

# Cómo atar lazos con palabras\*

Carmen González Marín

Instituto de Filosofía  
Madrid

---

## Resumen

En este artículo se defiende la tesis que las intenciones del hablante no son relevantes a la hora de interpretar sus enunciados. Para defender dicha tesis se esgrimen razones de carácter ético, más concretamente, de carácter ético-lingüístico, a través de un análisis histórico de las reflexiones de los filósofos en torno a las promesas. Se hace pues un repaso a las consideraciones de Cicerón, Hobbes, Hume, Kant y Searle en torno a la promesa. A partir del análisis de los argumentos ofrecidos por dichos filósofos juntamente con ciertas consideraciones wittgenstenianas, se concluye la verdad de la tesis.

**Palabras clave:** promesa, intención, obligación moral, acto de habla, Austin.

---

## Abstract

In this article the author defends the thesis that the communicative intentions of the speaker are not relevant in order to decide the content of his utterances. In order to develop this point, the author gives linguistic —or better linguistic and ethical— evidence, through an historical research of some philosopher's point of view on promises. There is a critical review of Cicero, Hobbes, Hume, Kant and Searle's arguments on promises. Finally, it is claimed that the truth of the thesis follows from the critical analysis of the arguments of those philosophers and certain wittgensteinian assumptions.

**Key words:** promise, intention, moral obligation, speech act, Austin.

---

\* Este trabajo forma parte de un proyecto financiado por la Fundación Caja Madrid. En su breve pero densa historia, versiones preliminares del mismo han sido presentadas en diferentes ámbitos. Deseo agradecer a cada una de las personas que han tomado parte en estas discusiones sus críticas y comentarios. De manera especial, agradezco a Lorenzo Peña y Luis Fernández Moreno su invitación a exponer mi trabajo en una sesión del Seminario «Problemas de Filosofía Analítica del Lenguaje» (Madrid, Instituto de Filosofía, CSIC, febrero, 1999), y a los compañeros del Área de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III, así como a los alumnos de doctorado, su atención y estimulante respuesta. *Last but not least*, mi reconocimiento a Carlos Thiebaut, sin cuyo apoyo ni este trabajo ni el proyecto en que se inscribe hubieran sido posibles.

## Sumario

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 1. Promesas                         | 5. Kant o la promesa imposible                      |
| 2. Cicerón o el contextualismo      | 6. Searle: Cómo hacer <i>correctamente</i> promesas |
| 3. Hobbes o el imperativo del miedo | 7. La intención como recurso                        |
| 4. Hume o la convención             |   |

Un notario me ata más suavemente que yo mismo. ¿No es lógico que mi conciencia se sienta harto más comprometida por el hecho de que se hayan fiado simplemente de ella?

Michel De Montaigne,  
*Ensayos, L.III, De la vanidad*

### 1. Promesas

En *Cómo hacer cosas con palabras*, John Austin plantea lo que a primera vista es uno de los casos paradigmáticos de performativo: una promesa, nos dice, obliga en virtud de la proferencia de un «prometo que *p*». Sin embargo, casi inmediatamente, al elaborar el conjunto de condiciones de «felicidad» de un performativo incurre en lo que, en este caso, parece ser una seria indecisión, si no una contradicción, respecto de su planteamiento inicial. Un performativo debe satisfacer dos tipos diferentes de condiciones (para producirse como válido o «feliz»). Las condiciones del tipo A y B, y las que se inscriben bajo la denominación  $\Gamma_1$  y  $\Gamma_2$ <sup>1</sup>. Las primeras son condiciones externas, o habría que denominarlas *institucionales*, las segundas, en cambio, son condiciones internas. Y aquí aparece el problema. De una manera muy simple lo plantearemos como una interrogación acerca de la necesidad de contemplar un estado interior, una intención del sujeto que promete para que la promesa sea efectivamente válida.

1. Estas condiciones son formuladas por Austin como sigue [cito la traducción de G. Carrión y E. Rabossi. Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 1982]:
  - A.1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además,
  - A.2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.
  - B.1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta, y
  - B.2) en todos sus pasos.
- Gamma1) En aquellos casos en que, como sucede a menudo, el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta corespondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además,
- Gamma2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad.

Dejemos abierta esta interrogación, y simplemente esbozados los dos tipos de respuestas plausibles: de una parte, la intención del sujeto como relevante; de la otra, una virtual respuesta no intencionalista (la intención del hablante no puede ser relevante para determinar la validez de una promesa). En otras palabras, nuestro interrogante es: ¿es un estado mental del sujeto que habla, lo que garantiza tanto la validez, como su grado de compromiso con lo que dice? Mi respuesta es no, a ambas preguntas. Lo formularé tal como creo que se hace más clara y más apta para la discusión: *las intenciones del hablante* (no confundamos intención e intencionalidad —intención se refiere a un estado mental «volitivo») *no son relevantes (no son lo más relevante, si queremos sostener una versión menos dura) a la hora de interpretar sus enunciados*. Las razones que me hacen sostener esta tesis son de carácter ético, o si se prefiere, ético-lingüístico (otra virtual formulación de la misma tesis: *un performativo no es la representación de un estado mental*). Planteado esto, entiendo que el carácter no gratuito de esta tesis no intencionalista deriva de una manera inmediata de una consideración histórica. Como veremos, hay un conjunto de textos que nos plantean el problema de tal manera que la hacen perfectamente plausible.

Efectivamente, el tópico de la promesa debe plantearse —y esto es una primera enseñanza de la historia— en una doble vertiente: 1) lingüístico-pragmática, y 2) ética. La impresión del filósofo de hoy es que ahora el tópico de la promesa se plantea, se debe plantear, en el contexto de la pragmática «inaugurada» por *Cómo hacer cosas con palabras*, no en vano ha sido tomado como caso paradigmático a la hora de analizar los performativos.

En realidad, una tesis que vaya más allá de la de Searle, que, como veremos, no es enteramente aceptable, se sostendría sobre algo así como la afirmación de W.D. Ross acerca del compromiso del hablante<sup>2</sup>. La tesis de Ross es una tesis dura, que comporta la doble vertiente a que me refiero: cada vez que el hablante realiza un enunciado asertivo hay implicada en él una promesa de veracidad. Ésta no es sino una formulación más precisa de la ambigua «condición de sinceridad», elaborada muchos años después por John Searle. Este tipo de tesis y lo que supone desde el punto de vista de una teoría ética, como la significación de una obligatoriedad *prima facie* por parte del hablante de sostener su discurso simplemente, es la que estimo más relevante a la hora de interpretar este tipo de actos de habla. Como intentaré poner de manifiesto, no es algo extremadamente novedoso.

Si la promesa constituye un tópico interesante desde este doble punto de vista, es justamente porque conlleva en su planteamiento de análisis la necesidad de considerar otro tópico enormemente relevante en la filosofía contemporánea: *la posibilidad de lo privado*. En lo que concierne al caso de las promesas, el argumento filosófico en contra de lo privado de cuño wittgensteniano, por ejemplo el atribuido por Kripke a las *Investigaciones filosóficas*<sup>3</sup>,

2. Véase W.D. ROSS: *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

3. Véase *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell, 1982.

*aparece como contraintuitivo; el sentido común, parece imponer una interpretación intencionalista*, la que, derivada de la teoría del significado de Grice, encontramos en Searle. Pero esta interpretación parece exigir, a su vez, pensar en la necesidad, o al menos en la posibilidad, de considerar un estado mental anejo a la expresión verbal de la promesa, como garantía o como justificación de la obligatoriedad moral de mantener la misma. Algo que incurre en serios problemas, como veremos, y que podría evitarse con una simple mirada retrospectiva con suficiente sentido crítico.

Si bien el texto presenta un breve recorrido histórico, que en ningún caso pretende ser exhaustivo, ni ortodoxamente exegético, ese recurso a la historia obedece a la percepción de un conjunto de líneas argumentales que determinan tanto la *genealogía* de la que denominamos «condición de sinceridad», como expresión técnica de la creencia en la necesidad de un estado interior del sujeto que habla para hacer buena una promesa en este caso, como de una solución plausible al callejón sin salida en que nos confina aquélla. Las dos líneas argumentales básicas inciden en dos aspectos relevantes: en la consideración de una variable temporal que virtualmente modifica el valor del enunciado con el cual se formula la promesa, y la vacilación a la hora de interpretar dicho enunciado como un constatativo o un performativo, en la medida en que sólo un constatativo debería satisfacer condiciones de verdad que, no obstante, como veremos, se «exigen» también en ocasiones en el caso de las promesas.

## 2. Cicerón o el contextualismo

Como un tratado sobre las obligaciones, *De Officiis*<sup>4</sup> es un texto dedicado a establecer un fundamento filosófico para sostener las obligaciones de índole moral. Como bien señala Julia Annas, en *De Officiis* Cicerón enfatiza la importancia de los preceptos y las reglas en todos los sectores de la vida, tanto pública como privada<sup>5</sup>, aunque yo subrayaría, más bien, *de la vida pública*, dado que «el mutuo comercio de las obligaciones» es efectivamente un firme fundamento de la vida común, es decir, pública. En este contexto, la promesa aparece dibujada como un mecanismo fundamental en las relaciones humanas. Fundamental, porque comprende dos aspectos esenciales: el lenguaje y la acción, íntimamente imbricados. A la hora de analizar un tópico tan cotidiano, Cicerón se va a manifestar como un contextualista.

En el capítulo X del libro I, cita el proverbio «vulgar»: *El sumo rigor del derecho viene a ser suma injusticia*. Y para ilustrar lo que pretende mostrarnos, utiliza la anécdota de «aquel general que, habiéndose pactado con los enemigos treguas por treinta días, talaba por las noches los campos, *porque las treguas se habían tratado de días y no de noches*» (p. 32). Cuenta también, poco

4. Las citas en el texto pertenecen a la traducción de *Los Oficios* de M. de Valbuena. Sociedad Española de Librería, 1928.

5. *The Morality of Happiness*. Nueva York: Oxford University Press, 1993, p. 28, n. 4.

después, en el capítulo XIII, cómo «En tiempos de la segunda guerra púnica, aquellos diez soldados que Aníbal despachó a Roma, después de la batalla de Cannas, *habiéndoles tomado juramento de que volverían, si no era admitida la pretensión del trueque de los cautivos cartagineses*, quedaron toda su vida deshonrados por los censores de todos los privilegios militares, y agregados a la ínfima plebe, por haber sido perjuros, sin exceptuar a aquél que inventó un pretexto falso para frustrar el juramento. Porque *habiendo salido del campo de Aníbal con su permiso, se volvió poco después como que se le había olvidado alguna cosa; y volviendo a salir otra vez, juzgaba ya disuelto el juramento*».

Las dos anécdotas son claras. Su estructura es la que permite *grosso modo* una gran parte de nuestro humor. Pero Cicerón aclara inmediatamente, en el segundo ejemplo, que el juramento efectivamente estaba disuelto, «mirando a las palabras, pero no en la realidad, pues cuando se trata de promesas y fidelidad, se ha de estar a la intención y sentido de las palabras, y no a las palabras literales» (p. 38-39).

El antiliteralismo, incidentalmente, debe ser aplicado a otros casos muy relevantes. De la misma manera que no nos es lícito deshacer un compromiso acogiéndonos a lo meramente literal de su expresión, tampoco nos será lícito sostenerlo por más que la literalidad nos lo exigiera. Si la justicia es el fin último de nuestros compromisos en todos los casos, cuando se trata de la posibilidad de faltar a la justicia es lícito romper nuestros compromisos, por ejemplo no cumplir nuestras promesas. Una versión ética monista —esencialmente Cicerón expone una suerte de utilitarismo regulado con respecto a una instancia, que en lo personal se interpreta como honestidad— es el marco que determinará, en último extremo, la interpretación de la obligatoriedad de cumplir lo prometido o no hacerlo. ¿En qué casos está el sujeto dispensado de cumplir lo prometido? Los fundamentos de la justicia son, en palabras de Cicerón, dos: que no se haga daño a nadie y que se mire por la común utilidad. Es, pues, claro, en qué casos no debemos, en honor a la justicia, cumplir lo prometido: cuando redunde en perjuicio de alguien; cuando la utilidad de cumplir la promesa sea inferior a la de no hacerlo, cuando está en juego la vida o la salud (C. XXIV, Libro III), cuando la promesa no redunde en beneficio del receptor (C. XXV, Libro III). En cada caso, hay una instancia superior, la justicia y también la prudencia a la que remitirse, a la hora de calibrar la obligación de cumplir la palabra. Aunque, por supuesto, otras instancias superiores, la fortaleza esencialmente, pueden intervenir para acallar el veredicto de las anteriores, y demarcar en un nivel superior el sentido de la obligación de mantener la palabra dada (C. XXVI, Libro III).

Si pensamos desde nuestra perspectiva actual, en realidad Cicerón nos está proporcionando un conjunto de reglas que podríamos retraducir en reglas pragmáticas a la hora de establecer una teoría de la promesa. Y lo hace de tal manera que las exigencias éticas se superponen a las lingüístico-pragmáticas. La obligatoriedad de la promesa se sustenta si y sólo si:

1. no se sigue daño para el receptor en el cumplimiento de la misma,

2. se da una utilidad compensada en quien promete y en el receptor (es decir si la utilidad del que recibe la promesa no es menor que el daño causado a quien la efectúa),
3. hay autonomía por parte del sujeto que realiza la promesa.

La razón por la cual las promesas constituyen un hito fundamental en el tratado de las obligaciones es claramente porque las promesas son el caso paradigmático de lo que Cicerón interpreta como *fidelidad*, que a su vez define como fundamento de la justicia (capítulo VII, Libro I). Como señala el traductor del texto ciceroniano, en nota, la definición de fidelidad que se ofrece se realiza desde dos perspectivas diferentes: una moral y la otra etimológica. Fidelidad es «la firmeza y veracidad en las palabras y contratos», esto es, la fidelidad se debe considerar como la calidad de obligatoria de la palabra dada, o del contrato, que, efectivamente, pertenecen a la misma categoría desde esta perspectiva. Pero, añade Cicerón:

[...] es muy verosímil (tomándonos el atrevimiento de imitar a los estoicos, que son escrupulosos indagadores del origen de las palabras, aunque a otros parezca afectación) que tomase su nombre de la palabra *fiat*, porque la fidelidad consiste en *hacer* lo que se ha prometido. (p. 24, cursiva mía).

Es decir, el concepto de *fidelidad* es en definitiva la mejor definición de *Hacer cosas con palabras*. Nuestra pregunta es ahora: este contextualismo ¿contradice esencialmente, o acaso pervierte, el verdadero significado de una promesa como un acto de fidelidad, en el sentido en que acaba de ser definido, es decir, el compromiso de *hacer lo que se dice*? En otros términos, ¿cómo están imbricados el lenguaje y la obligación moral? Cicerón postula el principio de la justicia, pero eso no significa que las reglas —aquéllas que constituyen no una teoría del bien, sino una teoría de lo correcto—, sean necesariamente obligatorias en cada instancia. La contradicción aparente entre el principio último y la versión contextualista se salva si pensamos en una traducción del *no literalismo* en términos de lo que Austin denominaba «the total speech situation», a la hora de hacer y cumplir las promesas. Si consideramos el enunciado en su contexto y en el contexto de su cumplimiento, seremos capaces de descubrir entre las reglas que formulan cómo prometer, las de cómo revocar las promesas también.

Esa aparente contradicción entre la máxima de la fidelidad y la de la interpretación contextualizada de las promesas, se salva, en esencia si nos hacemos conscientes de la temporalidad inscrita en la promesa y la conjugamos con las reglas que hacen válida una promesa considerada dentro del marco de su situación global de habla. Lo primero que hemos de notar es que la temporalidad inscrita en la promesa introduce una variable que *recontextualiza* en diferentes tiempos ( $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$ ) el enunciado, de modo que, en realidad, la promesa realizada en  $t_1$  se vuelve a realizar sucesivamente en cada tiempo  $t_2, t_3, \dots, t_n$ . La temporalidad señala así la *iterabilidad* del performativo. Cicerón nos aporta un ejemplo muy interesante al respecto. El rey Agamenón, cuenta, ofreció

a la diosa Diana el sacrificio de lo más hermoso que naciese en su reino. Desgraciadamente, lo más hermoso del reino fue su propia hija, que fue efectivamente sacrificada por no ser infiel a una promesa «más digna de faltar a ella, que cometer una maldad tan abominable» (Libro III, Capítulo XXV).

La *iterabilidad virtual*, por otra parte, es la salida de Cicerón al escollo que se deriva de que el performativo estará siempre sujeto a la sospecha de ser un constativo sostenido en el tiempo<sup>6</sup>. Si no entendemos el performativo, al menos en lo que respecta al caso específico de las promesas, como ese enunciado que debe ser reinterpretado en diferentes tiempos, puede dar la impresión de estar cayendo en una regulación *draconiana*. Pero habremos de volver sobre ello.

### 3. Hobbes o el imperativo del miedo

Es en el capítulo XIV de *Leviatán*, («Sobre las Primera y Segunda leyes naturales y sobre los contratos»)<sup>7</sup> donde expone Hobbes su teoría de la promesa inscrita, en el contexto de la justificación de una limitación de la propia libertad con el fin de propiciar un entendimiento común. La segunda de *las leyes de la naturaleza* es justamente aquella que ordena

[...] que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde lo parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres como la que él permitiría a los otros en su trato con él (p. 171).

Es, pues, en la dialéctica entre derechos y libertades donde elabora Hobbes sus consideraciones acerca de las promesas. La promesa es presentada como la garantía que hace buena una transferencia de derechos entre unos hombres y otros. El argumento de Hobbes se basa en la premisa de que la reciprocidad deseable de la cesión de derechos exige la obligatoriedad de mantener aquello que se ha cedido voluntariamente. Se trata esencialmente de una ley de reciprocidad. La cesión de derechos, dice Hobbes, se puede efectuar de dos modos diferentes, por renuncia a un derecho o por transferencia de un derecho en favor de alguien concreto:

Puede no hacerse uso de un derecho, bien renunciando simplemente a él, o bien transfiriéndolo a otro [...] Y cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho de una de estas dos maneras, se dice entonces que está obligado a no impedir que aquéllos a quienes se ha concedido o dejado ese derecho se beneficien de él; y que debe y es su deber no anular ese acto suyo que ha realizado por propia voluntad [...] (p. 172-173).

6. No olvidemos que el propósito de Austin es, en último extremo, dar la vuelta a la oposición constativo/performativo, y reclasificar todos los constativos dentro de la categoría general de los performativos, como enunciados asertivos.
7. Las citas de *Leviatán* pertenecen a la edición de Carlos Mellizo. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995.

La obligación, pues, nace de una renuncia voluntaria en favor de otro. Pero lo importante es que *no cumplir la obligación es caer en una falta lógica*: auto-contradicción. ¿Por qué apela Hobbes a la contradicción? «La contradicción en el mundo es lo mismo que el absurdo en la discusión», nos dice. Porque contradecir lo que uno ha sostenido en un discurso es lo mismo que «*deshacer*» voluntariamente lo que uno «*ha hecho*» antes voluntariamente. Ahora bien, ¿en qué sentido *hemos hecho algo* al prometer? Sólo hemos prometido, no hemos producido todavía un estado de cosas *e* en el mundo, por nuestra propia y voluntaria intervención. Responderíamos probablemente, y plausiblemente, que en el performativo de la promesa se produce una anticipación de un estado de cosas en el mundo, *e*, en  $t_1$ , que realmente sólo se producirá por intervención directa del sujeto de la promesa en  $t_2$ . La ligadura de lo ético, o de lo regulado si queremos, y lo lingüístico aparece exigida en este caso cuando Hobbes da cuenta de cómo se produce esa renuncia o transferencia de derechos entre los hombres. Su elaboración de una teoría del carácter performativo del acto lingüístico mediante el cual se produce la transferencia o cesión de un derecho es, pues, lo que viene a exigir la necesidad de contemplar el sentido moral o legal del lenguaje mismo:

El medio mediante el cual un hombre simplemente renuncia o transfiere su derecho, es una declaración o significación, mediante un signo voluntario y suficiente, de que efectivamente renuncia o transfiere, o de que ha renunciado o transferido ese derecho a otro que lo ha aceptado. Y esos signos pueden ser o palabras solamente, o sólo actos, o, como suele ocurrir con mayor frecuencia, palabras y actos (173).

El performativo *es la ligadura*. Pero no por naturaleza sino por el efecto psicológico del miedo. No es una convención ligada al performativo sino una razón más primitiva —no olvidemos que el hombre es un ser racional y temeroso de la muerte—, que se liga al mismo fundamento de las leyes de la naturaleza, la que impone la obligatoriedad de mantener el compromiso. Así pues, de la doble vertiente del performativo de la promesa, a Hobbes le interesa el carácter lingüístico, pero también el psicológico, y tenderíamos a pensar que el psicológico es el que priva precisamente. Sin embargo, la relevancia de lo lingüístico se pone de manifiesto porque el significado del enunciado usado en el performativo es básico para hacer buena la promesa. A la hora de establecer las *condiciones de felicidad*, diríamos nosotros, de un acto del tipo de una promesa o un contrato, ciertamente, Hobbes no pasa por alto algunas esenciales que ya habíamos puesto de manifiesto también en nuestra lectura de Cicerón. La precondition de cualquier pacto de cesión o transferencia de un derecho es una precondition psicológica, pero sostenida por el *derecho de la naturaleza* que sanciona lo justo de autopreservarse para el ser humano. Cualquier pacto es un acto voluntario, y todo acto voluntario se dirige al bien propio. El principio en sí se ha transformado, desde Cicerón, pero la necesidad pragmática de la precondition se mantiene inmutable. Efectivamente, Hobbes la plantea como una precondition de este tipo, cuando afirma:

Y en último lugar, el motivo y fin por el cual esta renuncia y transferencia de derechos se introduce no es nada sino la seguridad de la propia persona, en su vida, y en los medios tanto de preservar su vida como de no pasar fatigas. Y, por tanto, si un hombre por medio de palabras, u otros signos, parece despojarse a sí mismo del fin que pretendían lograr aquellos signos, no debe entendersele como si quisiese decir eso, o que era su voluntad, sino que ignoraba cómo deben interpretarse tales palabras o acciones.

Si hubiéramos de formalizar las condiciones que se extraen de la exposición de Hobbes, hallaríamos:

1. Condición preparatoria o teleológica: cualquier compromiso se dirige a mi propio beneficio (excluye que lo prometido vaya en contra de las leyes de la naturaleza, es decir, en perjuicio propio).
2. Condición acerca del contenido proposicional: lo que se promete debe ser posible (excluye también lo gratuito).
3. Condiciones lingüístico-pragmáticas:
  - a) Competencia lingüística (quienes toman parte en el pacto deben ser hablantes competentes de un lenguaje. Así se excluye la posibilidad de pactos con animales).
  - b) El pacto o promesa debe efectuarse mediante un performativo suficientemente explícito.
  - c) Reciprocidad por parte de quienes toman parte en el pacto. O, en otras palabras, carácter público del performativo (se excluye la posibilidad de pactar con la divinidad).

En resumidas cuentas, una versión pragmática, que, en palabras de Hobbes, se resume así:

Los signos contractuales pueden ser explícitos o inferidos. Los signos explícitos son palabras que se pronuncian con entendimiento de lo que significan; y esas palabras se refieren al presente o al pasado, como cuando decimos *doy, concedo, he dado, he concedido, quiero que esto sea tuyo*, o se refieren al futuro, como cuando decimos *daré, concederé. Estas palabras que hacen referencia al futuro se llaman «promesas».*

Entre el miedo y la contradicción, la promesa no es sino la suspensión del cumplimiento de un pacto de cesión de un derecho, o de donación de algo a alguien. Es decir, se trata de una necesidad de explicitar la fidelidad a un pacto, *cuyo cumplimiento final está diferido en el tiempo*. Recordemos que Hobbes habla de *autocontradicción en la vida práctica*, cuando no se cumple lo prometido porque, dice, es lo mismo que *deshacer* lo que uno *ha hecho* anteriormente (voluntariamente en los dos casos). Sin embargo, deshacer lo que uno ha hecho *no siempre es una contradicción*. Pensemos en el siguiente ejemplo: El sujeto X pide prestada un arma con la intención de matar a Y en el tiempo<sub>1</sub>, y lo hace voluntariamente o deliberadamente o autónomamente. Posteriormente

en  $t_2$  cambia de opinión, acaso por haber llegado a la conclusión de que asesinar a Y no es razonable o bueno, o acertado, y devuelve el arma sin usarla. ¿Ha incurrido en contradicción? Probablemente diríamos que no, y la razón que esgrimiríamos, sin duda, es que ha intervenido una decisión ulterior a la tomada en  $t_1$ , que ha cambiado el contexto (también podemos pensar, simplemente, en un cambio en las circunstancias, sin que intervenga la decisión del sujeto X, por ejemplo, que Y enferme gravemente). Y lo que es más importante, no consideramos que el hecho de que se posponga la acción  $a_2$  con respecto a la acción  $a_1$ , aunque ambas estén indisolublemente unidas, nos obliga a pensar en un continuo temporal.

#### 4. Hume o la convención

En la sección V del *Tratado de la naturaleza humana*<sup>8</sup>, dedicada a la «Obligación de las promesas», se propone Hume demostrar *el carácter no natural de la obligatoriedad* de la realización de la promesa, mediante la prueba de dos proposiciones:

1. Que las promesas deben ser convenciones para ser inteligibles.
2. Que, aunque fueran inteligibles, no serían obligatorias si tuvieran un carácter natural.

Hume desea afirmar, mediante la prueba de su proposición contradictoria, lo siguiente: «no hay un acto de la mente del que deriva la obligatoriedad de la promesa».

Es importante señalar que, al plantear una versión *externalista*, Hume está evitando la posibilidad de pensar la promesa como un ejemplo de una obligatoriedad sustentada en lo privado. Si se antepone explícitamente el carácter social, es decir convencional, de la promesa, es para afirmar que es ese carácter social la condición tanto de la inteligibilidad como de la obligatoriedad en este caso.

Hume utiliza dos argumentos a la hora de justificar su tesis acerca del carácter no natural de las promesas: un argumento psicológico y un argumento moral. Del argumento psicológico, y dado que excluye la posibilidad de que una resolución, un deseo o el simple querer algo constituyan la raíz de la obligatoriedad de la promesa, se sigue que debe ser *querer la obligación* el acto mental implicado en la promesa. La conclusión es correcta desde el punto de vista de lo que denominaríamos *folk psychology*. Pero se pregunta Hume si no se tratará de una confusión lingüística.

El argumento moral, a su vez, se basa en la premisa de que la moralidad deriva de nuestros sentimientos (la obligatoriedad deriva, en este sentido, del sentimiento de disgusto que nace de no cumplir con ella). Adicionalmente, *no podemos hacer que nazca un sentimiento nuevo en nosotros*. Por tanto, no

8. Las citas del *Tratado de la naturaleza humana* pertenecen a la edición preparada por Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1977.

podemos hacer que nazca el nuevo sentimiento que sustente querer la obligación. Ergo, apelar a ese *querer la obligación* es sólo una *ficción*. En otras palabras, de la conjunción de un concepto psicológico como es la *resolución* y un concepto moral como es la *obligación*, nace la cualidad de absurdo de postular el acto de la mente que el sentido común parecería hacernos admitir. Porque los conceptos morales se fundamentan en los sentimientos, pero nosotros no podemos hacer emerger sentimientos nuevos a voluntad. Es decir, querer la obligación es querer un sentimiento y eso es absurdo por imposible.

El concepto de convención en Hume, o el punto de vista convencionalista, se adelantan con todo rigor a las críticas de los internalistas, que se plantean como la postulación de un acto interior, «del cual quizá la realización externa o la ceremonia, es meramente una evidencia, o una manera de informar a los otros implicados acerca del estado interior [...] Los teóricos de los actos interiores sostienen algo más, a saber, que este estado interior efectúa los cambios normativos, no vía convención, sino mediante su propia fuerza moral o metafísica»<sup>9</sup>.

Frank Snare sostiene que Hume, pese a todo, se adscribe a las teorías internalistas que postulan la existencia de un acto interior, a la hora de dar cuenta de la promesa, porque afirma que no tenemos una *regla draconiana* del tipo «cada vez que el sujeto profiere “prometo” cae bajo la obligación de cumplir —independientemente de las circunstancias en que se profiere». Pero olvida Snare en qué contexto introduce Hume ese ficticio acto de la mente. Recordemos que Hume está afirmando que la coherencia de este *querer la obligación* sólo se establece como una descripción psicologista, que no implica en modo alguno la existencia real del acto mental en cuestión. Y, adicionalmente, que la apelación a lo psicológico no es en absoluto suficiente para establecer un argumento válido a la hora de elaborar una teoría de la promesa que es una teoría de la obligación, esto es de un concepto moral y no psicológico.

El razonamiento que prueba su tesis es el mismo, nos dice Hume, que el que prueba que la justicia es una virtud artificial. En la disyuntiva entre sentimientos y reglas, la justicia como las promesas siempre están del lado de las reglas. En las actividades regladas, como las promesas, podemos, pues, determinar las condiciones y las reglas explícitas de su satisfacción o cumplimiento. Y ¿cómo se definen esas reglas?

1. Precondición: comercio interesado entre los hombres por naturaleza egoístas.
2. Condiciones pragmáticas:
  - a) Expresión de ciertas palabras por medio de las cuales uno se compromete a cumplir una promesa.
  - b) Competencia lingüística que limita la posibilidad de sostener que alguien que usa una expresión como «yo prometo que *p*», sin conocer el idioma, está realmente obligado a cumplir *p*.

9. Frank SNARE: *Morals, Motivation, and Convention. Hume's Influential Doctrines*. Cambridge Studies in Philosophy, CUP, 1991, p. 266.

Una de las consecuencias que se derivan de la lectura de Hume es que la promesa se debe interpretar como un tipo de acción sometida a un deber *prima facie*, o, en otras palabras, el hecho de que las promesas comprenden entre sus condiciones pragmáticas la de la veracidad, o, mejor aún, la hacen *precondición de todo acto de habla en términos generales*:

Quando alguien dice que promete una cosa, expresa de hecho la resolución de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta fórmula verbal, se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento. (p. 755)

La promesa es, pues, una convención nacida de la necesidad de la vida común entre los hombres. En el contexto de las relaciones humanas interesadas, funciona la promesa como una convención necesaria:

Por tanto, a fin de distinguir estas dos clases de intercambio, la interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos *promesa*, que es la sanción del intercambio interesado entre los hombres. (p. 755)

La afirmación más dura de Hume es que, fuera de la sociedad o fuera del conocimiento de las leyes que la rigen, no tendría sentido pensar en la posibilidad de contraer compromisos, en consecuencia de hacer promesas. Una razón es que el compromiso exige el deber, y el deber, la obligación en suma, es una virtud artificial, es decir social. Pero hay, a mi juicio, una lectura más interesante: es el lenguaje y su carácter público lo que está en la base de ese compromiso establecido expresamente mediante una fórmula como «yo prometo que *p*»<sup>10</sup>.

La competencia lingüística, y la ligadura de la expresión verbal, si la competencia existe, son los rasgos definitorios de la regulación de las promesas. Y la no relevancia de una interpretación intencional es explícitamente puesta de manifiesto por Hume inmediatamente también. Hume describe casos en que la promesa será *infeliz*, y casos en que la promesa es válida, aun cuando la intención del sujeto no sea la de cumplirla, para afirmar que, evidentemente, es el carácter convencional —esto es, público—, y no ninguna ligadura con un estado mental, interior, del sujeto que promete, lo que convierte a una expresión en una promesa válida. Si hubiéramos de acudir a explicaciones debidas a algo mental interno al sujeto sería imposible sostener una teoría de la promesa, en

10. Esta tesis se opondría probablemente a la *visión oficial* de un Hume que sostiene una teoría del significado lockeana, y que, por tanto, permite hacerlo sospechoso de considerar al menos la posibilidad de los significados como privados (como imágenes privadas). No obstante, como muy acertadamente señalara P.S. Árdal, lo que se ha considerado en ocasiones lapsus o descuidos permiten poner en tela de juicio la visión oficial, y nos harían decantarnos por una versión en que el carácter público del lenguaje antecede y es condición de las convenciones que denominamos *promesas* (Véase «Convention and Value», en *Critical Assessments*, ed. Stanley Tweyman; Londres: Routledge, 1995, vol. IV).

realidad, puesto que el acceso a esa interioridad del sujeto no es posible para el interlocutor, o sea para quien acepta la promesa, especialmente, dado que no existe una *obligatoriedad privada*, por construcción.

## 5. Kant o la promesa imposible

Kant elabora una teoría de lo que se constituiría como una *promesa imposible* en su ejemplo de un sujeto que, acuciado por la necesidad, promete devolver el préstamo que requiere, aun a sabiendas de que no podrá hacerlo. La interrogación acerca de la posibilidad de convertir en ley universal un imperativo del tipo «prometer aun a sabiendas de lo imposible de cumplir la promesa cuando la necesidad lo exige», *es una pregunta acerca de las condiciones pragmáticas de una promesa válida*. Y por ello la respuesta es, como sería esperable, una explicitación de condiciones, la primera de las cuales queda determinada como el imperativo de la veracidad. Así pues, en *la Fundamentación de una metafísica de las costumbres*<sup>11</sup> señala:

Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo mismo, *sino que siempre ha de ser contradictoria*. Pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reírían de tales manifestaciones como de un vano engaño. (p. 69)

La promesa es una institución fundamentada en la veracidad y la confianza —la veracidad del enunciado y la obligatoriedad del cumplimiento coinciden desde un punto de vista moral<sup>12</sup>. Hasta aquí la veracidad en el fondo es una norma pragmática tanto como una norma moral. De hecho, la fuerza de la regla pragmática es tal que la promesa aparece definida como *una posesión diferida*:

11. Las citas del texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* pertenecen a la versión de M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1932.

12. En realidad, la respuesta de Kant está en la línea de una teoría de la veracidad tal como la esgrimiría Hutcheson, por ejemplo —acaso también la *veracidad* en términos habermasianos. Véase por ejemplo: «Este uso de signos también comporta una convención tácita de hacer partícipe de nuestros sentimientos a la persona a la que nos dirigimos. Si los hombres no estuvieran persuadidos de tal compromiso, sería vano y tonto hablar seriamente a otro, o escuchar lo que se dice. Supongamos que los hombres imaginaran que no existe una obligación de veracidad, y actuaran en consecuencia; hablando tan a menudo contra sus opiniones, como de acuerdo con ellas ¿no se destruiría todo el placer de la conversación y toda la confianza en lo narrado? (*A System of Moral Philosophy, capítulo X: «The Obligations in the Use of Speech»* Nueva York: A.M. Kelley, 1968, p. 31). Agradezco vivamente a Julio Seoane no sólo el haberme llamado la atención acerca de ello, sino el proporcionarme materialmente el texto.

No puedo llamar mía la realización de algo por medio de la voluntad de otra persona, si sólo puedo decir que la realización ha llegado a ser posesión mía al mismo tiempo que la promesa. Sólo puedo llamarlo mío si puedo mantener que poseería la voluntad de otro, incluso si el tiempo de la realización todavía no ha llegado. *La promesa de ese por tanto figura entre mis posesiones, y puedo incluirlo entre las cosas que son mías.* Pero puedo contarlo entre mis pertenencias no sólo cuando cuento entre mis posesiones lo que ha sido prometido, sino también cuando todavía no poseo lo prometido. Por consiguiente, debo poder pensar acerca de mí mismo como alguien que posee de este objeto (la realización) de manera bastante independiente de las limitaciones temporales y la posesión empírica<sup>13</sup>. (p. 54-55)

No obstante, la diferencia temporal que exige el sentido de obligatoriedad de la expresión performativa parece determinar al mismo tiempo un análisis de la *lógica interna* de la expresión que fundamenta dicha obligación (la primera fundamentación de la obligación sería, así, de carácter externo, la segunda, interna al propio performativo):

Cuando acepto una promesa, mi posesión de lo que ha sido prometido no es invalidada por el hecho de que el que promete diga en un tiempo «Eso será tuyo», pero en un tiempo posterior diga respecto de la misma cosa «Quiero ahora que eso no sea tuyo». El carácter de estas relaciones intelectuales es tal que es como si el hablante hubiera dicho sin que hubiera transcurrido ningún tiempo entre las dos declaraciones de su voluntad «Eso será tuyo, y, también, eso no será tuyo», y esto se contradice. (Ibídem, p. 63)

Pero incurrir en contradicción implica la desaparición del lapsus temporal, de modo que, en realidad, la promesa debe ser entendida internamente —aunque externamente se dé como mera garantía de la fidelidad a un pacto en el tiempo— como presente, *el presente del performativo, que acaso hace —anticipa— al ser expresado lo que dice de alguna manera.*

Observamos que la temporalidad inscrita en el acto de prometer, que es un acto peculiar, en tanto en cuanto no se realiza plenamente al realizarse, sino que queda diferido, se entrecruza con la concepción de las condiciones lingüístico-pragmáticas de una manera compleja ¿Cómo se relaciona el hecho de la temporalidad y la contradicción inscrita en una promesa no cumplida, o en una promesa imposible?: En primer lugar, para que tenga sentido tomar una promesa por buena, dado que su cumplimiento está diferido, es preciso un acto de fe lingüístico —cuyo punto de apoyo único es la expresión «prometo que *p*». Sin embargo, la mera posibilidad de contradicción lingüístico-pragmática convierte en innecesario el acto de fe en cuestión. De modo que la condición básica o precondition pragmática —la veracidad— pasa de ser externa a integrarse dentro del acto de prometer mismo.

13. Las citas del texto de «Los elementos metafísicos de la justicia», primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, pertenecen a la edición, son traducción mía de la versión inglesa, a cargo de John Ladd, *The Metaphysical Elements of Justice*. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1965.

Analícemos ahora esa *contradicción* que se produce en las promesas *falsas*.

Una promesa tiene la estructura siguiente: «Yo prometo en el tiempo<sub>1</sub> *que p en el tiempo*». El enunciado contradictorio sólo puede ser: «Yo prometo en el t<sub>1</sub> (*que p en el t<sub>2</sub>*) y (*que no p en el t<sub>2</sub>*)».

Kant afirma que la *metodología* de la promesa imposible no podría nunca constituir una regla universal, dado que haría toda promesa inválida, porque atenta contra los mecanismos internos de la promesa, a la sazón la credibilidad del performativo mismo. Podríamos interpretar la visión de Kant como un avance respecto de Hobbes, por ejemplo, en tanto en cuanto parece hacer necesario entender que los dos tiempos implícitos en la promesa —el tiempo de la enunciación misma, o de la preferencia, y el futuro de la realización de lo prometido—, se dan efectivamente como dos tiempos, que señalan el carácter diferido de la realización de la promesa. Así, podríamos pensar que lo que se profiere en el t<sub>1</sub> es *no la prefiguración del estado de cosas que se producirá en t<sub>2</sub>, sino una declaración* de que ese estado de cosas se producirá. En este sentido, una promesa falsa es una declaración de que se producirá *p y no p*, ergo, efectivamente, una contradicción. Ahora bien, *una declaración instaaura un nuevo estado de cosas de manera inmediata, y ¿dónde podría instaurarse si la promesa no ha sido todavía realizada en el mundo?*

## 6. Searle: Cómo hacer *correctamente* promesas

En diferentes momentos de su trabajo, John Searle ha llevado a cabo un análisis de las promesas. En «¿Qué es un acto de habla?»<sup>14</sup>, las plantea como el caso paradigmático de performativo una vez más. A la hora de examinar cuáles son las condiciones del acto ilocucionario de prometer, Searle establece las siguientes:

1. Condiciones generales del marco de la comunicación (*normal input and output conditions*), que simplemente exigen que el acto de habla se produzca en condiciones normales, entre hablantes competentes y se realice en serio.
- 2 y 3. Condiciones referidas al contenido proposicional (si el hablante X promete «que *p*» debe expresar *que p* al proferir su promesa; y al expresar que *p* esta predicando una acción futura *a* de X).
- 4 y 5. Condiciones preparatorias que se definen en los siguientes términos:
  - que el receptor Y prefiere que X haga *a* a que no lo haga, y el sujeto X cree que el receptor prefiere que X haga *a* a que no lo haga;
  - y, en segundo lugar, que no es obvio para X e Y que X hará *a* en cualquier caso en el curso de los acontecimientos ordinario.
6. Condición de *sinceridad*: *el sujeto X tiene la intención de hacer a*.

14. Publicado en *Philosophy of Language*, J.R. Searle (ed.). Oxford University Press, 1971. Versión española a cargo de Luis M. Valdés Villanueva. Valencia: *Revista Teorema*, 1977.

7. Condición *esencial*: el sujeto *X* tiene la intención de que la preferencia del enunciado *p* lo sitúe en la obligación de hacer *a*.
8. Condición pragmática: el sujeto *X* trata de que su preferencia *p* produzca en el receptor *Y* la creencia de que se dan las condiciones 6 y 7, mediante el reconocimiento de la intención de que se produzca tal creencia, y trata de que se logre tal reconocimiento, mediante la preferencia de un enunciado que habrá de ser reconocido como uno de los que convencionalmente se utilizan para producir tales creencias (se trata de una aplicación de la teoría del significado de Grice).
9. Condición semántica: las reglas semánticas del dialecto hablado por *X* e *Y* son tales que *p* es proferido correctamente y sinceramente si y sólo si se satisfacen las condiciones anteriores 1-8.

Recordemos nuestra alusión inicial a la indecisión que se produce en Austin a la hora de determinar cuáles son las condiciones que debe satisfacer el performativo de la promesa. Podemos releerlo ahora como una indecisión entre apostar por la soberanía del lenguaje o la soberanía del sujeto. Claramente, postular las condiciones Gamma —incluso en su denominación categorialmente diferenciadas de las condiciones pragmáticas del acto de habla— debe interpretarse como el reconocimiento de que, como parte de la acción humana, no es posible renunciar al sujeto a la hora de explicar este tipo de actos de habla. Por su parte, Searle, y a pesar de la postulación de la condición 9, que es una condición que refiere al carácter público del lenguaje, está obviamente inclinado a sostener la relevancia de la intención del sujeto como garantía de la obligatoriedad de la promesa, aunque él lo expresa, en realidad, sin apelar a un sentido ético, sino meramente pragmático-lingüístico. Paradójicamente, lo que Searle afirma no es que el sujeto *se propone cumplir la promesa*, sino que *se propone —muy humanamente— que, al verbalizar la promesa, se sentirá obligado a cumplirla*. En realidad, Searle apuesta por un internalismo con rostro externalista.

La intuición, o el sentido común, por su parte, acaso harían inclinarse por la descripción de Searle. Sin embargo, mi sospecha es que acaso el sentido común —y la filosofía en igual medida— no ha sido capaz de desembarazarse de un prejuicio que exige que nuestros enunciados posean valor de verdad. La condición de sinceridad, y la condición esencial, ambas conjugadas, vienen a sustituir a las condiciones de verdad, porque el tiempo del performativo no es, como bien sabemos, el presente de su enunciación. Así, esta condición de sinceridad parece apuntar más bien, desde un punto de vista lógico, al enunciado objeto del «yo prometo», que al «yo prometo» mismo.

Nos encontramos, en último extremo, con una forma ambigua de referirse a dos hechos diferentes: por una parte, a la inexcrutabilidad de lo privado, en sentido wittgensteiniano; y, por otra parte, al carácter público de las acciones. En definitiva, apela a la posibilidad de verificación —o verificabilidad— de la acción futura del sujeto que promete, la acción ligada a la promesa que se expresa en el enunciado objeto del «yo prometo». En otras palabras, es la manera de aludir, eludiendo, al valor de verdad de «que *p*» cuando se profiere «Prometo que *p*».

## 7. La intención como recurso

Estamos observando, a lo largo de nuestra exposición, que, en el caso de la promesa, se conjugan constantemente dos líneas de lectura: la línea de la temporalidad y la línea lógica de la coherencia o la contradicción.

El ejemplo de Agamenón a que hacía referencia Cicerón deja bien claro que es el tiempo el que introduce, u obliga a introducir, una variable relevante. Cicerón es consciente de que eso significa la necesidad de recontextualizar, o, en otros términos, tomar en consideración las posibilidades de cambio que introduce la variable temporal. Cicerón, en suma, detecta un problema que se hará luego más evidente en Hobbes: la promesa exige la anticipación de su cumplimiento, de modo que o bien se convierte en un deber *prima facie*, o bien hemos de dar con la forma de no caer en la arbitrariedad a la hora de decidir cuándo una promesa obliga y cuándo no. De este modo, cuando habla de una promesa que no debería cumplirse, se está refiriendo, en definitiva, a lo que nosotros consideraríamos *condiciones* del propio performativo.

Hobbes, por su parte, aludía a la contradicción inscrita en una promesa incumplida. Es, afirmaba —recordemos— como deshacer en  $t_2$  lo que hemos hecho en  $t_1$ . Para que tal contradicción se dé, efectivamente, deberíamos suponer que la promesa se sostiene en un presente continuo. No tiene sentido, como he intentado poner de relieve, afirmar contradicción en dos tiempos diferentes.

No obstante, Kant, a su vez, vuelve a hablar de contradicción. Kant piensa, al parecer, en reglas internas también, pero al conjugarlas con el tiempo de la promesa se da la posibilidad de la contradicción: una promesa declara «que  $p$ » en el  $t_2$  desde un  $t_1$ . Por tanto, una promesa fallida, por ejemplo una promesa insincera, declara en  $t_1$  que en  $t_2$   $p$  y no  $p$ . No obstante, sabemos que una *declaración* instaaura un estado de cosas nuevo en el mundo en el presente mismo en que se profiere. Por tanto, aún en esta interpretación, perviviría una ambigüedad que parece inevitable, una ambigüedad que parece hacer de la intención la herramienta que salvaría el escollo temporal.

¿Por qué los argumentos de Hume no constituyen el punto de referencia obligado en la filosofía contemporánea cuando se trata de elaborar una teoría de la promesa? ¿Por qué volvemos a encontrar en Searle un problema ya resuelto? Es evidente que nuestra psicología popular utiliza el concepto de intención como uno de los conceptos centrales o básicos en la explicación e interpretación de las acciones humanas, de nuestra propia conducta en particular. Pero, en realidad, podemos pensar que la razón por la que apelamos a intenciones es bastante trivial. Dado que las acciones y sobre todo los enunciados poseen cierta dosis de ambigüedad, a la hora de ser interpretadas y evaluadas, nos vemos en la necesidad de dar con un procedimiento de decisión que nos permita fijar una interpretación y/o evaluación. La intención desempeña este papel de procedimiento de decisión o de criterio.

Si tratamos de analizar en paralelo enunciados constatativos y performativos, podemos observar fácilmente un interesante fenómeno, que, estimo, nos aclarará considerablemente nuestra extrañeza acerca de la postulación de «actos de

la mente» que vengan a hacer buenos nuestros performativos, por ejemplo nuestras promesas. La verdad del enunciado constatativo «La nieve es blanca» no es en absoluto dependiente de estados mentales del hablante, de creencias por ejemplo. La verdad del enunciado «la nieve de blanca» *sí* depende sin embargo de un estado de cosas en el mundo, que efectivamente lo hace verdadero o falso. Sin embargo, la validez de un performativo como «Prometo que te llevaré al cine mañana» se supone dependiente de un estado mental del sujeto hablante. La razón y la aparentemente imposibilidad de evitar pensar en estados internos es, acaso, fruto de un malentendido, el malentendido de la necesidad de la verificabilidad de los performativos, *que analizamos impertinentemente, como constatativos*. Dado que no podríamos en ningún caso postular un estado de cosas en el mundo que correspondiese o fuese coherente con el performativo en cuestión en el momento en que se profiere<sup>15</sup>, parece hacerse *legítimamente* necesario acudir a un estado mental, que en realidad es el equivalente del estado de cosas del mundo que hace verdadero o falso a un constatativo. En resumidas cuentas, *ese estado mental no es tanto el estado de sinceridad o insinceridad del sujeto que habla, como una prefiguración mental de un estado de cosas del mundo*.

Si hubiese de esgrimirse una razón última por la que nuestra explicación se aferra a estados internos, en este caso concreto a la intención, pese a la fuerza de un virtual argumento escéptico, referido no sólo a las intenciones de otros hablantes, sino incluso a las nuestras propias, ésta sería, podríamos aventurar, el temor a una concepción mecanicista del individuo, que derivaría de una concepción puramente antiintencionalista del lenguaje. En este sentido, las versiones posmodernas, y de manera muy especial, la deconstrucción, deberían interpretarse como un intento bastante adecuado de contemporizar simultáneamente con dos hechos, por lo demás evidentes: una cierta soberanía del lenguaje, por una parte, y por la otra la no rigidez absoluta del mismo. Al postular la no existencia de significados estables, o de verdades últimas, se evita concebir el lenguaje como un instrumento perfectamente inelástico —y la ética como un dominio estrictamente draconiano.

Quisiera, para terminar, remitirme, por un momento, a un breve texto de Wittgenstein:

¿Y afirma uno que la proposición «llueve» dice que las cosas son de tal o cual manera? ¿Cuál es el uso cotidiano de esta expresión en el lenguaje corriente? Pues la has aprendido a partir de tal uso. Si ahora la empleas en contra de su uso original, y crees que, a pesar de todo, aún juegas con ella el juego anterior, es como si jugaras un juego de damas con piezas de ajedrez, y te imaginaras que el juego tiene, pese a todo, algo del espíritu del ajedrez<sup>16</sup>.

15. Nótese que el tiempo del performativo y del constatativo muchas veces, aunque no siempre, desde luego, no es el mismo. Un constatativo tiene sentido en presente, en el de su enunciación, ciertos performativos, en cambio, precisan de la contemplación de un futuro también que no siempre está definido.

16. Zettel, de GEM Anscombe y G.H. von Wright, trad. de A. Castro y C.U. Moulines. México: UNAM, 1985, 2ª ed. & 448.

¿Podríamos acercar nuestro concepto de «sinceridad» al de *un juego de lenguaje, en que se toma parte correctamente?* Tratemos de traducir en nuestro propio contexto la afirmación de Wittgenstein. Es obvio que hay un juego de lenguaje, dentro del cual la expresión «Prometo que *p*» posee una interpretación precisa (tanto semántica como éticamente). Es también bastante claro que la intención del sujeto hablante no es lo más relevante dentro de este juego de lenguaje, si aceptamos su cualidad de juego, es decir su cualidad de actividad regulada. En un juego cualquiera, por ejemplo el ajedrez, lo relevante no es la intención con que se realizan los movimientos sino los movimientos mismos, efectuados de acuerdo a las reglas del juego. Efectivamente, realizar movimientos del juego de damas con las fichas de ajedrez *no es imponer la intención del sujeto, sino no jugar al ajedrez, o acaso jugar a las damas con fichas de ajedrez simplemente, si así se ha acordado previamente*. La intención es relevante ciertamente a la hora de decidir si jugamos a uno u otro juego, y sobre todo, *y ésta es una afirmación ética, si lo jugamos seriamente o limpiamente*.

Las críticas a Searle, y a lo que considero una mala lectura de Austin, derivan esencialmente de su adscripción a la teoría del significado de Grice<sup>17</sup>, que le obliga a una descripción internalista. Creo que, en el caso de Austin, postular condiciones internas, o condiciones del sujeto del acto de habla, viene exigido, en cierto modo, por el deseo de integrar coherentemente el lenguaje humano dentro de la acción. Si el sujeto es relevante en una teoría de la acción, en consecuencia, sería esperable que también lo fuera en una teoría del lenguaje *como acción*.

Pero Searle se inscribe con pleno derecho en la tradición, que someramente hemos examinado, en la cual se ha pensado la promesa con una considerable carga de ambigüedad, que, como hemos visto, se deriva de la consideración de la temporalidad inscrita en el enunciado. Como he tratado de poner de relieve, la explicación que suscitaba el problema de la promesa fallida, tanto en Hobbes como en Kant, como contradicción, y el problema de la contextualización que proponía Cicerón, nos obligaban a movernos entre dos alternativas que parecen estar simultánea y paradójicamente presentes en las teorías sobre la promesa —exceptuada la de Hume por buenas razones—. Es claro que, en una promesa, se conjugan dos tiempos diferentes, el tiempo  $t_1$  de la enunciación, y el tiempo  $t_2$  de la realización de la promesa. Sin embargo, apelar a una contradicción, como ocurre en el caso de Hobbes y Kant, *implica necesariamente referirse a un mismo tiempo*. ¿Cómo justificar este equívoco o ambigüedad? Nos veríamos obligados a afirmar que, en el tiempo de la enunciación  $t_1$  se produce una *anticipación o una prefiguración* de aquello que se

17. La teoría del significado que Grice expuso en su artículo «Meaning» (publicado originalmente en *Philosophical Review*, en el año 1957) se formula como sigue: «To say that A meant something by *x* is to say that 'A intended the utterance of *x* to produce some effect in an audience by means of the recognition of this intention».

realizará —del estado de cosas que se producirá en  $t_2$ . *Y esta anticipación sólo puede ser mental*, evidentemente. Es decir, se supone un estado de la mente que, al prefigurar el futuro, lo garantiza de algún modo —garantiza la obligación de realizar efectivamente ese estado de cosas prefigurado. Por ello, incumplir una promesa es contradictorio. En Hume, no se produce este problema, *al postularse justamente la inexistencia de ese acto de la mente*. Sin embargo, en Searle, sorprendentemente, se vuelve a presentar la misma ambigüedad: si las que Searle denomina *condición de sinceridad* y *condición esencial* son la clave del compromiso de una promesa, en primer lugar es dudoso que la propia tesis acerca del significado de un acto ilocucionario como una función del enunciado proferido pueda sostenerse, puesto que se está afirmando que, pese a que «prometo que  $p$ » tiene un significado literal de compromiso, *podría no tenerlo*, si no se satisfacen la condición de sinceridad y la condición esencial; por otra parte, la apertura a una evidente gratuidad en el terreno de la ética es obvia.

La validez de la promesa exige, ahora, en nuestra formulación pragmática contemporánea, que las condiciones que deben satisfacerse en  $t_1$  sigan siendo satisfechas en  $t_2$ . Searle supone que la única garantía de la invariabilidad de esas condiciones debe ser un *estado mental* que se formula como condición de sinceridad —y condición esencial. La condición de sinceridad es la garantía de la imposibilidad de la autocontradicción. En realidad, la condición de sinceridad, postulada por Searle, viene a suplantar, en último extremo, las condiciones externas que hacen válida una promesa en el tiempo de la enunciación, que quedan claras en Hume —incluso en Cicerón. El argumento de Hume que nos llevaría hasta la lectura de las *Investigaciones filosóficas* por parte de Kripke, evita no sólo las consecuencias indeseables de la apelación a lo privado, sino que también nos permite sostener el carácter ético del compromiso del hablante con sus propios enunciados. *Quien promete, se ata*. Pretender sostener que *es la intención del sujeto la causa de ese compromiso*, es confundir un concepto normativo de autonomía con un concepto psicológico. Nuestros juegos de lenguaje son públicos, o convencionales, o institucionales. No obstante, cabe siempre al sujeto que toma parte en ellos la decisión de jugar limpiamente o no hacerlo —y sólo ahí podríamos situar una condición de sinceridad. No jugar limpio, desde luego, no transforma las reglas del juego. Prometer sin intención de adquirir un compromiso no modifica el estatuto pragmático de la promesa, sino el estatuto ético de quien promete.