



Artículo

El elemento del lenguaje: la promesa según Jacques Derrida

The element of language: the promise according to Jacques Derrida

Ethan Yepes de la Hoz

Universidad Autónoma de Madrid

ethan.yepes@estudiante.uam.es

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen: Al comienzo del segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche introdujo una reflexión a propósito de la relación entre humanidad y promesa. La posibilidad de una filosofía no metafísica quedó entonces vinculada a una relectura del significado de la promesa una vez ha muerto Dios. En este artículo esbozamos la propuesta de Jacques Derrida.

Palabras clave: Promesa, Nietzsche, Derrida, superación metafísica

Abstract: At the beginning of the second treatise of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche introduced a reflection on the relationship between humanity and promise. The possibility of a non-metaphysical philosophy was there linked to a rereading of the meaning of the promise once God has died. In this article we outline the proposal of Jacques Derrida.

Keywords: Promise, Nietzsche, Derrida, overcoming metaphysics

Lejos de Dios y de los dioses me ha traído esta voluntad; ¡qué quedaría por crear -si hubiera dioses! Pero mi ardorosa voluntad de crear siempre me vuelve a impulsar hacia el hombre: así se ve impulsado el martillo a la piedra.

Así habló Zaratustra

-La promesa de la superación de la metafísica

Fue Nietzsche quien nos legó la más cruda reflexión en torno a la promesa, y con ella, una de las preguntas más difíciles: ¿qué se puede prometer cuando Dios, el garante último, ha muerto? ¿Y cómo hacerlo, con qué actitud, bajo qué palabra, la de quién, a quién y hacia dónde? En definitiva, ¿qué significa el acto de prometer sin fundamentos ni seguridades? La pregunta es más acuciante por cuanto la promesa parece estar ligada a una determinada concepción del hombre y de la filosofía, que ha definido su tarea desde siempre como la búsqueda de la totalidad del saber. La verdad como promesa, y la promesa como el problema *del* hombre¹, y en particular del *philó-sophos*, que, desde una discusión jurídica -categorial, categórica, sentenciosa, judicial, criminal, que determina culpabilidades y responsabilidades; Nietzsche nos recuerda que la genealogía de la promesa no es extraña a esta discusión y a su vocabulario-, habría de dar cuenta del todo como verdad. Ahora bien, tomando en cuenta la dimensión temporal que envuelve toda promesa, de la que Nietzsche era muy consciente, el filósofo que quiera conocerlo todo, habrá necesariamente de contemplar también la promesa del conocimiento de la propia totalidad. Sin embargo, la temporalidad implicada en todo querer de ser de otro modo -más sabio, justo, mejor...- introduce inevitablemente como asunto del pensamiento el problema del devenir. La promesa señala, mejor que cualquier otro acto lingüístico, esa apertura del ser al devenir, pero también al deber ser, y, por tanto, del hombre a lo todavía por-venir.

Siendo el problema *del* hombre, la promesa también habrá de ser lo que anuncie otro tipo humano en el derrumbe de lo que sobre viejas promesas se hubo edificado. Un tipo humano desconocido, pero intuido, quizá simplemente postulado, a partir de los análisis del devenir en el que está inserta la voluntad humana. Pensar la promesa de otro modo, pues, exigirá un distanciamiento frente a esos sutiles procedimientos que buscan anclar su legitimidad en un absoluto incorruptible e incuestionable. Llama por ello mismo a que sea pronunciada por los hombres para sí mismos, pero sin que ello implique la promesa de un nuevo dios, el Hombre. ¿Es pensable una promesa inhumana, dada por un hombre? De Nietzsche hacia lo por-venir, hacia algo otro que sólo se deja anunciar como lo extraño, la tarea planteada nos convoca. Pensar el particular compromiso del pensamiento con lo que vendrá es una tarea inexcusable de esa filosofía que ya no se quiere metafísica.

La labor genealógica nietzscheana buscó eliminar los fundamentos de la promesa en un regreso inquisitivo a lo sospechoso de sus condicionamientos histórico-psicológicos, lo que la enraizaba, de un modo que Nietzsche quería poner de relieve, en la voluntad de poder tal y como ésta se expresa en la acción y el cuerpo del hombre. Sin embargo, filósofos posteriores han dudado de los presupuestos metafísicos que, según ellos, todavía arrastra el pensamiento de la voluntad de Nietzsche. No se trata aquí de evaluar las complejíssimas relaciones entre filósofos como Derrida y Nietzsche, pero sí de señalar que, en lo que respecta a replantear la cuestión de la promesa, el filósofo franco-argelino lleva la propuesta esbozada por el pensador alemán a otros lugares y lenguajes que inciden en su necesidad. No cabe duda de que Derrida, que nunca remite a Nietzsche cuando habla de la promesa, no es el primero ni el último que se ha hecho cargo de este motivo, ni tampoco es una urgencia que sea privativa de una forma particular de pensar el presente que pudiéramos vincular a lo que Foucault denominó como una «ontología del presente» (cfr., Foucault, 2015: 68-69). La promesa ha devenido un problema acuciante al mismo tiempo que el lenguaje se ha resituado ante la pregunta propiamente filosófica por su fundamento, esto es, por «su verdad» cuando ya no hay Verdad. Por ello, uno de los puntos de partida más importantes para la reflexión sobre la promesa ha sido el trabajo a propósito de los actos de habla de J.L. Austin -que Derrida en *Firma, acontecimiento, contexto* califica de «nada menos que nietzscheano» (Derrida, 2013: 363). Si Derrida nos parece aquí el mejor modo de tratar la cuestión de la promesa -entiéndase bien, no el único- no es sólo porque creamos que su propuesta es la más adecuada para una

reflexión de la promesa tal y como lo demanda el pensamiento «ya no metafísico», también por su particular modo de aunar en un solo gesto, más bien recordando lo que nunca se debió olvidar, que toda reflexión a propósito del lenguaje, sobre «la verdad *del* lenguaje» y *en* el lenguaje, es también política, y viceversa, que toda reflexión sobre este preciso momento de la historia es también una discusión sobre el lugar de la verdad en general².

En el cruce de dos citas de Derrida, entre ellas y con otros textos a los que ellas se dirigen, cuestionaremos el elemento mismo del lenguaje y, con ello, la posibilidad de pensar de otro modo promesa y filosofía:

«La promesa es el elemento mismo del lenguaje» (Derrida, Soussana & Nouss, 2006: 103).

«Desde el momento en que abro la boca, ya he prometido, o más bien, ya antes la promesa ha atrapado al yo [je] que promete hablar al otro [...] Esta promesa es más vieja que yo [moi]» (Derrida, 2017: 624).

-Promesa y acto

La primera de las citas pertenece a un coloquio que ha sido publicado bajo el título *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, pregunta en torno a la cual se reunió en 1997 un seminario en el Centro Canadiense de Arquitectura en Montreal. Allí, tras, o más bien entre, las exposiciones de Gad Sussana y Alexis Nouss sobre los problemas y la necesidad de decir el acontecimiento, Jacques Derrida improvisa unas palabras a propósito del tema, guiado por las preguntas de los asistentes. Casi por casualidad, uno de ellos preguntó sobre la relación de la promesa con el acontecimiento. Derrida dijo:

Los teóricos de los *speech acts* toman el ejemplo de la promesa como un ejemplo de performativo entre otros. Yo estaría tentado de decir que toda frase, todo performativo, implica una promesa, que la promesa no es un performativo entre otros. Desde que me dirijo al otro, desde que le digo «yo te hablo», estoy ya en el orden de la promesa. Yo te hablo, eso quiere decir «prometo continuar, ir hasta el final de la frase, prometo decirte la verdad incluso si miento» - y para mentir es preciso, por otra parte, prometer decir la verdad-. La promesa es el elemento mismo del lenguaje. Decir el acontecimiento aquí, no sería decir un objeto

que fuese el acontecimiento, sino decir un acontecimiento que el decir produce (Derrida, Soussana & Nouss, 2006: 103).

La respuesta, que no se detiene aquí, señala desde el comienzo el «contra» quién(es) de este pensamiento de la promesa. Los otros claramente delimitan la posición propia, lo que no es extraño en el trabajo de Derrida, siempre lector de otros textos, de textos de otros. Sin embargo, no sería ajustado considerar que este «contra» y este «otros» son simplemente la resistencia de una *identidad* frente a una *alteridad*, que ya estaba ahí esperando, aquí a Derrida-sí-mismo, a que viniera a ser marcada por una posición hostil. Si a Derrida le interesa el modo como «los teóricos de los *speech acts* toman el ejemplo de la promesa» es precisamente porque le preocupa, en cierto sentido, la deriva de ese pensamiento que no le pertenece (no al menos en el sentido de la autoría), deriva que él considera todavía presa de viejos prejuicios, y a la que propone una alternativa, reapropiándose y proponiendo otras vías. Esta relectura de las teorías sobre todo de Austin y de Searle no era nueva en 1997. Es bien conocida la disputa en los años 70 que retuvo ciertos escritos de Derrida y del filósofo americano (y de muchos otros) a propósito de la lectura de las tesis de Austin, sobre todo a partir de un texto-conferencia de Derrida leída en 1971 (publicada en 1972) y contestada por Searle en otro conocido texto, en 1977. No pretendemos tratar aquí esta disputa, pero conviene mantenerla presente.

Por otra parte, la unidad de referencia de la expresión «teóricos de los *speech acts*» viene dada, en este caso, por su trato respecto de la promesa «como un ejemplo entre otros». ¿No se está extralimitando Derrida en esta afirmación? Sí y no. Es cierto que el estatuto de la promesa no es unívoco en las distintas teorías de los actos de habla, e incluso podríamos admitir que, para Searle, por ejemplo, que realiza un análisis sistemático del acto de prometer, la promesa sería el ejemplo paradigmático de acto de habla a partir del cual el teórico habría de partir en sus análisis, lo que le otorga, cuanto menos, un privilegio en lo metodológico. Sin embargo, la afirmación de Derrida apunta, como se ve en su continuación, a las condiciones de esa ejemplaridad de la promesa, ejemplaridad que no habría sido cuestionada por aquellos teóricos³. Habrá, por tanto, que preguntarse por ella.

De modo evidente la promesa es un acto que realizamos los hablantes con palabras, luego es un acto de habla, tal y como fue definido por Austin:

Expresar la oración (por supuesto en las circunstancias apropiadas) no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar lo que estoy haciendo: es hacerlo. (Austin, 2016: 50).

En cuanto tal, habrá de estar situado *en* un contexto, o lo que seguramente sea más preciso, *entre* contextos. Esto nos lleva a aquel texto que Derrida presentó en 1971, *Firma, acontecimiento, contexto*, donde precisamente situó el análisis en el concepto de «contexto», desde el cual se justifica toda la teoría de la acción comunicativa. Por tanto, también una crítica de la teoría de la comunicación propuesta desde Aristóteles:

lo <que hay> en la voz [φωνή] son símbolos [σύμβολα] de las pasiones <que hay> en el alma [ψυχῆ παθημάτων], y la escritura [γραφομένα] <es símbolo> de lo <que hay> en la voz (Aristóteles, 2014: 35-36, 16a),

hasta el «principio de expresabilidad» de Searle:

para cualquier significado *X* y para cualquier hablante *H*, siempre que *H* quiere decir (intenta transmitir, desea comunicar) *X* entonces es posible que exista alguna expresión *E* tal que *E* es una expresión o una formulación exacta de *X* (Searle, 2017: 33-34).

Para no extender demasiado esta parte y llegar así a lo que nos interesa, recogeré brevemente los principales argumentos de Derrida:

1. La delimitación de un contexto de comunicación se ve dificultada por cuanto hay medios de comunicación cuya particularidad precisamente reside en su transcontextualidad. Así, la escritura, en sentido ordinario, como medio de comunicación, revelaría ejemplarmente esta capacidad para transgredir los contextos. Cito a Derrida: «El signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto [«real»] dado la ha emitido o producido» (Derrida, 2013: 358). Pero la escritura también amenazaría la estabilidad de un contexto lingüístico, por cuanto siempre será posible citar una palabra, frase, párrafo, en otro

conjunto de marcas, pues «la posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de este una clave comunicable, transmitible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general» (Derrida, 2013: 356-357). Llevada a sus últimas consecuencias, se diluirían las fronteras entre «contexto “real”» y «contexto lingüístico», en la medida en que la marca, la huella (*trace*) señala el punto en que lo citable más allá del texto -contexto lingüístico- es también un más allá del contexto de emisión y recepción -contexto «real»-, dirigiéndose siempre hacia otro texto: cobrando así sentido aquella sentencia tan problemática que dicta que «no hay fuera-del-texto» -«*Il n’y a pas de hors-texte*»- (Derrida, 2012: 202). Comunicación quiere decir así, transición, metaforización o contaminación contextual.

ii) Otra dificultad relativa al intento de saturar un contexto se sitúa en el propio ejercicio teórico de delimitación. Todo intento de definir los límites contextuales se ha de situar, por definición, inmerso en un contexto. Las posibilidades son dos: a) desde un contexto *determinado* se quiere dar cuenta de otro contexto *determinado* -nótese que ya ambos están definidos, lo que presupone el problema-, y, además, se pretende que uno es suficientemente exterior al otro como para que no haya interferencias, de modo que la descripción del contexto ajeno sea «objetiva»; en tal caso, la contaminación se produce en la remisión de uno al otro, en la necesidad de que lo dicho en uno de ellos sea todavía válido -se pueda repetir, citar, incluso siga siendo ajustado y verdadero- en el otro, en definitiva, que haya posibilidad de comunicación entre ellos, que sean porosos el uno para el otro; b) la otra posibilidad sería que se buscara dar cuenta del contexto desde él mismo, produciéndose así un extrañamiento en la relación entre la parte y el todo, por cuanto un acto comunicativo intra-contextual podría dar cuenta del todo comunicativo en que se inserta, dibujando así una paradójica geometría de la invaginación que Derrida tantas veces emplea. En palabras de Derrida, esta vez de *Prejuzgados. Ante la ley*: «el contexto no es totalmente explicitable, al menos porque la explicitación misma debería incluirse dentro del contexto» (Derrida, 2011: 13-14).

Pero ¿en qué medida estas reflexiones sobre la comunicación en general nos interesan en una reflexión sobre la promesa? Hay dos puntos cruciales que debemos recoger de los análisis de Derrida: a) la comunicación está, por definición, vinculada al contexto, pero de manera peculiar: como la fuerza que une aun separando, al menos, dos contextos, y b) la comunicación presupone un acto pre-comunicativo e inaugural que imprime ese poder transgresor a su movimiento y que, como veremos, tiene que ver con

su estar dirigida al otro. Derrida vincula estas consecuencias con los términos escritura, huella, *différance*, pero también con la promesa, pues ella, incluso en el sentido más habitual, es lo que ofreciéndose en un «contexto presente», tiene la fuerza para proyectarse sobre «contextos por-venir». Este impulso transgresor o metafórico puede apreciarse también en la etimología del término, donde *pro-mittere* señala ese carácter de eyección, de misiva. En esto consiste su poder realizativo, siguiendo la estructura general descrita esta vez por Derrida: «no tiene referente [...] fuera de él o en todo caso antes de él y frente a él. No describe algo que existe fuera del lenguaje y ante él. Produce o transforma una situación, opera» (Derrida, 2013: 362).

Pero, en cuanto acto codificado, la promesa, como todo realizativo, estará sometida a la ley general de la iterabilidad que la teoría de los actos de habla ha denominado «rito» o convención, es decir, vendrá marcada por una ausencia igual de esencial al acto que se presenta y se proyecta como promesa, pero cuyo sentido habrá de señalar esta vez no ya a lo que se deja al cumplimiento por-venir, sino a lo que hunde sus raíces en lo desconocido de lo ya-sido, al pasado implícito en toda ley, en todo «lo que hay que hacer» -y que no lo hemos determinado nosotros-. Sin esta referencia a lo sido, jamás un acto podrá ser (es decir, ser entendido como, es el otro el que juzga la legalidad del acto) una promesa. Todo realizativo ocurrirá, de este modo, bajo la paradójica estructura del acontecimiento: aquello que, continuando y suponiendo una matriz que ha estado ahí antes que el acto mismo, no se deja simplemente resumir en lo que ya siempre ha ocurrido, sino que inaugura su propio espacio. En el caso de la promesa singular, una nueva dimensión para su cumplimiento.

-Prometer el mal

A la hora de estudiar la promesa como el elemento del lenguaje y ver, entonces, en qué sentido la promesa es capaz de efectuar las aperturas que posibilitan los aplazamientos y no coincidencias consigo mismo del lenguaje -y en última instancia de la conciencia-, es preciso detenernos en una cuestión previa que también preocupó a Derrida: ¿es posible prometer el mal? Para la teoría de los actos de habla esta posibilidad está vedada. Searle la niega en su definición de la promesa con la condición cuarta: «O [Oyente] preferiría que H [Hablante] hiciese A a que no hiciese A, y H cree que O preferiría que él hiciese A a que no hiciese A» (Searle, 2013: 77-78). Según el autor americano esta condición supondría la

distinción entre la promesa, un compromiso de que se hará algo a favor del receptor, y una amenaza, un compromiso de que algo se hará en contra del receptor:

una promesa será defectuosa si la cosa prometida es algo que la persona a la que se le promete no desea que se haga, puesto que una promesa no defectuosa debe hacerse con la intención de que sea una promesa y no de que sea una amenaza o un consejo.

Sin embargo, a pesar de que este requisito parece enteramente razonable, Searle no deja claro en qué medida la creencia del emisor de que el oyente prefiere que se haga lo prometido ha de estar justificada, y si es así, bajo qué criterio -si es preciso un testimonio directo del oyente, si basta una mera conjetura, si son suficientes deducciones a partir de otros conocimientos que tenemos de aquella persona, testimonios de terceros, etc. Nótese que cuanto mayor sea la exigencia con que sometamos la promesa bajo estos criterios, mayor número de actos que consideraríamos como promesa, quedarían fuera de su ámbito. De un modo que resultaría especialmente llamativo, el lenguaje se plagaría de promesas defectuosas o, peor, de amenazas disfrazadas de promesas. Pero más allá de las temibles y malintencionadas lecturas deconstructivas, fue Austin quien primeramente cuestionó de modo claro esta distinción entre promesa y amenaza cuando puso el siguiente ejemplo:

supongamos que digo “te prometo encerrarte en un convento” cuando considero, a diferencia de lo que piensa mi interlocutor, que eso será para su bien, o cuando es mi interlocutor quien piensa esto último, pero yo no, o incluso cuando ambos estamos de acuerdo en ello pero, en los hechos, es evidente que ambos estamos equivocados (Austin, 2016: 84)

Aun con todo, ejemplos como este siempre podrán considerarse más una cuestión de hecho que de derecho, más un accidente que le ocurre al caso de prometer que una nota esencial propia de toda promesa (no defectuosa). Pero introducimos así la discusión a propósito del «accidente esencial»: si una eventualidad de carácter negativo es susceptible de ocurrir a cada momento, imposibilitando o dificultando con su ocurrencia el acto mismo, ¿es meramente un accidente ocasional que le ocurre a un acto puro y libre de impedimentos por definición?, ¿o se trata, más bien, de una condición de posibilidad «negativa», es decir, de im-posibilidad? Si se opta por la primera, habría que explicar

entonces por qué es el caso que el defecto siempre pueda comparecer -y no es fácil hacerlo sin acudir a vocabulario de predicador: los que bien prometen frente a los que se pierden en los defectos del lenguaje ordinario, nunca óptimo por otra parte, aunque siempre el suelo de la teoría. En cambio, si la opción es la segunda, lo que está más cerca de la intención derridiana, entonces nos veremos abocados a considerar que si el acto de prometer ocurre no es porque sea esencialmente distinto de la amenaza, sino más bien porque la posibilidad de su perversión atraviesa su núcleo. Un acto que quiere prometer pero que no fuese susceptible de convertirse en una amenaza, que estuviera seguro de su estatuto siempre positivo ¿sería una promesa? ¿o una predicción, un cálculo probabilístico de la mejor opción? ¿En qué medida es capaz esa positividad esencial de la promesa de atravesar los diversos contextos que se interponen entre el acto de prometer y el pretendido momento del cumplimiento de lo prometido? ¿Podría darse el caso de que un bien prometido deviniese un mal amenazado en el momento del cumplimiento? ¿Estaríamos entonces cumpliendo la promesa o realizando y ejecutando una nueva amenaza, dejando sin cumplimiento el primer acto? ¿Y si una promesa a un segundo fuera una amenaza a un tercero? ¿Tiene que tener el hablante en cuenta todas estas posibilidades inciertas cuando busca prometer un bien a otro, para prometer de manera no defectuosa? Derrida presenta esta imposibilidad en el corazón de lo posible del siguiente modo:

Se sabe por experiencia que el don puede ser amenazante, que la promesa más benefactora puede corromperse por sí misma, que puedo hacer el mal prometiendo el bien [...]. Es preciso que esta perversibilidad esté en el corazón de lo que es bueno, de la buena promesa, para que la promesa sea lo que es; es preciso que pueda no ser promesa, que pueda ser traicionada para ser posible, para tener la ocasión. Esta amenaza no es una cosa mala, es su ocasión, sin amenaza no habría promesa. Si la promesa fuera automáticamente mantenida sería una máquina, un ordenador, un cálculo. Para que una promesa no sea un cálculo mecánico o una programación, es preciso que pueda ser traicionada. Esta posibilidad de traición debe habitar la promesa más inocente (Derrida, Soussana & Nouss, 2006: 105)

La intención de Derrida es mucho más sutil de lo que algunos de sus detractores han pretendido que fuese. En palabras como éstas no se busca que bien y mal sean indiferentes, que promesas y amenazas se vuelvan indistinguibles, ni siquiera confundir lo posible con lo imposible de un modo tan banal. La respuesta a la pregunta por la

posibilidad de prometer el mal, de que la amenaza amenace a la promesa (o de modo general, la posibilidad de que en todo bien habite en sí mismo -es decir, no de un modo secundario o derivado- la corrupción, de que lo imposible sea el impulso secreto de lo posible, etc.), es relevante para nuestro propósito por cuanto si no fuese posible para la promesa estar, de un modo que hay que desentrañar, «más allá del bien y el mal», jamás podría convertirse en el elemento del lenguaje, capaz de hacer tanto el bien como el mal definiendo sus ámbitos.

Pero ello se consigue de otro modo que simplemente confundiendo términos. Siguiendo el esquema «básico» del proceder derridiano: tras un momento de lectura atenta en el que se reconstruyen las oposiciones que rigen un texto, con vista a desmontar la jerarquía que las gobierna, es necesario también

marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo “concepto”, concepto de lo que ya no se deja, no se ha dejado jamás, comprender en el régimen anterior (Derrida, 2014: 68).

La irrupción de ese «nuevo concepto» no es, pues, una simple inversión o confusión. A veces Derrida emplea el prefijo «archi» para distinguir el «nuevo concepto» del «viejo concepto», si es que es conveniente o adecuado estratégicamente mantener el viejo nombre⁴, así con «archi-escritura». Del mismo modo podemos proponer una archi-promesa que no se deje resumir bajo la oposición tradicional promesa-amenaza, sino que sea capaz de dar cuenta de ella. Amenazar también es prometer, en un estrato más profundo, llegar hasta el final, cumplir la amenaza.

Esta archi-promesa, sin embargo, no es indiferente en lo que respecta a la oposición, lo indica el nombre que toma partido por uno de los bandos. Este tomar partido por el «lado del bien» no es casual ni caprichoso. Pero para comprender esta razón, es preciso atender a una característica fundamental de estos «nuevos» términos, a saber: están caracterizados por una pasividad más fundamental que la pasividad opuesta a la actividad (cfr. Derrida, 2013: 44). En el caso de la promesa, un bien más fundamental en el acto de prometer que prometer el bien o amenazar el mal: la dirección que abre la promesa a otro, lo que siempre es positivo, aunque inmediatamente se pervierta como amenaza⁵.

- El elemento del lenguaje: su exceso

Hasta ahora hemos hablado de la promesa como realizativo ejemplar y de la posibilidad de su perversión. Pero no hemos tematizado en toda su profundidad en qué medida la promesa se distingue de otros realizativos que también parecen cumplir con lo que aquí hemos considerado esencial de la promesa. En especial podemos preguntar ¿en qué medida la promesa puede considerarse el elemento del lenguaje, y no, por ejemplo, la oración o plegaría, definidas precisamente por su estar dirigidas al otro? La plegaría, además, tiene el privilegio de haber sido considerada por Aristóteles como ejemplo de lo que está más allá de la dicotomía verdadero-falso: «la plegaría (εὐχή) es un enunciado (λόγος), pero no es verdadero ni falso (ἀλλ' οὔτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής)», cuyo estudio debería reservarse a la retórica o a la poética (Aristóteles, 2014: 35-36, 17a). Es, sin duda un modo de decir (λόγος), pero que no puede subsumirse en la categoría «predicado asertivo» (λόγος ἀποφαντικός).

Derrida consideró el problema de la oración en un texto tardío, *Cómo no hablar. Denegaciones* (2017: 621-683), a propósito de los vínculos que se pueden trazar entre la deconstrucción y la teología negativa. En lo que respecta al acto de orar, podemos recoger brevemente las conclusiones de Derrida y sus importantes repercusiones filosóficas. La teología negativa, como estrategia discursiva -«Dios no es ni esto ni aquello»-, no es un reconocimiento del fracaso, una retórica de la renuncia. Más bien al contrario, es sobre todo una toma de consideración por el «objeto» de su discurso. No es posible dirigirse al otro (a Dios) de cualquier manera. Para empezar, el otro no es una mera «cosa», ni siquiera puede reducirse sin violencia a «objeto de conocimiento», dado al conocimiento. Dios *no es nada*. Tomar conciencia de las limitaciones del discurso es un reconocimiento de la distancia insalvable del otro (Otro, en este caso). Toda la cuestión gira en torno a la *nada* de Dios. Así, Derrida, en respuesta a una virtual -o no tanto- objeción sobre la «retórica de la renuncia» de la deconstrucción por semejanza a la teología negativa replica: «Hablar para (no) decir nada no es no hablar. Sobre todo no es no hablar a nadie.» (Derrida, 2017: 624). Por tanto, en el orden de la negatividad de la teología negativa, no se subsume el destinatario de un discurso bajo la categoría de

«objeto», ni bajo ninguna otra categoría. No es la pregunta qué sino la atención al «quién». Un «quién» que, como corresponde a Dios, siempre nos ha precedido.

Esta atención al «quién» -como marca de la singularidad divina- obliga, desde la propia apertura del texto, a la no-reducción del destinatario, por tanto, a dirigirse al otro como absolutamente otro. Esto, evidentemente, no puede realizarse bajo la estructura predicativa del tipo *S es P*, por cuanto el otro es completamente independiente de los juicios predicativos que se le puedan atribuir. Tampoco se puede hacer del otro un «sujeto» constituyente de sentidos (como concluyó también la fenomenología de Husserl), sobre todo porque el término «sujeto» (οὐσία, *substantia*, *subiectum*) es el centro mismo del sistema categorial. El pensamiento del sujeto es indisociable de la estructura gramatical *S es P*. La teología negativa evitaría esta reducción de la divinidad a través de la oración que, situada al comienzo del discurso, se hace cargo del reconocimiento del otro como apertura del propio discurso. El otro (Dios) ya está antes de mi discurso -la palabra (silenciosa) antes de la palabra-, abre mi discurso llamándome a decir, pero sobre todo a decirle, a darle las gracias.

¿Es posible generalizar estas relaciones del creyente con ese Dios del que no sabe nada ni puede decir nada, para así hablar de la huella como tal, más allá de cualquier creencia religiosa particular? Ese es el propósito de Derrida en ese texto de los años ochenta. A nosotros nos interesa, sin embargo, una cuestión concreta, un lugar señalado de ese texto: la relación entre promesa y oración, que nos lleva a la segunda de las citas presentadas al comienzo:

Hablaré, pues, de una promesa, pero también en la promesa. La experiencia de la teología negativa depende quizás de una promesa, la del otro, que debo mantener porque me compromete a hablar allí donde la negatividad debería llevar el discurso a su absoluta rarefacción [...] ¿Por qué no puedo evitar hablar, sino porque una promesa me ha implicado antes incluso de que comience a mantener el más mínimo discurso? Si, en consecuencia, hablo de la promesa, no podría tomar respecto a ella ninguna distancia metalingüística. El discurso sobre la promesa es por adelantado una promesa: *en* la promesa. No hablaré, pues, de tal o cual promesa sino de aquella que, tan necesaria como imposible, nos inscribe con su huella en el lenguaje, antes del lenguaje. Desde el momento en que abro la boca, ya he prometido, o más bien, ya antes la promesa ha atrapado al *yo [je]* que promete hablar al otro [...] Esta promesa es más vieja que yo [*moi*] (Derrida, 2017: 634).

De todos los puntos que comparecen en esta larga cita hay dos que merecen especial atención. En primer lugar, la compleja relación entre la promesa y la oración que nos ocupa. Todo lo dicho de la oración hace pensar que, en el fondo, es su estructura la que habría de considerarse como el elemento del lenguaje y que, por tanto, también el acto de prometer, siempre dirigido al otro, se recogería bajo ella; sin embargo, habremos de convenir también en que toda oración conlleva la promesa del respeto y la atención, de igual modo que, en cuanto performativo, que hace lo que dice y dice lo que hace reservando ese espacio al otro, la oración supone siempre la promesa de un tiempo nuevo, en el que yo pueda dirigirme al otro aunque no tenga nada que decir. Promesa y plegaria, por tanto, no se confunden, no son términos ni actos intercambiables, pero su relación es más compleja que cualquier derivación lógica o cronológica. Y, sin embargo, Derrida todavía considera que la promesa mantiene su privilegio como elemento del lenguaje. La razón es precisamente la llamada externa que motiva el movimiento unidireccional de la oración (la silenciosa voz del otro en mí): es la promesa *del* otro la que me empuja a orar, la que ha atrapado al yo y es más vieja que yo (archi-promesa). Yo no podría orar sin la promesa del otro. El otro habla en mí antes que yo, y todo dirigirme al otro y a mí mismo sería ya el reconocimiento de esta situación, y es que el otro me ha prometido, a mí mismo y a otros, desde que me dio la posibilidad de expresar mis propios miedos y deseos, renovando así cada vez el trazo de una promesa que no pertenece a nadie. De este modo Derrida obra un giro en el acto de prometer (que ya se vislumbra en Nietzsche), a saber: la promesa es tanto algo que hacemos *con* el lenguaje como algo que nos sucede *en* el lenguaje.

Hay, en segundo lugar, otro punto que conviene no ignorar y que es muy importante para lo que nos preocupa aquí: el vínculo entre lenguaje y lo que viene «antes del lenguaje» -esa inscripción *de* la promesa, tan necesaria como imposible. ¿Supone esta apelación a una anterioridad del lenguaje una cesión ante un significado trascendental, una presencia más allá del incesante remitir de signo a signo? ¿Quizá una recaída en el misticismo judío, como a veces se ha dicho: Dios, incognoscible, sí, pero garante último de la promesa? Considerar esta posibilidad supondría que un texto de 1986 enmendaría tesis importantes de los primeros escritos de Derrida. A nuestro juicio, esta posible lectura no atiende a aspectos importantes de la reflexión derridiana, y en concreto de este escrito, que comienza retomando el problema de las relaciones entre deconstrucción -particularmente el concepto de «huella» (*trace*)- y teología negativa, que ya aparece en la

Differánce (cf. Derrida, 2013: 42). Pero, además, en primer lugar, el «significado trascendental» que situaría en primer término esta reflexión sobre la promesa caería del lado del porvenir, de *la promesa otra del otro*, lo que implicaría que nunca podrá contenerse bajo la presencia a sí -sea o no de la consciencia- una remisión más originaria que cualquier presencia. Por tanto, no habría Otro más allá de la promesa del otro. De nuevo, aquella archi-promesa no pertenecería a nadie, antes bien, sería la condición de toda democracia, si por ello entendemos la condición de que cualquiera pueda tomar la palabra, dar su propia palabra.

Pero, en segundo lugar, hay ya textos de Derrida de los años 60 que permiten explicar este juego de exterioridades de un lenguaje que parece ser más allá de sus límites -más allá también del concepto de «límite»-. Así, en *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* podemos leer:

siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad de la estructura. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar*. El centro no es el centro (Derrida, 2012: 384).

Se está hablando del juego del lenguaje, de ese juego que «en lugar de ser un campo inagotable [...], demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones» (Derrida, 2012: 397). ¿Cuál es ese centro que no es el centro del lenguaje? Derrida lo llamará más adelante «el elemento del lenguaje»: la promesa, siempre la promesa ajena a la que me adhiero, la falta que nos hace falta, esa remisión hacia algo otro, *de* algo otro que nos hace prometer y orar prometiéndonos; lo que separa vinculando, recogiendo las diferencias en un movimiento que no resulta simplemente en un «nosotros», que también se relacionaría con un «ellos» -en sentido espacial y temporal-, sucumbiendo así a la misma necesidad. Una promesa necesaria pero imposible, aquella que amenaza o promete (pero ya no servirían estas dicotomías) que ninguna promesa llegará a cumplirse por completo, si ello quiere decir clausura completa, y que incide a cada momento en la posibilidad de ser de otro modo y en la imposibilidad del cierre sobre sí mismo del instante presente que arrastraría consigo toda posibilidad de justicia. La propuesta de Derrida quiere ser la de una ética radical, aquella que abogaría

por un segundo más, por otra oportunidad más para que vengan otros, aun si ello implica la paradoja más dolorosa: nunca acontecerá ese instante de redención final, pues el tiempo (y esto quiere decir la mortalidad) lo ha infectado todo. Desde este momento toda promesa sabe que no proviene de ningún Otro, seguro de sí mismo, sino de un hacer falta que lo infecta todo.

-Conclusiones

La reflexión derridiana a propósito de la promesa nos lleva a considerarla más allá de una perspectiva centrada en la inmediatez del presente, ya sea el presente vivo del *ego* fenomenológico, o la perspectiva de la primera persona en presente del singular de la teoría de los actos de habla, reducida al momento de la enunciación y del estado de la lengua y del hablante como hechos. Prometer no es en primer lugar y fundamentalmente un acto solitario. En todo caso, prometer, al igual que orar, exige repensar las relaciones entre soledad y comunidad. Aun si no hay nadie en el momento de mi promesa y prometo en el silencio del retiro, siempre lo haré en nombre del otro, ese otro que me escinde y me obliga a considerarme de otro modo. Esta es la condición de la democracia y de la justicia: no tanto el ponerme en el lugar del otro, como el recibir del otro el lugar que digo «mío». Los tres momentos que se han estudiado en este artículo -la ejemplaridad de la promesa para trascender los contextos, el cuestionamiento en torno al límite promesa/amenaza y la promesa particular no como acto en primera persona sino como constatación de un don al mismo tiempo perverso y benévolo- son necesarios, y por ello quizá insuficientes, para reflexionar sobre una política que tomara en serio el problema de la promesa. Tomarlo en serio, es decir, no sólo atender a la perspectiva del hablante que toma la palabra para prometer, sino a las condiciones extrañas que posibilitan ese tomar la palabra.

Podría parecer que vincular el tema de la promesa a la democracia es no atender a una realidad dolorosa, a saber: los peores dictadores se han servido de las promesas más diversas para domeñar a los ciudadanos, e incluso en las democracias contemporáneas parece que las promesas son moneda de cambio sin consecuencias reales, pues cualquiera puede hacer promesas sin repercusiones en el momento de su incumplimiento. ¿No estaría, entonces, este artículo proponiendo una «teoría de la promesa» que justifica este desvanecimiento de la promesa cuando dice: «ninguna promesa llegará a cumplirse por completo», dando así pie a la más absoluta falta de responsabilidad? Se ha intentado

mostrar por qué no es así. Es preciso estar atento a la brecha que se produce entre el decir de una promesa concreta y la constatación de que esa promesa incluye la promesa silenciosa de otro. La palabra tiránica de un dictador o la palabra vacía de un político guiado por el interés son el principio de la resistencia: la contaminación de la promesa cuya responsabilidad es aun más radical porque no sólo se pone en juego el poder decir de uno, también y sobre todo el silencio de los demás.

Bibliografía

- AUSTIN, J. L. (2016) *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid: Paidós.
- ARISTÓTELES (2014) *Tratados de lógica (Órganon) II*, Madrid: Gredos.
- DERRIDA, J. (1985) *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (2011) *Prejuzgados. Ante la ley*. Madrid: Avarigani.
- DERRIDA, J. (2012) *La escritura y la diferencia*, Madrid: Anthropos.
- DERRIDA, J. (2012) *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (2013) *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (2014) *Posiciones*, Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (2017) *Psyché. Invenciones del otro*, Buenos Aires: La Zebra.
- DERRIDA, J., SOUSSANA, G. y NOUSS A. (2006), *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Madrid: Arena.
- DERRIDA, J. y FERRARIS, M. (2009) *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2015) *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.
- LEVINAS, E. (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme.
- NIETZSCHE, F. (2003) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid:

Alianza.

NIETZSCHE, F. (2005) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza.

ROSENZWEIG, F. (2006) *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme.

SEARLE, J. R. (2017) *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.

¹«Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...». (Nietzsche, 2005, p. 75). En el original alemán subrayada la preposición «vom» de «del hombre» («ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?»), marcando así el doble sentido del genitivo: la promesa es el problema del hombre, la paradoja a la que hemos de enfrentarnos y a la que hemos de tratar de dar respuesta, pero también es el auténtico problema del hombre, lo que nos define como animales enfermos, lo que nos desdobra en pasado y futuro sin posibilidad de habitar el presente, y así culpando y culpándonos.

²«No se puede considerar que el problema de la verdad sea una cuestión caduca; no es un valor al que haya que renunciar. La deconstrucción de la filosofía no renuncia a la verdad, no más, en todo caso, de lo que renuncia a ella la literatura. Hay que pensar otra relación con la verdad; no resulta fácil, pero es necesario no dejarse intimidar ni por los filósofos tradicionales (para quienes cualquier cuestionamiento de la verdad equivale a una abdicación de la filosofía, y denuncian a los «no-filósofos» que tratan la filosofía como la literatura) ni por la tolerancia represiva, la cual consiste en aceptar que se haga literatura con tal de que ya no tenga relación alguna con la filosofía ni con la verdad, ni siquiera, en el límite, con el ámbito público» (Derrida & Ferraris, 2009: 23).

³En el intento por llevar a sistema los actos ilocucionarios que su maestro Austin comenzó a tematizar, Searle considera que el acto de prometer, su «presa inicial», «es bastante formal y está bastante bien articulado [...] pero veremos que tiene algo más que interés local» (Searle, 2017: 73). La extensión del análisis que más adelante Searle llevará a cabo desde la estructura general del acto de prometer a otros tipos de actos ilocucionarios se sostiene en la siguiente consideración: dado que i) hay agentes lingüísticos que efectivamente prometen de modo ejemplar, ii) somos (los teóricos) capaces de determinar con exactitud una estructura general para ese tipo de actos y iii) los actos de prometer guardan con otros tipos de actos ilocucionarios puntos en común, que ya estarían recogidos en la estructura general de la promesa -en última instancia, todos son actos ilocucionarios, y lo que se ha descrito para la promesa no es sino la dimensión ilocutiva misma, de la que la promesa sería un caso ejemplar, más ciertas características que corresponden al acto particular de prometer-; suponiendo que todo esto sea así, bastarán unos mínimos cambios para pasar de la descripción de la promesa a la descripción de cualquier otro acto lingüístico, sin que ello implique la circularidad de definir un acto ilocutivo sobre otros actos ilocutivos. En sus propias palabras: «Si este análisis [el de la promesa] tiene algún interés más allá del caso de prometer, parece entonces que estas distinciones habrán de trasladarse a otros tipos de actos ilocucionarios, y pienso que una pequeña reflexión mostrará que esto es así» (Ibid., p. 84). De modo que, aunque la promesa se tome como el punto de partida más adecuado para un análisis sistemático de los actos ilocucionarios, Searle no busca dar cuenta de las particularidades de la promesa con independencia de la teorización sistemática de un esquema general del acto de habla. Es un ejemplo, el mejor, pero nada más, no al menos a nivel de teoría del lenguaje (quizá sí a nivel de reflexión moral). En parte este modo de proceder se explica por la metodología del filósofo americano. En efecto, Searle considera que en la medida en que queremos comprender un concepto, en este caso el de promesa, es preciso acudir al «centro del concepto» para desentrañar ese conocimiento tácito que como hablantes nativos de una lengua tenemos de él. Por ello afirmará que su análisis ignora «las promesas marginales, los casos límites y las promesas parcialmente defectuosas» (Ibid., p. 75), e inmediatamente, en el párrafo siguiente: «límito mi discusión a las promesas completamente explícitas e ignoro las promesas hechas por medio de giros elípticos, insinuaciones, metáforas, etc.». Esta idea del núcleo de la promesa se acerca, el propio Searle lo reconoce, a «un caso simple e idealizado», que se intuye muy alejado al uso ordinario del lenguaje ordinario que hacen los hablantes nativos. La justificación de esta idealidad se sustenta en la idea de que «sin abstracción e

idealización no hay sistematización» (Ídem). Pero este impulso a la abstracción ¿no cuestiona a través de todo este sistema de limitaciones y exclusiones las constantes apelaciones de Searle al lenguaje ordinario y al rol de los hablantes nativos? ¿Qué concepto de «ordinario» se desprende de todo ello? ¿Cómo regula el lenguaje ordinario todas estas exclusiones sistemáticas, siguiendo el principio según el cual «las caracterizaciones lingüísticas, si se hacen en el mismo lenguaje que los elementos caracterizados, son ellas mismas emisiones hechas de acuerdo con las [mismas] reglas» (Ibid., p. 25)?

La respuesta de Searle a los múltiples contraejemplos que pueden imaginarse a su definición de prometer sitúa el énfasis en la capacidad proyectiva (Cfr. págs. 20 y ss.) de ciertos criterios y condiciones, que permitirían dar cuenta de los casos limítrofes y anómalos partiendo de los casos paradigmáticos. Dar cuenta de esos casos paradigmáticos vendría a ser tanto como descubrir el núcleo mismo del acto de prometer, a partir del cual tendríamos que ser capaces de explicar el porqué de las anomalías. Pero siguiendo su análisis sistemático, el gesto excluyente precede siempre a la definición del caso paradigmático, y tampoco puede recurrirse a una apelación definitiva a la natividad de los hablantes dada la idealidad necesaria para la sistematización (que vuelve a situar la exclusión de usos ordinarios del acto de prometer en primer plano).

⁴¿Por qué utilizar un viejo nombre para un nuevo concepto? El movimiento responde a una estrategia general que Derrida describe así: «teniendo en cuenta el hecho de que un nombre no nombra la simplicidad puntual de un concepto, sino un sistema de predicados que definen un concepto, una estructura conceptual *centrada* sobre tal o cual predicado, se procede: 1. A la extracción de un rasgo predicativo reducido, mantenido en reserva, limitado en una estructura conceptual dada (...), *llamado X*; 2. a la de-limitación, al injerto y a la extensión regulada de ese predicado extraído, manteniéndose el nombre X a título de *palanca de cambio* y para conservar un contacto con la organización anterior que se trata de transformar efectivamente. Así pues, extracción, injerto, extensión: eso es a lo que llamo (...) la escritura.» (Derrida, 2014: 110-111).

⁵Los nombres de Franz Rosenzweig y de Emmanuel Levinas siempre aparecen cuando Derrida considera esta positividad previa a todo acto. Ya sea como «sí originario» (cfr. Rosenzweig, 2006, págs. 66 y ss.) o como justicia en el sentido levinasiano (cfr. Levinas, 2011: 232 y ss.), Derrida considera que el perjurio ha de estar en el corazón de la justicia, pero siempre desde esa apertura originaria que es desde el primer momento un sí.