesis,
 Searle J. R. (1986), *Actos de Habla*. Madrid. Cátedra.
 Tugendhat E. (1993), *Autoconciencia y Autodeterminación*. México. FCE.
 Williams B. (1993), *La Fortuna Moral*. México. UNAM.

Recibido el 10/08/06; aceptado el 08/09/06.