

El proyecto y la promesa
Aportes de P. Ricoeur a la fenomenología del querer
Marie-France Begué

En la excelente introducción a la traducción castellana de la obra *Lo voluntario y lo Involuntario*, Roberto Walton reconoce el valioso aporte que P. Ricoeur hace a la Fenomenología con su descripción de lo voluntario y de lo involuntario, “centrada sobre todo en la dimensión individual de la acción”. Al describir los rasgos esenciales del querer de cada sujeto, _dice Walton_ este autor amplía el panorama de la fenomenología, rechaza el privilegio que suele asignársele a la conciencia teórica y renuncia a fundamentar las vivencias afectivas y volitivas en las representaciones perceptivas o derivadas de la percepción. Para dicho autor, la actitud puramente teórica, al analizar estos problemas, “es el fruto de un trabajo de depuración que *supone* una *presencia primaria* de las cosas en la que se conjugan la aprehensión perceptiva, la participación afectiva y el trato activo con ellas”¹. El mismo Ricoeur se explica en una entrevista con el filósofo Carlos Oliveira:

“Esto venía de la sorpresa que procedía de ver que la fenomenología había sido enteramente dominada por el problema de la percepción. Me llamaba la atención el hecho de que la fenomenología se mantuviera, en este sentido, siempre a la vez, en una línea platónica de la visión y en una línea kantiana de la objetividad; por eso, me parecía que el campo del obrar, de la práctica, estaba abierto filosóficamente”².

El querer no deriva de la organización perceptiva orientada hacia el conocimiento, sino que manifiesta “una peculiar donación de sentido por parte de la conciencia”³. Desde su origen más arcaico él tiende a organizar las vivencias según su propio orden intencional. Esta capacidad es, precisamente, la que se atestigua en la articulación y dependencia *recíproca* entre lo voluntario y lo involuntario, “como primer dato que se revela a la descripción”(10). Dicha reciprocidad se apoya, ante todo, en el hecho, humano por excelencia, de que somos seres *encarnados*, en un *cuerpo vivido antes que pensado*. El cuerpo-vivido, además de ser origen radical de todo querer, ejerce su “función estructurante” en toda vivencia que acompaña e influye con su resonancia afectiva cada motivación.

¹ P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo Involuntario, El proyecto y la motivación*. En adelante VI cast., traducción Juan Carlos Gorlier, Bs. As., Docencia, 1986, p. 9-10.

² “De la volonté à l’acte », entrevista de P. Ricoeur con Carlos Oliveira realizada en la Universidad de Munich, en ocasión de un ciclo de conferencias sobre “ipseidad y alteridad”, durante el semestre de invierno 86-87, editado en *Temps et récit en Débats*, Paris, Cerf, 1928, pp.17-34, p. 17

³ VI cast. P. 10

Sabemos que Ricoeur define al hombre como “agente y paciente” a la vez. La receptividad primera determinada por el cuerpo se manifiesta en que somos afectados por las cosas y por los acontecimientos; el propio mundo de la vida nos afecta. Se trata de ese estado originario de apertura que nos hace *capaces* de acoger aquello que viene como desde afuera, de resonar con él y de plasmarlo al modo de *vivencias*. Las vivencias son como la huella, en el afecto, dejada por el mundo e integrada al deseo más arcaico de vivir.

La conciencia intencional emerge *dentro* mismo de este entramado de receptividad. Una “receptividad especial, _ ‘práctica’ dice Ricoeur en HF⁴_que no se tiene el derecho de confundir con la simple pasividad”⁵, porque su dinamismo es la fuente de lo que serán, entre otras cosas, las motivaciones.

Nuestra capacidad receptiva depende de como estamos cualitativamente orientados por nuestro deseo deseante de ser y de afirmarnos en la existencia. Las vivencias y las situaciones vitales que las ocasionan no son opacas, como tampoco son mudos los datos que las configuran. A medida que la conciencia las procesa en conjuntos más o menos complejos, ellas se cargan de significación. Se trata de un primer aglutinamiento semántico que Ricoeur llama “proceso de simbolización”. Dicho proceso es pariente de los esquemas imaginarios marcados por nuestra resonancia afectiva y nuestra tendencia a “dar sentido” a esta correlación.

Los procesos de simbolización no se producen aislados. Cada conciencia tiende a organizar sus “esquemas simbólicos” a su manera, pero en dependencia con las estructuras simbólicas culturales en las que se encuentra inserta. Esta primera esquematización es pre-verbal pero no pre-sonora, ya que _como dice el autor inspirado en Minkovsky _desde el comienzo, el niño está inmerso en un mundo de sonidos que se remiten unos a otros al modo de ecos, y que constituyen el fenómeno de “repercusión” o “resonancia”.

Los esquemas tienden a organizarse a medida que los símbolos se van aglutinando en sistemas que, a su vez, repercuten de manera reversible en la organización de las vivencias. Estos sistemas son como la matriz que configura los diferentes tipos de lenguajes, los cuales, cada uno en su orden, estructuran los ámbitos teórico, práctico y afectivo.

Antes de volverse propiamente experiencia, esta conciencia arcaica integra sus datos según las significaciones que recibió, impregnadas por los contextos culturales de donde proceden. De ahí que para el autor “no hay experiencia humana que no esté mediatizada por sistemas simbólicos”⁶.

⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité I, L'homme faillible*, en adelante

HF, Paris, Aubier Montaigne, 1960, p. 69.

⁵ P. Ricoeur, « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, 45^oAnnée, N^o1, Janvier-Mars 1951.

⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 141

El tema del cuerpo _nos dice Walton _ ya incorporado a la fenomenología de la percepción, “resulta del mismo modo inevitable para una fenomenología de la voluntad” y análogamente también “cuestiona el alcance de la reflexión de un espectador desinteresado”⁷.

El cuerpo propio es un “yo puedo”-“no puedo” que nos entrega una comprensión previa del mundo, sobre la que se apoya el lenguaje. Pero el lenguaje no es solamente el lenguaje verbal, cotidiano, narrativo o teórico. Todos ellos vienen acompañados por movimientos expresivos que podemos englobar con el término de “lenguaje corporal”. Simultáneamente con ellos, nuestra conciencia intencional va abriéndose paso según sus intereses práctico-afectivos, como son el “encontrarse-en-situación”, el “ubicarse en-el-mundo” y el orientar su “esfuerzo por existir”. Ella intercambia con el mundo sus poderes y no-poderes a fin de insertarse en él y transformarlo para hacerlo más habitable.

Este cortejo de vivencias que afecta el ser de nuestro “querer-ser” es el que nos constituye en “seres-en-situación”. Así como el elemento básico de la oralidad es la palabra, la base del lenguaje de la voluntad es el movimiento. Ambos articulan un aspecto material y un aspecto de sentido que eleva dichos elementos al orden de lo humano. Esta íntima analogía entre movimiento y discurso es la que nos permite _como lo mostró Ricoeur en obras posteriores _ interpretar la acción *como* si fuera un texto. El movimiento del cuerpo, articulando el espacio y el tiempo con la significación, abre un nuevo orden que se instaura con la emergencia del *gesto* y se prolonga en las acciones tanto prácticas como poéticas.

La estructura de la conciencia volente que apunta a la decisión, atestigua capacidades constitutivas de esta misma conciencia, que están a la espera de ser actualizadas, y que formarán parte de lo que Ricoeur llamará “la rubrique de l’homme capable”⁸, “la rúbrica del *hombre capaz*”. Podemos englobar esta rúbrica en tres grandes conjuntos de capacidades que organizan la orientación práctica: la capacidad de *proyectar* la posibilidad práctica de una acción que depende de cada uno; la capacidad de *reconocerse agente* de dicha acción, una vez llevada a cabo, y la capacidad de *imputarse* a sí mismo la responsabilidad de una acción y por lo tanto también la de su proyecto.

Por otra parte, para Ricoeur, “querer es pensar”⁹. Cada pensar recibe su originalidad según sea su modo de significar el objeto. Este modo de significar es el que lo diferencia de cualquier otro tipo de relación. El querer tiene estructuras inteligibles que organizan su dinámica, como son el decidir, la autodeterminación, la motivación, el consentir y otras. Ellas nos permiten interpretar el sentido de una acción cuando podemos vincularla con otras y también con el mundo significativo que

⁷ VI cast. Op. cit.p. 10

⁸ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, en adelante PR, Paris, Stock, 2004 p. 189

⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l’involontaire*, en adelante VI, Paris, Aubier, 1950, p. 41

le sirve de contexto. Estas estructuras, a su vez, se organizan en torno a ciertos conjuntos significativos, que nuestro autor llama “naciones cardinales”¹⁰, a partir de las cuales se ilumina el resto de cada cuestión. Entre las naciones cardinales básicas que se articulan con el ejercicio de la voluntad está la de “*proyecto*”. Ricoeur analiza la noción de *proyecto* como polo noético de la conciencia intencional práctica, articulada con la noción de *pragma* _lo por hacer _ como su polo noemático. Quisiera explorar esta noción de “proyecto” y vincularla con la fenomenología de la *promesa*, que el filósofo desarrolla en sus obras *Soi-même comme un autre*¹¹ y *Parcours de la Reconnaissance*¹².

El proyecto

Proyectar es arrojar imaginativamente, hacia adelante en el tiempo, un esquema vacío, una *intención*, que la decisión y las situaciones impregnadas de iniciativa irán colmando. El tipo de intención que orienta el proyecto _dice Ricoeur _ es “una acción futura que depende de mí y que está en mi poder”¹³. Dicha acción futura es “lo ha hacer”¹⁴ por mí.

Encontramos un elemento de significación, un elemento de afirmación personal o de fuerza, un elemento de futuro y un elemento de suspenso vinculado a la imaginación que espera ser colmado. Por razones de tiempo, aquí solo me ocuparé del elemento de afirmación o fuerza, pero sabiendo que este trabajo deberá completarse con el análisis de los otros componentes que también están en la promesa.

Afirmación personal o fuerza

La aptitud de la conciencia para proyectar se atestigua en su propio *sentimiento de poder*. Proyectamos, porque de algún modo *presentimos* que podremos realizar nuestro proyecto. Nuestra capacidad de proyectar se despierta en la medida en que experimentamos desde nuestro interior el *impulso* y la *fuerza* para abrir un proyecto y esto se da en la medida en que el mundo viene a nosotros, nos solicita. Este sentimiento de poder *acompaña* la orientación de nuestra conciencia y *vincula* nuestro “yo proyectado” como sujeto de la acción, con nuestro “yo percibido” en sordina como el que proyecta: “Yo que quiero, puedo, _dirá Ricoeur _ soy capaz de...”(47); esta capacidad es la que proyectamos en nuestra acción proyectada. La posible dualidad naciente de la conciencia respecto de su poder es una “dualidad en el seno de la primera persona”¹⁵.

Pero este sentimiento de poder, es frágil y ambiguo. Es ambiguo y relativo, debido al hecho primitivo de que nuestra encarnación nos

¹⁰ idem, p. 37

¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, en adelante SA, Paris, seuil, 1990

¹² op. cit.

¹³ VI, p. 42

¹⁴ VI, p. 45

¹⁵ VI, p. 47

impone cierta inestabilidad afectiva que siempre reclama ser confirmada. En tanto que caja de resonancia de nuestros poderes y nuestros no-poderes, ella nos obliga a integrar, continuamente, los posibles que *proyectamos*, con los posibles que *prevedemos*, en la repercusión afectiva de nuestras propias capacidades, que *presentimos*. Además, solo experimentamos un poder cuando lo ponemos en práctica y esta “ejecución” también depende de nuestra capacidad de “movimiento y de fuerza”¹⁶ para penetrar en la porosidad del mundo.

“La fuerza es lo que llena la intención del proyecto”¹⁷.

Quisiera rescatar este elemento de fuerza para reencontrarlo en la promesa y en la obligación de mantener la palabra, donde se instaura el vínculo con el otro al reconocer su valor. Pero no nos adelantemos.

Si bien dijimos que la intención del proyecto es un pensamiento práctico, este pensamiento, en un primer momento está vacío de contenido práctico, porque designa *en vacío* la estructura del acontecimiento o de la acción que deberá realizarse. La fuerza, entonces, será aquello que desencadenaremos en el momento mismo de la realización del proyecto.

Esta fuerza con la que contamos está directamente vinculada con nuestro ímpetu vital radicado en lo profundo del cuerpo, que se expresa a través de las necesidades más básicas y de nuestra capacidad para afirmarnos y mantenernos en vida. Estar en vida _dice Ricoeur _ significa “ser organizado y crecer según un tipo particular de ‘*ímpetus*’ vital, *irrepresible e irreversible*”¹⁸ que determinará todo nuestro obrar y padecer.

En la relación práctica, el cuerpo “*no es lo que hacemos*” sino aquello *mediante lo cual* hacemos; él no es el objeto del obrar “sino su *órgano*”... “Entre el obrar y el órgano la relación no es instrumental”.¹⁹ Nuestro cuerpo es “atravesado” por nuestro obrar. Esto lo podemos observar cuando vemos que el cuerpo sigue a la intención en forma totalmente ágil y grácil, como si la prolongara en su carne.

Esta fuerza vital nos anima a lanzarnos hacia adelante y a ejecutar los movimientos necesarios para que se colmen nuestras carencias. Ella se expresa en este sentimiento de poder, corporal e intencional a la vez, más o menos espontáneo, según como vivimos nuestra propia carne. Nuestro querer ser y hacer depende de nuestro *ser-en-vida*. Este fondo vital constituye la fuente misma de toda motivación ya que es desde allí que se despierta nuestro deseo para configurarse luego en las diferentes estimaciones.

El sentimiento de poder *transfiere* la fuerza del yo proyectado en el proyecto, al yo que proyecta. “Figuro en el proyecto como sujeto de la

¹⁶ idem 39-40

¹⁷ VI, p. 41

¹⁸ « L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée limite » op. cit., p. 10

¹⁹ idem, p.9

acción proyectada”²⁰ _observa Ricoeur _ “Yo proyecto y *me* proyecto en el bosquejo que dibuja mi intención”, “estoy *implicado* en él”, y por eso me encuentro a mí mismo como proyectado. Esta conciencia silenciosa de nosotros mismos en nuestros proyectos es completamente original y previa a todo juicio reflexivo o mirada retrospectiva *sobre* nosotros. Ella determina cierta manera de *comportarnos*, con nosotros mismos y con el mundo, que “no es ni especulativa, ni siquiera espectacular”²¹, sino que es una *auto-implicación*, rigurosamente contemporánea con nuestra acción de proyectar, como lo será con nuestro acto de decidir. Ricoeur la llama “la imputación *pre-reflexiva* del yo”²²; ella “opera” en el propio “lanzamiento del proyecto”²³.

“No tenemos otro modo de afirmarnos que nuestros propios actos”²⁴ _dice el autor. *Somos* nuestra propia situación; estamos *comprometidos* con ella; ella lleva nuestro sello y también *dispone* nuestra “figura por venir” junto con la figura bosquejada en el proyecto. No hay dos “yo”; entre el yo proyectante y el yo proyectado hay una *identificación primordial* que resiste a la tentación de exiliar el yo a los márgenes de sus actos. “Yo que ahora quiero y proyecto soy el *mismo* que realizará y es proyectado”²⁵. Esto se atestigua en la dialéctica, interior a la propia conciencia, cuando oscila entre el yo y su proyecto; por momentos se afirma el yo, por momentos se afirma el proyecto.

“Me afirmo como sujeto en el objeto de mi querer”²⁶ _dirá Ricoeur. Así, la conciencia que tenemos de nosotros mismos hunde sus raíces en el propio origen de nuestra identidad personal y concreta; de una *identidad pre-judicativa* de nosotros *mismos* “como” proyectantes y “como” proyectados.

El autor sostiene que solo podemos comprender el juicio reflexivo a partir de esta auto-imputación pre-reflexiva. El juicio reflexivo “soy yo que...” pone en palabras esta afirmación más primitiva del “yo mismo” que se proyecta en su acción *antes* de recogerse en discurso.

La Identidad

Este término “mismo” nos abre el camino que Ricoeur emprende con el problema de la identidad. La identidad siempre trata la relación entre algo que permanece y algo que cambia, a lo largo de un segmento de tiempo. Nuestro autor distingue dos aspectos en la identidad humana que, aunque sutilmente complementarios, atestiguan, cada uno, capacidades ontológicas diferentes.

El primer aspecto es aquel que se suele reconocer como *lo mismo*, lo permanente, a pesar de los cambios que se producen. Pertenece al

²⁰ VI, p. 46

²¹ *idem*, p. 58

²² *idem*, p. 57

²³ *idem* p. 58

²⁴ *idem*, p.58

²⁵ *idem* ,p. 58

²⁶ *idem*, p. 58

orden *ontogenético* o de *desarrollo* de un mismo viviente y expresa la continuidad *ininterrumpida*, la *estabilidad*, incluso la *inmutabilidad* de lo que permanece. Esta “mismidad”, que el autor llama el *idem*, tiene la característica de ser *pasiva y resistente* respecto del tiempo que pasa, y de que su “otro”, su *alter*, su diferente, se presenta como su contrario. “A” es idéntico a “A” y diferente de “B”, el cual, en la relación, sigue dependiendo de “A” como su opuesto. La diferencia mantiene la relación de oposición.

Este tipo de identidad de *semejanza* también abarca la identidad numérica o cuantitativa de una *misma* cosa que aparece varias veces: somos *uno* respecto de la pluralidad.

Ricoeur encuentra que, respecto de la persona, donde mejor se manifiesta la mismidad del *idem* es en lo que él llama el *carácter*. Esta noción se fue enriqueciendo en las diferentes obras del autor. En *L'homme faillible* era definida como la “*apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto*”²⁷, y en *Soi-même comme un autre* la encontramos como: “*conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona*”²⁸ y que la acompañan a lo largo de tiempo.

El *idem* también es el que responde a la pregunta por el “qué” de algo. Cuando decimos “qué es el hombre” nos dirigimos precisamente a este tipo de identidad. Ella responde a aquello que, en nosotros, puede ser objetivado. Se trata de la modalidad estructural de nuestra existencia, de nuestra modalidad de ser en tanto de determinación de nuestro propio existir. Ella nos caracteriza a cada uno y es lo que apuntamos al decir que cada uno hace el bien o el mal “a su manera”. Esta identidad alcanza todos los niveles de la persona.

Pero nuestro filósofo observa que este enfoque, si bien es acertado, no alcanza. Todos sabemos que la respuesta a nuestro ¿qué soy? no nos agota y sentimos el reclamo por preguntar acerca de nuestro ¿quién soy yo?. Es más, parecería que nuestro “quien” encierra el núcleo más cualitativo, más íntimo y trascendente de nuestra persona.

“Cuando se entra en la pregunta por ‘quien soy’, se entra en un conjunto de problemas que justamente escapan a la identificación objetiva”²⁹.

Hace falta, pues, un enfoque que de cuenta de este aspecto de la identidad. Ricoeur llama a esta identidad el *ipse* o la *ipseidad*. La ipseidad se caracteriza, entre otras cosas, por ser *activa* respecto del

²⁷ P.Ricoeur, *Finitude et culpabilité, l'homme faillible*, a partir de ahora HF, Paris, Aubier, 1960, p. 77

²⁸ SA, p. 146

²⁹ “Un entretien avec P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* ». Propos recueillis para Gendoline Jarczyk » *Rue Descartes*, Collège internationale de philosophie 1991, n°1-2, avril, 225-2237, p. 227

tiempo que pasa. Esto significa que ella *toma* el tiempo y *cuenta con él* para desarrollarse.

“Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido del *ipse* no implica ninguna afirmación de un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”³⁰.

Por otra parte, en esta identidad, su “otro”, su *alter*, su diferente, no se presenta como su contrario, sino como constitutivo de su propio ser. La ipseidad no se puede pensar sin la intervención de la alteridad. Podemos decir que ella “*pasa*” por la alteridad del otro y de lo otro; que ella se construye precisamente *en* la dialéctica con dicha alteridad, en la medida en que la *incorpora* y la *integra*. Tal es así, que el sí-mismo que de ella resulta ya no es un yo encerrado en su propio círculo sino un sí *atravesado* por las alteridades que lo fueron constituyendo.

El reconocimiento del otro y de lo otro en nosotros nos hace descubrir nuevas dimensiones humanas como son la amistad, el amor, la mutualidad o la reciprocidad, institucionalizadas en sus más variadas figuras. Cuando nos preguntamos por “quienes somos” descubrimos que ciertas relaciones personales nos “hacen ser” de modo peculiar; como si de alguna manera fuéramos su resultado. La ipseidad inaugura la dimensión ético-poética de nuestra identidad, donde el reconocimiento mutuo y la creatividad ligada a dicho reconocimiento ocupan una importancia radical.

La Promesa

Para dar a comprender esta ipseidad, Ricoeur toma como su paradigma a la promesa y al hecho de mantenernos fieles a la palabra dada. Igual que el proyecto, la promesa tiene varios aspectos, pero nosotros aquí solo nos detendremos en lo que atañe a la *afirmación* del sí-mismo que influye en esta identidad.

Afirmación de sí

Prometer es el acto mediante el cual el sí-mismo se *compromete efectivamente* con aquello que se liga mediante la palabra entregada. Al “dar la palabra” desafiamos nuestra propia pasividad y también negamos nuestro cambio radical : “Aunque mi deseo cambiara -dice Ricoeur - aunque yo cambiara de opinión, de inclinación, me mantendré”³¹. Nos *asumimos* como protagonistas, *capaces* de responder y *confiamos* en que podremos cumplir.

a) Nivel lingüístico.

³⁰ SA, p. 13

³¹ SA, p. 149

Esta especial relación entre la capacidad y su ejercicio se atestigua primero en el nivel lingüístico. Prometer pertenece a los “actos de discurso ilocucionarios” que se caracterizan “por lo que el locutor *hace al hablar*”³². O sea, que “en el mismo momento de la enunciación se *injerta* una *fuerza* ilocucionaria sobre el contenido proposicional que lo vuelve operativo”³³. Cuando pedimos perdón o decimos que perdonamos efectuamos ese pedido u otorgamos lo dicho. Aquí, “significación y uso son indisociables”³⁴. Al preguntar, pedir, prometer, etc. ponemos una fuerza en nuestro enunciado que realiza lo que decimos; por eso Ricoeur observa que prometer es por excelencia el verbo del compromiso.

Nuestro autor se pregunta ¿de dónde sacamos la fuerza que nos compromete cuando hacemos una promesa puntual?. Pues de una actitud mucho más fundamental, que es como “la promesa anterior a todas las promesas”, vinculada con el hecho de que estamos desde el comienzo implicados en nuestras situaciones de vida y de que necesitamos asumir este hecho como tal, o sea, *comprometernos* con él. Esta actitud de “*engagement*” o compromiso infunde en todas las demás promesas su carácter de gravedad y de radicalidad, porque nos compromete íntegramente. Al asumirnos nos comprometemos *ante...* alguien y nos comprometemos *para...* algo, y es esta característica humana la que está en la base de la ipseidad, en tanto que dimensión ético-poética de la identidad.

La noción de compromiso, que Ricoeur toma de su maestro y amigo G. Marcel_ se apoya sobre el hecho de que no podemos aprehender el sentido total de la vida, desde un solo punto de vista panorámico, salvo que hagamos abstracción de las situaciones concretas en las que estamos inmersos. La vida es como una sonata que se va borrando y cuya temporalidad siempre tiene algo de descosido. Este aspecto deshilvanado nos afecta como una “*prueba* que necesitamos superar mediante conductas tales como la promesa y el juramento. Estas conductas son las únicas capaces de re-enhebrar operativamente lo que la especulación no puede retener.

No hay promesa sin riesgo porque “no podemos esclarecer todas nuestras posibilidades si no es comprometiéndonos”³⁵. Prometer a un amigo enfermo que vendremos a verlo es comprometer nuestro porvenir inmediato, nuestro futuro, y sobre todo, un curso de acontecimientos que no depende de nosotros. De ahí la audacia que nos vincula con un *proceso creador*, donde, por un lado, pondremos nuestra voluntad en no replantear continuamente lo decidido, en cerrar ciertas posibilidades, y en relegarlas al nivel de tentaciones, cuyas “voces” nos invitan a desviarnos; y por otro, nos incitan a encontrar en nosotros mismos, nuevas fuerzas que transformen en entorno a fin de que colabore con lo pactado.

³² SA, p. 58

³³ PR, p. 190

³⁴ idem

³⁵ P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Ed. du temps présent, 1948, p. 296

Aquí se juega “la estima de sí”, vinculada con la capacidad que tiene cada uno para *elegir* su propio ser, *perseverar* en sus decisiones y *mantenerse* en ellas. Esta noción que Ricoeur toma de Aristóteles, es clave en su antropología.

“El sí-mismo está estructurado por el deseo de su propia existencia”.³⁶

La estima de sí no es una forma refinada de egoísmo o de solipsismo, sino más bien la *base* de confianza elemental que capacita al sí-mismo para todo movimiento de apertura al mundo y a los otros. Ella significa ante todo, la *valoración* de la propia existencia en tanto que recibida como el *don de los dones*, y que se manifiesta además, a través de las múltiples *capacidades* e *incapacidades* que tiene cada uno según su peculiaridad específica. Se trata de la *singularidad irremplazable* de cada persona que lleva la marca de la *sobreabundancia* de donde procede y que toma la forma particular que, adquieren sus capacidades. La estima de sí es el sentimiento espontáneo que brota de la propia aspiración a ser feliz y completo, anterior a cualquier imperativo. Este deseo no es una obligación sino una exigencia, que viene desde nuestro interior. Significa que, por naturaleza, tendemos hacia aquello que completa nuestra existencia y que, en cierta manera, nos sentimos como el derecho a adquirirlo. Está directamente vinculada con la experiencia de nuestra dignidad ontológica que, a su vez, participa de la riqueza del ser que funda nuestro existir. La persona atestigua esta afirmación y este anhelo, en la propia intencionalidad de su conciencia tanto teórica como volitiva y afectiva que orienta su querer conocer, querer tomar la iniciativa de su obrar y sentirse capaz de asumir la responsabilidad de sus actos. Sin embargo, como todo sentimiento, él hunde sus raíces en el fondo de nuestra afectividad más oscura y ambigua que siempre necesita ser confirmada.

No tenemos ninguna certeza absoluta del resultado de nuestro “obrar y sufrir”, sino solo *confianza*, como quien *da de fiado*, esperando que *con el tiempo* podremos cumplir lo pactado. Esta falta de certeza, esta *ignorancia* propia del ser del hombre, pone dentro mismo de la promesa un elemento de *fragilidad* y de *riesgo* que refleja la fragilidad del *ipse* y también toca la propia estima. Ella puede ser vivida como una humillación o como algo positivo.

El aspecto negativo nos dice, que no estamos dados de antemano, ni a los otros ni a nosotros mismos; que parte de nuestro ser se nos escapa y que podemos quedar presos de circunstancias ajenas a nuestros propósitos. Es nuestra pobreza y puede ser que nos humille frente a cierta pretendida omnipotencia que marcó su época en la filosofía.

El lado positivo nos dice que desde este fondo indeterminado de ignorancia podemos extraer nuestra capacidad de invención y de superación; de ir más allá de los vaivenes ópticos de nuestra afectividad y de tejer una ipseidad *durable*, sin demasiadas claudicaciones.

³⁶ SA, p. 220, nota que viene de la p. 219

El acto de prometer solo es válido si quien lo hace *puede* asumir la obligación de cumplirlo, o sea, si tiene la capacidad para ello. No podemos por ejemplo, prometer sentir el amor o emocionarnos, porque no tenemos libertad sobre ello. Pero sí podemos prometer “amar”, en cuanto a que significa estar presentes, acompañar, cuidar, no abandonar, no traicionar, etc. Solo se prometen acciones o resultados de éstas.

Al prometer, nos ligamos con la cosa que nos obligamos a *hacer*. Esta acción de “ligarnos con...” repercute también en nosotros; ella nos “liga” interiormente, nos *unifica* y, al unificarnos, colabora con el dinamismo de nuestra propia *edificación*.

“Mi vida está naturalmente descosida: sin la unidad de una tarea, de una vocación suficientemente amplia para reunirla, ella se dispersa en lo absurdo”³⁷.

A medida que prometemos y respondemos a las exigencias que brotan de nuestra intención, somos más intensamente nosotros mismos. El “quien” de cada uno de construye según como se mantenga ligado a sus palabras, según como permanezca fiel a ellas.

b) Nivel moral

La promesa pone en juego a dos personas: el que promete y el que recibe el pacto de obligación y ambas, a su vez, están bajo la luz de una estructura más amplia, social y comunitaria, que avala con su escala de valores el reconocimiento de la confianza mutua, de la *fiabilidad* en el vínculo.

Cada uno de nosotros construimos nuestra credibilidad respecto de quienes reciben nuestras promesas, de la fiabilidad habitual que aplicamos a nuestros compromisos de vida, creando así nuestro propio estilo. Nuestra capacidad de “dar crédito” a nuestra palabra se ejercita en la medida misma en que ejercitamos nuestra respuesta a quien la recibió y que también fue testigo de nuestra entrega.

Esta dimensión fiduciaria prolonga, en el plano moral, la *fuerza* ilocutionaria que impregnó el discurso al prometer y que produjo el compromiso, a partir del cual apareció la obligación de cumplirlo. No se trata de voluntarismos estoicos sino de convicciones que impregnan la orientación de una vida. Esto explica la importancia que Ricoeur otorga a la *convicción* en la constitución ética de la persona. Solo a partir de ella *_nos dice_* descubrimos nuestro puesto en la vida, se reformula nuestra escala de valores y comenzamos a distinguir entre nuestros amigos y nuestros adversarios.

Por otra parte, prometemos hacer o dar algo que es considerado como *bueno* para el que lo recibe, quien se vuelve, inmediatamente, su potencial *beneficiario*. Nos ligamos con un bien que deberemos otorgar.

³⁷ VI, op cit, p. 426

Nunca se promete algo malo; se amenaza con una maldad. El elemento de bondad y beneficio *para* el otro y la obligación de darlo, es lo que eleva a la promesa del simple nivel lingüístico al nivel moral. Él le otorga su importancia capital, porque instaura un nuevo “orden” de significación y de eficacia.

Es el carácter de ipseidad que tiene la promesa. Esta ipseidad consiste en la voluntad de mantenerse uno mismo constante. Ella pone el sello en nuestra “historia de vida confrontada con las alteraciones de las circunstancias y con las vicisitudes del corazón”³⁸.

La identidad, que se mantiene voluntariamente a pesar de las invitaciones para traicionarla, se libera del peligro de volverse “desagradable obstinación”, cuando toma la forma o el estilo de una “*disposición habitual*, modesta y silenciosa”³⁹, hacia la palabra dada, es decir, de una actitud de *respeto* hacia ella. Ricoeur observa que el carácter de *habitus* que tiene la confianza en la promesa “reconforta” la institución general del lenguaje, que se apoya sobre la cláusula tácita de la sinceridad y del reconocimiento del otro: “Yo quiero creer que usted significa lo que está diciendo”⁴⁰.

Este nivel atestigua nuestra estructura humana, que es “diádica-dialógica” y que, debido a su fragilidad, padece conflictos especiales que influyen en nuestro modo de llegar a ser nosotros mismos. Como si hubiera en nosotros algo sagrado, que hay que cuidar, un valor de relación muy superior, que depende de nuestros vínculos para realizarse.

Al hacer la promesa contamos con que el otro la aceptará y que va a esperar que cumplamos, también confiado en el tiempo que vendrá. De lo contrario, él no nos creería. La expectativa del otro justifica nuestra motivación y nos anima a mantenernos. Pero lo que provoca nuestro verdadero crecimiento interior no es su complacencia ni la idea que nos hacemos de nosotros mismos, sino nuestra *coherencia*; el cumplimiento de nuestra propia convicción de reconocer el valor del otro y de entregarnos a él a través de la palabra. Esta convicción refleja una realidad humana más profunda que Ricoeur nos mostró en *Soi-même comme un autre*: el hecho de que nadie se realiza solo, de que el “sí-mismo” es “con y para los otros” y de que, si esto se entiende bien, responde a nuestro deseo de felicidad.

Conclusión

Entre el proyecto y la promesa surge el gran espacio de la libertad deliberada que asume el reconocimiento del valor del otro como formando parte de su propia identidad. Ese otro ya estaba implicado en nosotros mismos, pero estaba “en nosotros sin nosotros” _como le gusta decir a Héctor Mandrioni a propósito del destino⁴¹. El vínculo

³⁸ PR, op. cit. p. 191

³⁹ idem.p. 192

⁴⁰ idem, p. 194

⁴¹ H. Mandrioni, *La vocación del hombre*, Buenos Aires, ed. Guadalupe, 1984

constitutivo con la alteridad, que podría ser visto como amenaza pasiva o límite para nuestro ser, ahora se vuelve riqueza operativa, posibilidad de inventar y construir una convivencia humana, basada en el “mutuo reconocimiento”.

Ricoeur propone que este mutuo reconocimiento sea transformado en verdadera regla moral, donde el problema del “otro”, considerado como nuestro semejante, se vuelva tema fundamental de la ética. Esta regla moral garantizaría la *intención alerta* de que dicho vínculo beneficie ontológicamente a cada uno de los que están en juego.

Por otra parte, no hay conocimiento de sí-mismo que sea inmediato. “El conocimiento de sí es siempre mediato _dice el autor_ y esta mediación es precisamente el sí-mismo en tercera persona”⁴², o sea un yo *atravesado y purificado* por el otro, pero también enriquecido por él. Porque además de que “somos el ser” también “somos *en* el ser”. En esto consiste la “vehemencia ontológica”⁴³ de la que suele atestiguar nuestro autor.

⁴² *Temps et Récit en Débat*, op. cit., p. 29-39

⁴³ *idem*, p. 34. También “De la volonté à l’acte”, op. cit. p. 34