



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Escuela de postgrado

**Dar y mantener la palabra.  
Reflexiones acerca de la promesa en Giannini y Lévinas.**

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía

Estudiante: Nadine Faure Quiroga.  
Profesora patrocinante: Claudia Gutiérrez Olivares.

Santiago de Chile, junio del 2016.



Dar y mantener la palabra.  
Reflexiones acerca de la promesa en Giannini y Lévinas.

## Resumen

**Nombre de la autora:** Nadine Faure Quiroga.

**Profesor guía:** Claudia Gutiérrez Olivares.

**Grado académico:** Magíster en Filosofía.

**Título de la tesis:** Dar y mantener la palabra. Reflexiones acerca de la promesa en Giannini y Lévinas.

La presente investigación tiene como propósito pensar la promesa como una problemática central en la filosofía contemporánea, prestando especial atención a los desarrollos éticos y políticos que se suscitaron después de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX. En este contexto, la promesa o el acto de prometer aparecen revitalizados por una suerte de prioridad y relevancia que adquiere el sujeto singular y las relaciones intersubjetivas. Ante el horroroso horizonte que se instala después del holocausto y de la guerra, urge destacar y defender la posibilidad de un sujeto capaz de dar su palabra ante los otros y, de ese modo, capaz de vincularse con ellos.

Sin embargo, hemos desistido de hacer una lectura exhaustiva de los múltiples autores que han trabajado la promesa como problema filosófico (entre los que podemos nombrar a Arendt, Ricœur, Derrida, Jacques, Chrétien, entre otros) para centrarnos en Humberto Giannini, filósofo chileno, que en su propia comprensión del problema, e incorporando matices propios, ha sabido acoger los planteamientos centrales de cada uno de estos pensadores. Así, reconoceremos en su obra la herencia de cierta tradición del pensamiento europeo que decidió hacerse cargo de este asunto en la segunda mitad del siglo XX, centrándose en el rol del sujeto y sus capacidades de acción y discurso.

Luego, con el fin de reconsiderar la promesa desde otras perspectivas teóricas que, según pensamos, podrían enriquecerla, la revisitaremos desde la filosofía de Emmanuel Lévinas. De este modo, intentaremos reescribir la promesa desde una teoría ética que considera al sujeto como vulnerable y no como posicionado fuertemente en sus

capacidades. El sujeto levinasiano siempre halla cuestionado sus poderes y, por esta razón, desde su filosofía, pensaremos la promesa bajo la figura de la hospitalidad.

Finalmente, centrándonos en una comprensión de la promesa como respuesta y ya no como iniciativa por parte del sujeto, expondremos algunas consecuencias éticas que se pueden desprender de esta lectura.

Al profesor Humberto Giannini,  
a Eliana y a Alba Rosa.

## Agradecimientos

A Paola, mi mamá, por apoyarme irrestrictamente e incentivar mi vocación.

A Felipe, por ser mi compañero y por confiar en mí.

A Maríajosé, por su cariño incondicional.

A Cristian, por acompañarme siempre y en todo.

A Pablo, Fernanda, Karen y Paula por animarme a ser sincera y a perseverar.

A Carolina, por instarme a ver cada paso como una oportunidad para crecer.

A Myriam Alarcón, por su constante ayuda, orientación y paciencia.

Al profesor Humberto Giannini, quien es sin duda el pensador más influyente en mi formación filosófica, por la disposición, la amabilidad y la sencillez que siempre tuvo para conversar acerca de esta investigación. Por enseñarme, además, que el quehacer filosófico debe estar motivado siempre por una inquietud genuina y por reafirmar, de ese modo, mi compromiso con una filosofía que se juega su sentido en el encuentro concreto con los otros.

A la profesora Claudia Gutiérrez, por su inmensa paciencia, comprensión y generosidad durante todo este largo proceso. Agradezco su incansable labor como guía y, especialmente, su preocupación, sus comentarios, críticas y sugerencias que dieron forma definitiva a este trabajo.

Al equipo de investigadoras del Fondecyt Regular N° 1110811: “Los horizontes ético-políticos del perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto”, a cargo del profesor Humberto Giannini y conformado por María José López, Eva Hamamé y Rosemary Bruna. Les agradezco profundamente por despertar en mí el interés por la promesa como problema filosófico y por contribuir con sus reflexiones a la delimitación y al desarrollo de esta investigación.

Finalmente, quiero agradecer a las tres instituciones que patrocinaron económicamente mis estudios de magíster: Fondecyt, Conicyt y Fundación Volcán Calbuco ya que sin su apoyo todo habría sido considerablemente más difícil.

*No se puede leer sin hablar, hablar sin prometer,  
prometer sin escribir, escribir sin leer que uno ya  
ha prometido aun antes de comenzar a hablar, etc.*

Jacques Derrida

## Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1. Humberto Gianni: la promesa como acción comunicativa.....	6
1.1.- Introducción. ....	6
1.2.- Experiencia moral: espacio civil, diálogo y conflicto.....	8
1.3.- Acciones comunicativas y trans-acciones.....	22
1.4.- Promesa, acción comunicativa y vínculo.....	29
Capítulo 2. Emmanuel Lévinas: la promesa como apertura y respuesta.....	47
2.1.- Introducción. ....	47
2.2.- Occidente: civilización de afásicos.....	49
2.3.- Subjetividad como vulnerabilidad.....	56
2.4.- Vulnerabilidad, hospitalidad y promesa.....	68
Conclusiones.....	78
Bibliografía.....	82
Fuentes primarias.....	82
Fuentes secundarias.....	83

## Introducción

La promesa es un tema que adquiere relevancia en la filosofía contemporánea, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, y que ha sido estudiado desde entonces en el marco de dos vertientes principales: la lingüística y la ético-política.

La primera, que tendremos a la vista sólo de manera tangencial, pero que será importante al momento de describir la estructura de la promesa como acción particular, es la dimensión lingüística del acto de prometer en la teoría de los actos de habla (Austin, 1955; Searle, 1994). Bajo esta conceptualización, la promesa será considerada en tanto es un acto performativo y, a la vez, compromisorio. Esto significa que el hablante, en presente, hace lo que dice y que, al prometer, asume un compromiso en el mismo momento en que lo enuncia.

La segunda, que es la dimensión que nos interesará particularmente para los propósitos de nuestra investigación, es el surgimiento de la promesa como problema ético-político en el escenario filosófico e intelectual posterior al totalitarismo. En este contexto, podemos decir incluso, sin temor a exagerar, y parafraseando a Lévinas, que la reflexión acerca de la promesa es el resultado de un trauma. Nuestra apuesta teórica será que el asunto que subyace a la preocupación filosófica acerca de la promesa es, en el fondo, el lugar del sujeto y sus posibilidades.

En el contexto de la postguerra, en un mundo que, sin ser totalitario, dio lugar al totalitarismo -experiencia política nueva en la cual se constata el fin de las herramientas para comprender que nos había heredado la tradición (Arendt, 2011) e, incluso más radicalmente, se constata el fin de la palabra y del discurso (Adorno, 1984; Améry, 2013; Lévinas, 2004; Nancy, 2007)-, urge replantear el estatus del sujeto y las opciones que éste tiene de establecer relaciones interhumanas a partir, por ejemplo, de pronunciar discursos y palabras que permitan la interacción y la vinculación genuina entre los hombres.

La promesa, como decíamos, en tanto problema ético-político está inserta en una reflexión acerca de las posibilidades del sujeto y de la acción. Si atendemos a la promesa como es entendida en un sentido coloquial, es decir, el dar la propia palabra

comprometiéndose ante otro, debemos decir que ésta es una acción -podríamos decir: como cualquier otra- específicamente humana. Las condiciones en las que surge o puede surgir dan cuenta de una determinada comprensión de lo que es el hombre y de las relaciones que pueden establecer los unos con los otros. Respecto a esto, podemos decir que la promesa no tiene sentido alguno en un mundo sin los otros, pues es ante ellos y con ellos que adquirimos nuestro compromiso.

De hecho, *pro-meter* significa, etimológicamente, poner adelante (Littré, 1873-1874, 2ª ed.). Por esta razón, parece difícil imaginar por qué el sujeto, en solitario y en el presente en que promete, pondría ante sí una palabra compromisoria. Un sujeto que está solo, ontológicamente solo, no necesita poner fuera de sí absolutamente nada, no necesita *ex-poner* ni *ex-presar* nada de su interior e incluso por ello, se vuelve conflictivo e irrelevante hablar de un *adentro* o un *afuera* del sujeto. De este modo, parece necesario que la promesa exceda al sujeto para ponerse delante de él. La palabra dicha, en tanto promesa, se dice en voz alta -e incluso se grita- precisamente, para mostrarla y *ex-ponerla* ante el otro. La he puesto delante mío y también ante otro, en un espacio entre ambos, que nos une y nos tensiona; espacio que sólo puede abrirse por este gesto de pronunciar y en el cual se teje y se desteje, con cada interacción, un vínculo cada vez único. Pensamos que la subjetividad que subyace a esta comprensión de la promesa es la de un sujeto capaz de dar su palabra dándose a sí mismo como garante de ésta. Por esta razón, la promesa no tiene cabida en un mundo donde los hombres y las mujeres no pueden pronunciar ni defender libremente sus discursos.

En este sentido, la promesa es una acción que, como tal, remite a una subjetividad capaz de iniciar procesos en el mundo, es decir, a un sujeto espontáneo y dotado de iniciativa propia que, como veíamos, nunca está solo, sino que está siempre remitido a la posibilidad del encuentro con los otros. Por esta razón, ante la anulación del sujeto que se desprendió de la experiencia del totalitarismo, se piensa la promesa, en términos generales, como una forma de reivindicar las singularidades y las relaciones intersubjetivas. Reivindicación que tiene, por supuesto, distintos matices y distintos énfasis según el autor.

Esta investigación, que hemos llamado “Dar y mantener la palabra. Reflexiones acerca de la promesa en Giannini y Lévinas”, surge de un interés por dilucidar, por una

parte, por qué la promesa podría tener un rol fundamental a la hora de pensar los encuentros intersubjetivos y, por otra parte, descubrir el lugar del sujeto y las posibilidades que tiene de establecer y mantener relaciones con los otros. Para esto, desentrañaremos el lugar de la promesa en la obra de Humberto Giannini, para intentar pensar la promesa desde la filosofía de Emmanuel Lévinas. Hemos escogido a estos autores por dos razones principales que nos parecen relevantes para pensar la promesa y que ambos comparten: la crítica a los sistemas filosóficos absolutos y la apertura hacia la novedad.

Respecto a la crítica de los sistemas filosóficos absolutos, debemos destacar que en ambos autores reconocemos una prioridad por la singularidad de los sujetos, en contraste con los sistemas explicativos que pretenden abarcar todo y dar cuenta de la totalidad de la experiencia. Giannini, en oposición a estos, vuelve su interés primordialmente hacia la vida cotidiana, puesto que sólo en ese recorrido reflexivo es posible que se encuentren de frente unos con otros y se genere una situación comunicativa real. Lévinas, por su parte, ha priorizado, por sobre la difusión y el establecimiento de un discurso totalizante, la constitución de un sujeto capaz de ser afectado por la irrupción del otro y postula, de este modo, una ética de la responsabilidad basada en el encuentro intersubjetivo.

Ahora bien, respecto a la relación con la novedad, si retomamos lo que decíamos en un comienzo, a saber: que la promesa como problema filosófico se enmarca en una reflexión acerca de la acción y sus posibilidades, debemos destacar que para Giannini, quien fue un lector atento de Hannah Arendt y de Paul Ricœur, la acción representa una apertura hacia la novedad. Una acción, bajo su perspectiva de marcada influencia arendtiana, tiene como característica principal la de comenzar siempre algo nuevo y, por ello, es cada vez también impredecible (Cf. Giannini, 2014). La novedad propia de lo inaugural está dada por la imposibilidad de anticipárnosle o de esperarle. No podemos predecir ni el momento de la acción, ni cualquiera de los acontecimientos que ésta pueda desatar en lo inmediato o en adelante. Sus consecuencias, sus logros o sus resultados quedan absolutamente ocultos para quienes la realizan. La acción, puesto que es la capacidad de los hombres de introducir lo nuevo en el mundo, es siempre irruptiva; aparece interrumpiendo y trastocando el curso de lo esperable. Si sólo tuviésemos la posibilidad de realizar lo esperable, es decir, lo que podemos calcular o deducir en virtud de experiencias

pasadas, no habría lugar para la renovación o la transformación de ningún tipo. Éstas serían imposibles porque todo suceso sólo sería consecuencia de un continuo lineal que habría desembocado en la única opción posible: la actual. Sin embargo, el cambio ocurre todo el tiempo y esa posibilidad se abre, precisamente, gracias a la facultad de actuar de los hombres y al tejido relacional que surge de entre las acciones de todos los demás hombres que siempre exceden las intenciones y expectativas del que actúa.

Respecto a este punto, la posición de Lévinas es diferente. Según su filosofía, la novedad no está dada ni puede ser garantizada por parte del sujeto capaz de actuar, sino que viene de la irrupción que produce la aparición del otro ante el yo. Gracias a esa irrupción es que el otro puede, efectivamente, perturbar la estancia del yo y dar lugar a lo radicalmente nuevo: el encuentro intersubjetivo. En este sentido, la novedad no es una posibilidad del sujeto, sino un acontecimiento que llega siempre de la mano del otro hombre.

El breve itinerario que seguiremos en esta investigación es el siguiente:

En el primer capítulo, nos dedicaremos a exponer la ética gianniniana con el propósito de esclarecer el lugar que tiene la acción y, más precisamente, la acción comunicativa en el corpus de su obra. Con ello, podremos estudiar la promesa como una acción comunicativa fundamental en el desarrollo final de su teoría ética. Humberto Giannini es heredero de una larga tradición de pensadores que encontraron en la promesa un tema central de la filosofía contemporánea y, por esta razón, relacionaremos su obra con la de otros filósofos contemporáneos que también estudiaron y describieron la promesa. Personalmente, pienso que Humberto Giannini acoge en su filosofía los aspectos primordiales que han sido mencionados por otros autores que han realizado anteriormente una consideración filosófica de la promesa.

En el segundo capítulo, estudiaremos la ética levinasiana con el propósito de poner en relevancia el lugar del yo y del otro en el encuentro intersubjetivo. A partir de la filosofía de Emmanuel Lévinas, intentaremos pensar la promesa, tal como ha sido descrita y entendida durante el siglo XX, desde una teoría eminentemente ética que ha puesto su acento en el encuentro con el otro y no, como ocurre en otros casos que mencionaremos, en la capacidad de actuar que tiene el sujeto. Gracias a esto, ahondaremos en las posibilidades

que guarda la promesa para teorías éticas que tienen distintos énfasis teóricos. Como veremos a lo largo del segundo capítulo, según la filosofía de Emmanuel Lévinas, el encuentro intersubjetivo es algo que escapa a las lógicas de la totalidad y, por esta razón, intentaremos mostrar que la promesa, como palabra que le debemos al otro, es ante todo una respuesta.

Esta investigación describirá la promesa y, de ese modo, el lugar de la palabra y la comunicación, entendiéndola como un esfuerzo actual, habitual y cotidiano que reconoce a los sujetos de manera concreta, singular, única y, sólo así, como capaces de encontrarse para forjar y construir un proyecto común.

## Capítulo 1. Humberto Giannini: la promesa como acción comunicativa.

*“El lenguaje nos saca de las presencias inmediatas y nos coloca en mundos distanciados que, para los que se comunican verdaderamente, representan el paraje invisible de un encuentro real.”*

Humberto Giannini - *Desde las palabras*

### 1.1.- Introducción.

El quehacer filosófico de Humberto Giannini dibuja un recorrido particular. En los años sesenta, muy lejos de pretender crear sistemas filosóficos absolutos, denunció que estos, en tanto tienen una potencial derivación política, implicaban la mediatización de la vida humana, sometiéndola a los criterios del cálculo y a la conveniencia, alejándola, de este modo, de ser una vida regida por la responsabilidad y por las normas de convivencia (Cf. Giannini, 1965, 10). En este contexto, la propia existencia y la de los otros no tienen valor por sí mismas sino que son meros momentos de un relato mayor, al cual sirven y reafirman. Sin embargo, según la perspectiva de Giannini, “una vida *no debe*<sup>1</sup> ser mediatizada” (Giannini, 1965, 10), es decir, cada vida es un absoluto, es un fin en sí mismo. Esta postura crítica, eminentemente ética, desembocó en un interés particular por la filosofía que está vuelta hacia la vida cotidiana y hacia las interacciones de los hombres concretos.

*¿En qué sentido la vida de cada cual es un absoluto? ¿Y qué es este absoluto? Quererlo saber ha significado para mí vivir con simpatía la vida cotidiana, vida en la cual el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro y con una intimidad que siempre se revela irreductible a la nuestra (Giannini, 1965, 11).*

El golpe de Estado de 1973 como experiencia del quiebre no sólo institucional, sino también “de las formas más elementales de la existencia en común, de las relaciones públicas y privadas, y con ello, la distorsión hasta lo irreconocible de los hábitos cotidianos de convivencia” (Giannini, 2012, 15), fue un acontecimiento determinante para su comprensión de la ética como búsqueda de lo común, la cual, como veremos, sólo es

---

<sup>1</sup> Esta palabra destacada en cursiva, tal como todas las demás a lo largo de la tesis (salvo citas extensas), corresponde a un énfasis presente en el texto original, realizado por el autor citado.

posible en el encuentro con el otro. Esta experiencia prefilosófica, que contribuyó al detrimento de lo público en pos de lo privado, se traduce, en la obra de Humberto Giannini, en una preocupación filosófica genuina por la restitución de la comunidad y por la necesidad de hallar el espacio en el que los encuentros y, por tanto, la comunicación, todavía son posibles. A este espacio, esencialmente público, sólo podemos acceder mediante la cotidianidad: “¿no escuchamos todos los días hablar de la necesidad de recuperar el espacio público y el diálogo ciudadano? Tópicos que, a mi entender, no pueden valorarse seriamente sin una detención teórica previa en el territorio de la cotidianidad” (Giannini, 2012, 16).

El tener por objeto de estudio a la cotidianidad, lo inadvertido en ella, implica a su vez una cierta comprensión de la filosofía como disciplina, así como también una cierta comprensión del lugar que le corresponde al filósofo. La filosofía, en este sentido, no sería una tarea reservada a los eruditos, sino una práctica cercana al alcance de todo quien esté dispuesto a prestar atención a la vida que lleva junto a los otros.

Por esta misma razón, es decir, porque atañe a una de las experiencias más próximas, una reflexión filosófica como la descrita impide el distanciamiento entre el investigador y aquello que investiga. En este sentido, una reflexión filosófica, y en especial si ésta refiere a la ética, debe dar cuenta de las preocupaciones y de los cuestionamientos que tiene el autor respecto a su propia vida (Cf. Giannini, 2012, 15). En palabras de Giannini, “la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (Cf. Giannini, 2013, 17).

Fiel a este gesto, Humberto Giannini fue un filósofo con un profundo compromiso social. En su obra y en sus diversas intervenciones en el debate público, encontramos múltiples referencias que nos permiten testimoniar a favor de esta afirmación: desde sus preocupaciones teóricas siempre abocadas a la comprensión de la experiencia humana, pasando por su acérrima defensa de la democracia, de la Universidad y de la educación pública, hasta su esfuerzo por vincular consistentemente la labor de la academia con la educación secundaria. Este ámbito, que bien podríamos llamar biográfico, no deja de ser relevante para nuestra investigación, pues nos habla de su interés constante por comprender

las dinámicas propias de la vida en comunidad, tópico que es importante para el estudio de la promesa como acción comunicativa.

La consideración de la promesa al interior del corpus gianniniano se enmarca dentro de una preocupación filosófica mayor acerca de la convivencia humana, la experiencia moral, el espacio público y los encuentros intersubjetivos. Por esta razón, revisaremos la ética de Giannini -ética del conflicto y de la comunicación- con el propósito de dilucidar el lugar de la promesa en su obra más tardía.

Este capítulo se estructura de la siguiente manera: primero, revisaremos su comprensión del espacio civil, su vinculación con la experiencia moral y su relación con el conflicto; en segundo lugar, revisaremos específicamente su conceptualización de las trans-acciones y de las acciones comunicativas; en tercer lugar, expondremos el prometer, su estructura y su relevancia, como una particular acción comunicativa vinculante, la que pondremos en perspectiva con algunos conceptos relacionados tales como el dar la palabra, el jurar, el amenazar y el pedir perdón; finalmente, estableceremos la relación que existe entre la promesa y la ética del conflicto.

## **1.2.- Experiencia moral: espacio civil, diálogo y conflicto.**

Para Humberto Giannini, la moral siempre refiere a una experiencia moral concreta (Giannini, 1997, 9) y, por esta razón, bajo su comprensión, el espacio propio de la moral no es ni puede ser la humanidad toda, sino que éste se restringe “al prójimo no sólo ‘con’ el cual, sino eventualmente, ante-el cual puedo actuar y recibir los *efectos de su acción*” (Giannini, 1997, 32). Por esto, es decir, puesto que se trata de una experiencia y, además, en virtud de un principio ético de tolerancia, la moral es un ámbito en el cual “todos los seres humanos somos, interlocutores válidos” (Giannini, 1997, 12) y, de este modo, todo sujeto es una perspectiva radicalmente inobjetable. La ética, bajo una consideración gianniniana, debiese tener como propósito una descripción cercana de la experiencia moral y no la prescripción de normas. La experiencia moral nos concierne a tal punto que ningún sujeto estaría dispuesto a renunciar a su propia perspectiva a la hora de juzgar moralmente,

ni siquiera en favor de discursos cuyas normas tienen el carácter de un imperativo, e incluso si el caso fuera el de un sujeto que actúa en virtud de imperativos que podrían parecer ajenos a su experiencia, estaríamos ante un sujeto que, a través de su experiencia, hace suyo y asume el contenido de dicha afirmación (Giannini, Bruna, Faure y López, m.i.). En este sentido, la moral, como la entiende Giannini, siempre pone en relevancia la experiencia concreta de un sujeto concreto que, mediante su acción, construye y actualiza la comunidad histórica de la que es parte. Por esto, la experiencia que describiremos a continuación sólo puede inscribirse en un territorio en el que se producen encuentros y desencuentros concretos con los otros, pero no con todo el resto de los hombres, sino sólo con aquellos que tengo la posibilidad de encontrarme cara a cara (Cf. Giannini, 1997, 32).

Para adentrarnos en el problema de la experiencia moral, pese a sus múltiples definiciones, la consideraremos a partir de dos perspectivas que se entrelazan entre sí y que aclararemos a lo largo de esta sección del capítulo. Por una parte, “llamaremos ‘experiencia moral’ a los significados de ‘bueno’ y ‘malo’ tal como se entienden en el espacio civil” (Giannini, 1992, 74) y, por otra parte, “la experiencia moral es, pues, la experiencia irreductible de la ofensa; el conflicto, en que la ofensa es el núcleo articulante” (Giannini, 1997, 10). Estas dos definiciones de experiencia moral, pese a que a simple vista no parecen estar muy vinculadas, establecen una relación en virtud de una determinada comprensión de la experiencia común y del espacio civil. La consideración de estos, como dijimos al comienzo de este capítulo, estará delimitada por una reflexión acerca de la cotidianidad, a la que nos referiremos brevemente.

En *La ‘reflexión’ cotidiana* (2013), Humberto Giannini describe la estructura reflexiva de la cotidianidad como un movimiento espacial circadiano que siempre regresa a su punto de origen: “el ciclo que empieza necesariamente allí, en el domicilio, va a parar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales; al trabajo [...], para cerrarse con el regreso al domicilio” (Giannini, 2013, 33). Este movimiento circular describe la estructura espacial de lo cotidiano, según la cual el sujeto vuelve a sí reafirmando y reiterándose, constituyendo, de este modo, su identidad: “la identidad, cuando no es una fórmula abstracta -A es idéntico a A- es un proceso de identificación inseparable de mi reflexión cotidiana” (Giannini, 2012, 19). En este sentido, la identidad del sujeto se juega

en la circulación reflexiva y cotidiana: movimiento de salida y retorno que construye tanto su subjetividad como su mundo, y no en la soledad de un pensamiento que tiene como pretensión dar cuenta de sí mismo, como si se tratase sólo de una reflexión en sentido psíquico.

La reflexión, como decíamos, describe la ruta cotidiana y reiterativa por la cual se realiza, cada día, la vida de los sujetos: comenzamos en el domicilio, salimos a la calle rumbo al trabajo y, luego, volvemos a la calle camino al domicilio. Por esta razón, se dice que “cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar” (Giannini, 2013, 31); precisamente, porque mediante la recurrencia de este recorrido sin mayores sobresaltos es que se constituye la singularidad humana.

Describiremos brevemente los momentos que determinan la estructura de la cotidianidad con el propósito de comprender y estudiar las particularidades de la calle, la cual nos servirá para describir el espacio civil, lugar en el que vivenciamos la experiencia común. El domicilio (Cf. Giannini, 2013, 34-37) es una suerte de punto cero desde el cual partimos y al cual regresamos cada vez, como un gesto concreto de retorno a mí misma y de construcción de mi propia identidad; es el lugar en el que todo está dispuesto y organizado en función de mi ser domiciliado. El trabajo (Cf. Giannini, 2013, 37-40) es el momento más jerarquizado de la reflexión cotidiana y tiene como característica principal ser el espacio en el cual soy para otros a fin de ser para mí, es decir, trabajo porque debo proveerme la seguridad y la intimidad del domicilio. La calle (Cf. Giannini, 2013, 40-45), lugar que nos interesará particularmente por su relevancia en la comprensión del espacio civil, es un medio que conecta los dos puntos que hacen de eje de la reflexión cotidiana; sin embargo, ésta es también el lugar de la convergencia ciudadana y de la comunicación: “la calle es comunicación también en el sentido de lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos y que en este ir y venir pre-ocupado conforman la humanidad patente, visible del prójimo” (Giannini, 2013, 41).

En virtud de lo que hemos dicho, y prestando particular atención al rol que juega la calle, la vida cotidiana es una experiencia del pasar (Cf. Giannini, 2012, 16). Pues, mientras el domicilio y el trabajo son momentos del proceso en los cuales se juega tanto la disponibilidad para sí como la disponibilidad para los otros a fin de ser para sí (Cf.

Giannini, 2013, 38); la calle cumple el rol de comunicar, conectar y establecer relación entre estos dos extremos y, por esta razón, la calle es propiamente la experiencia del pasar de la cotidianidad, por ello, es la posibilidad de constatar una humanidad concreta que trasciende mi subjetividad, en la cual soy indistintamente una más entre todos los otros que circulan por ahí.

Respecto a este último punto, hay que tener presente que la motivación para salir del domicilio es el encuentro y la apertura hacia la alteridad: “el camino es el testimonio indesmentible del inicio de la historia humana como búsqueda de lo otro. Pero, esencialmente, como búsqueda del Otro” (Cf. Giannini, 2012, 24). Lo propio de la calle es la apertura al descubrimiento de la vida de los otros (Cf. Giannini, 2013, 45) y, de este modo, la calle se materializa como el límite para la viabilidad de mis proyectos (Cf. Giannini, 2013, 44). Esto es así porque el camino hacia un descubrimiento radical (como el que es iniciado por la salida del domicilio) nos deja prestos tanto a la posibilidad del encuentro, como a la del desencuentro, tanto a la oportunidad de un nuevo comienzo como a la muerte. A través de esta apuesta teórica, materializada en el recorrido reflexivo que hemos descrito, Giannini pretende reconocer en el hombre una condición conflictiva pero ineludible, a saber: que todo hombre es, a la vez e igualmente, singular y social (Cf. Giannini, 2013, 37).

El espacio civil puede pensarse, metafóricamente, a partir de la experiencia de la calle (Cf. Giannini, 1992, 79), ya que ésta es precisamente el espacio en el cual aparecen los otros y convergen los discursos, solidarizando unos con otros o entrando en disputa a partir de la comprensión divergente de significados que, en un primer momento, asumimos comunes. De esta dinámica inagotable, surge la construcción de un mundo que, en tanto es civil, nunca está acabado, nunca es definitivo, sino que es del orden de lo juzgable y está siempre en discusión. En este sentido, el espacio civil sólo surge en presencia de dos o más hombres (Cf. Giannini, 1992, 74), es decir, sólo existe puesto que el sujeto ha realizado una salida de sí en dirección hacia los otros.

*El mundo propiamente humano se constituye, se construye, en virtud de la palabra [...], esta palabra es siempre una palabra dirigida, esto es la acción de ir al encuentro del otro, en un mundo que ya era común en virtud de una*

*comunidad más antigua, siempre más antigua que nosotros mismos* (Giannini, 2012, 25).

Para comprender la experiencia moral asociada al espacio civil, prestaremos especial atención al mundo que se constituye mediante los significados que asumimos comunes, puesto que en ellos se jugará lo que entendemos propiamente por comunicación en el ámbito de la cotidianidad.

El mundo que describíamos anteriormente “es lo que vamos haciendo en común - comunicándonos-; es la obra de una comunidad” (Giannini, 2012, 93). Esto quiere decir que, aun cuando la existencia del mundo nos preceda, en la comunicación con los otros es que se actualiza la experiencia de una determinada comunidad y así se reafirman, modifican o renuevan los significados comunes. De este modo, el mundo común se construye, a su vez, por las constantes interacciones que mantienen los sujetos en el espacio civil. En este sentido, podríamos decir que Giannini postula que por el solo hecho de hablar estamos afirmando la existencia de los otros, así como también estamos afirmando la existencia de significados comunes, lo que nos permite asumir que hay un mundo común y que éste es, al igual que mi propia experiencia, comunicable: comunicar es siempre comunicarse con otro (Cf. Giannini, 2012, 92) y lo hacemos siempre “para poner algo frente a la mirada del otro” (Giannini, 2012, 148). En palabras de Giannini:

*Al hablar -y nos referimos al habla cotidiana- hacemos, o pretendemos hacer un traspaso unos a otros de ‘un mundo’; esto es, de una realidad pretendidamente común que incluye cosas, estructuras, relaciones, pero, sobre todo, significados tales como indicar, pedir, estar de acuerdo, desear, tener reservas, negar, ocultar, etc.; significados por los que una conciencia expresa para otra, sus estados, sus disposiciones, su modo de enfrentar lo que pasa. Y es un hecho que quien habla espera que el destinatario aprehenda el mismo significado que el emisor intenta expresar por sus palabras* (Giannini, 1992, 72).

El encuentro intersubjetivo, que es condición de posibilidad de la comunicación, supone que los interlocutores están en lo mismo (Cf. Giannini, 1992, 73), es decir, supone que ambos entienden aquellos significados que están comunicando y que, por lo mismo, ambos son partícipes de una misma experiencia en común.

Según la primera definición citada, “llamaremos ‘experiencia moral’ a los significados de ‘bueno’ y ‘malo’ tal como se entienden en el espacio civil” (Giannini, 1992, 74). Puesto que podemos pensar (metafóricamente) el espacio civil a partir de los criterios con que pensábamos la calle, éste será caracterizado como un lugar abierto que posibilita los encuentros y desencuentros propios de la vida cotidiana. Sin embargo, su especificidad radica en que es el lugar “en medio del cual las intenciones humanas toman figura y sentido, se animan de movimiento y asumen visiblemente el carácter de lo civil” (Giannini, 1992, 79). En este punto, encontramos cierta cercanía entre el pensamiento de Giannini y el de Arendt, puesto que para ella también es el espacio público el lugar donde adquiere visibilidad la condición de posibilidad básica de la acción y del discurso, a saber: la pluralidad humana (Cf. Arendt, 2011, 205).

Sin embargo, en el caso de Giannini, aun cuando bien podríamos decir que esta caracterización del espacio civil responde a una determinada comprensión del mundo común, debemos enfatizar que lo civil, puesto que se trata de la exposición u ocultación de las intenciones de los sujetos, refiere particularmente a una dimensión problemática del mundo que construimos mediante la comunicación. El espacio civil, al igual que el mundo común, sólo se constituye a partir de la irrupción del otro. Sin embargo, en el espacio civil, el acento está puesto en el campo de tensión que se genera gracias al choque entre las inclinaciones particulares de los sujetos. De este modo, en un lugar donde me encontraba yo sola con mis propias preocupaciones, ha aparecido otro sujeto con sus propias “cargas intencionales” (Giannini, 1992, 80), polarizando y tensionando así el espacio entre nosotros, espacio que nos reúne y nos distancia. El espacio civil es, entonces, un “campo polarizado” (Giannini, 1992, 80), en el que se instalan dinámicas de convivencia (encuentros y desencuentros) a partir del choque entre mis intenciones y las del otro que ha irrumpido. Ahora bien, como la mayoría de las veces le atribuimos intenciones incontrastables al comportamiento de los otros, en el espacio civil nos movilizamos motivados tanto por intenciones reales, como por intenciones supuestas, dando lugar así a la interpretación de las acciones que realizan los otros (Cf. Giannini, 1992, 80): “apariciencia y realidad: esto es, reino del signo como aparición o apariencia de un significado, y por

tanto, búsqueda (inacabada) de la realidad del otro a través de la interpretación” (Giannini, 1992, 80-81).

En el espacio civil, lugar en el que se desarrolla la experiencia común, es donde se forjan, mediante la interacción entre los sujetos, los significados comunes y consabidos con los que podemos definir lo que es bueno y lo que es malo. Por esta razón, la experiencia moral es necesariamente una experiencia común.

*Aquella [experiencia] en y por la que tú y yo nos reconocemos y nos comunicamos en las múltiples interacciones propias de una convivencia real. En otras palabras: cuando digo ‘experiencia moral’ me estoy refiriendo a algo correlativo y conmensurable que ‘nos’ concierne; a una experiencia de significaciones con-sabidas; y a la sensibilidad inmediata -a la pre-comprensión- que se tiene para esas significaciones y sus límites (Giannini, 1997, 9)*

Gracias a la experiencia común, nuestras acciones se vuelven conmensurables (Cf. Giannini, 1997, 11), juzgables, pero no por ello predecibles. Actuamos conforme a la comprensión de determinados significados y, por ello, el significado consabido que motiva la acción funciona a su vez como un criterio para evaluarla. Por ejemplo, si yo le regalo algo a alguien y luego se lo quito, estaré transgrediendo la comprensión habitual y consabida del significado correspondiente a la acción de regalar. Por esta razón, podríamos decir que mi comportamiento es enjuiciable y será catalogado, en virtud de una comprensión común del significado, como una mala acción. En este punto, el sentido común juega un rol esencial pues, gracias a él, contamos con una sabiduría práctica, casi instintiva, que nos permite comprender socialmente cada uno de los significados y sus respectivos límites (regalar no es lo mismo que prestar o vender, por ejemplo). Sólo a través de las significaciones consabidas “nos empezamos a entender y, de vuelta, a malentender con los demás” (Giannini, 1997, 11).

Sin embargo, aún queda hacernos cargo de la segunda definición que dimos para la experiencia moral, a saber: que ésta es “la experiencia irreductible de la ofensa; el conflicto, en que la ofensa es el núcleo articulante” (Giannini, 1997, 10). Respecto a este asunto, Giannini nos dice que toda experiencia moral se echa a andar por una experiencia de un bien transgredido (Cf. Giannini, 1997, 43): “la experiencia moral, como proceso transubjetivo estructurado, arranca sólo a partir de la negación” (Giannini, 1997, 44). En

este sentido, podríamos decir que la negatividad que abre paso a la experiencia moral surge a partir de una incomprensión o de una negligencia, en cualquier caso de una transgresión (incluso inadvertida) respecto al significado consabido de una determinada acción. Siguiendo con el mismo ejemplo del caso anterior, si yo comprendo que algo me está siendo regalado y luego me es arrebatado, experimentaré la transgresión tanto a la comprensión común del significado de la acción de regalar, así como también a la deseada reciprocidad que subyace a toda situación comunicativa, dando lugar a la ofensa, la cual “en cualquiera de sus variadísimos grados e intensidades se siente, se experimenta como degradación a la dignidad” (Giannini, 2012, 139).

Si “la experiencia moral es experiencia del otro como querer distinto y eventualmente opuesto al mío. Como límite” (Giannini, 2012, 44), entonces ésta se traducirá en la posibilidad sostenida del conflicto, así como también en la eventual resolución del conflicto a través del diálogo.

Es interesante destacar que la existencia de significados comunes no supone, como podría pensarse, la supresión del conflicto. Por el contrario, son los significados comunes, la transgresión o la incomprensión de ellos, los que posibilitan la emergencia del conflicto moral. Sin embargo, son también los significados comunes, esa mínima pre-comprensión brindada por el sentido común, los que permiten el establecimiento de un diálogo capaz de resolver el problema.

*El diálogo no ocurre porque sí, gratuitamente, como la conversación, por ejemplo; o con ese carácter subitáneo, atropellador, de la disputa. Se llega al diálogo por la toma de conciencia de que hay un desajuste en la actividad -sea ésta práctica o teórica- en que los dialogantes están implicados habitualmente, y a fin de enfrentar de una manera teórica o meta-teórica esa dificultad y superarla (Giannini, 1992, 92-93).*

El diálogo, para Humberto Giannini, al igual que el conflicto, es una forma de transgredir la vida cotidiana, puesto que la necesidad de un diálogo que restituya una experiencia común debilitada aparece como detención o suspensión del recorrido reflexivo (Cf. Giannini, 2013, 90). El reconocimiento de un problema es un alto en la rutina, un quiebre en el ritmo de lo que estamos habituados a hacer, y se vuelve imperioso encontrar una solución con el fin de restablecer la convivencia. Para resolver el conflicto, es necesario

“querer alcanzar una solución que *convenza*, o si esto no es posible de ninguna manera, que *convenga* a las partes” (Giannini, 2013, 91). De esta manera, los sujetos que participan del diálogo tienen que haber acordado (aunque sea tácitamente) respecto a la necesidad de poner a prueba y someter a evaluación sus posiciones, sólo así podemos realizar un diálogo verdadero y fructífero, “en contraposición al diálogo de sordos en el que nadie se expone a la cualidad intrínseca del argumento ajeno; y en contraposición al diálogo infecundo: en el que sus conclusiones no importan lo más mínimo a la vida” (Giannini, 2013, 92). De esta manera, las opiniones se exponen al juicio y los sujetos convienen, de algún modo, someterse a la “verdad transubjetiva” (Cf. Giannini, 1992, 94), es decir, a una verdad juzgable y nunca definitiva, construida en el encuentro concreto con los otros, verdad que ha de resultar como la más convincente al interior del mismo proceso dialógico. Por esta razón, como decíamos en un comienzo, es que la moral debe remitir a una experiencia que sólo es posible en el encuentro concreto con otros sujetos, los cuales son todos interlocutores igualmente válidos, ya que no hay construcción de experiencia común en la abstracción de un concepto que pretende explicar universalmente a una comunidad, sino sólo en la actualización de ésta mediante el ejercicio concreto e histórico de dialogar y comunicarse.

Ahora bien, para Giannini, “el acto de dialogar, tomado en serio, es un acto *enjuiciable*, una auténtica conducta moral” (Giannini, 1992, 95), y es así porque el diálogo no siempre está motivado por la intención de construir comunidad, sino que puede ser utilizado como estrategia para hacernos parecer dispuestos a la resolución del conflicto cuando lo que en realidad queremos es, por ejemplo, ganar tiempo para luego aplastar al oponente (Cf. Giannini, 1992, 95). Ante la posibilidad de mantener el conflicto abierto para hacer un uso conveniente de él o, ante el caso de que el conflicto parezca cerrado aún sabiendo que, ante la más mínima provocación, utilizaremos las heridas no suturadas para enrostrar al otro su equivocación, el acto de dialogar es moral, precisamente, porque en el espacio civil se pueden juzgar sus motivaciones, sus consecuencias y, por cierto, el acto mismo. En este sentido, el dialogar puede ser, en sí mismo, un conflicto o una ofensa, pero también, no nos olvidemos, puede ser también la única posibilidad genuina de restituir o comenzar a construir una experiencia común.

El conflicto que motiva el diálogo es, esencialmente, horizontal (Cf. Giannini, 1992, 78). En dinámicas verticales y jerárquicas, la necesidad de resolver los problemas no desemboca necesariamente en un diálogo moral, ya que, en ese caso, la solución del conflicto adviene impositivamente. Por el contrario, la comprensión de la democracia como una “comunicación infinita” (Giannini, 2013, 90) requiere del diálogo para la resolución de conflictos que involucran los intereses y las opiniones de los otros. Estas diversas posiciones aparecen y se expresan en la polaridad del espacio civil, en tanto éste es, como decíamos, un lugar de tensiones, y son sometidas al diálogo con el propósito de construir una experiencia común. Sin embargo, ésta no es la experiencia del mero acuerdo entre las partes (Cf. Giannini, 2012, 95), sino una relación esencialmente conflictiva, pues el otro, mientras más cercano está, más infranqueablemente alejado nos parece en sus intenciones y en su intimidad: “hay algo definitivo y esencial en el otro que se nos escapa siempre y, justamente por escapársenos, nos excluye de un secreto que nos importa [...]. De ahí, pues, el permanente estado de interpretación en que vivimos” (Giannini, 1992, 95).

Ahora bien, Humberto Giannini abocó su investigación al conflicto moral, es decir, a aquella experiencia irreductible de la ofensa; por lo mismo, sólo nos centraremos en la exposición y explicación del diálogo moral. Éste, como decíamos, se moviliza por una negatividad inicial: “la transgresión, el defecto, el malogro, es lo primero que salta a los ojos” (Giannini, 1997, 43). El bien es aquello con lo que contábamos y, ante su desaparición, su ausencia, se abre la posibilidad del conflicto y la ofensa. En este sentido, hay una suerte de “prioridad histórica del ‘no’<sup>2</sup>” (Giannini, 1997, 43). Esto no quiere decir que el mal triunfe sobre el bien, sino que la experiencia moral se inicia por la “‘experiencia traumática’ del defecto que no se tenía en cuenta” (Giannini, 1997, 43) y que rompe con el bien que dábamos por descontado. Por esto, podemos decir que lo que mueve al diálogo moral o a la experiencia moral como diálogo (Cf. Giannini, 1997, 44) es el caer en cuenta de un déficit en la conducta asociada a un significado con-sabido. De este modo, el conflicto no comienza cuando nuestra comprensión de un significado es compartida, sino

---

<sup>2</sup> Esta palabra destacada entre comillas simples, tal como todas las demás a lo largo de la tesis, corresponde a un énfasis presente en el texto original y realizado por el autor citado. Comillas dobles señalan citas textuales.

cuando hay disonancia entre dicha comprensión común y nuestras acciones o las expectativas que se tienen de ellas.

El diálogo moral, entonces, siempre se moviliza por un conflicto. Éste último se estructura en base a dos polos: el enjuiciamiento y la justificación. Preliminarmente, tengamos esto a la vista:

*Digamos por ahora que enjuiciamiento y justificación no constituyen los elementos correlativos de un esquema valedero para todo diálogo [...]. Lo que afirmamos, en cambio, es que constituyen eslabones concretos de un proceso también concreto, único, de un discurso continuo. El contrapunto enjuiciamiento-justificación surge y vuelve a surgir en el curso de ese discurso in-finito, al que mueve y transforma en su contenido histórico. En otras palabras: el diálogo moral 'existe' en éstos y sólo a través de estos contrapuntos que va trascendiendo sin cesar. (Giannini, 1992, 96)*

“El enjuiciamiento es el polo negativo activante” (Giannini, 2012, 141) del conflicto y, por lo mismo, del diálogo moral. Para comprender esta cita, podemos retomar lo que decíamos respecto al espacio civil, es decir, que el conflicto es desatado por una predisposición -que bien podría calificarse de violenta- a interpretar constantemente el comportamiento de los otros, asumiendo así que podemos conocer su intimidad y sus motivaciones genuinas, las cuales, por cierto, se nos ocultan en todo momento. El espacio civil es un lugar tenso porque, al estar motivados por las interpretaciones que hacemos de los demás, lo que hacemos es suponer que sabemos a ciencia cierta el porqué de las acciones del otro, “sobre todo cuando la conducta del otro se vuelve dolorosamente ajena a nuestras expectativas” (Giannini, 2012, 142), y con eso hacemos una suerte de veredicto acerca de lo que pensamos que el otro es, quiere, busca, etc., pese a que estos planos nos son absolutamente imposibles de verificar. En definitiva, enjuiciar es “hacer otra lectura para los gestos y las palabras con los que alguien se presenta ante nosotros” (Giannini, 2012, 145).

El enjuiciamiento, al igual que toda situación comunicativa, supone la existencia de otros sujetos que están separados de mí por una distancia insondable: “mi enjuiciamiento es la postulación extrema, una apuesta contra el otro que es, por hipótesis, plenamente ante sí: Otro” (Giannini, 1997, 65), es decir, un intento radical por develar el ser del otro. Sin embargo, como ya hemos dicho, esto nunca es posible. Esta distancia que no se puede

suprimir es lo que indica, bajo la perspectiva de Giannini, que el enjuiciamiento no pueda ser un acto reflexivo: no puedo enjuiciarme a mí misma porque, al enjuiciar, lo que hacemos es acusar al otro (aun cuando no se lo digamos) de que él es causa directa e intencionada del defecto de su acción que provoca la ofensa. En este sentido, yo no puedo enjuiciarme porque yo no podría exigirme a mí misma tomar conciencia de mis intenciones, de las cuales, según se supone, ya soy plenamente consciente (Cf. Giannini, 1997, 65). Yo no me estoy enjuiciando cuando hago una autocrítica por mi mal comportamiento porque, como decíamos, el enjuiciamiento supone, estructuralmente, la interpretación negativa de una conducta realizada por otro sujeto, basada en la idea de que tal comportamiento fue intencionado, es decir, sólo se puede enjuiciar al otro en virtud de una idea negativa que alguien se ha hecho de él y que permite la interpretación de sus acciones.

En este punto, vale la pena destacar que juzgar no es lo mismo que enjuiciar (Cf. Giannini, 1997, 65). Cuando decimos que interpretamos la acción del otro en virtud de un supuesto conocimiento respecto a sus malas intenciones, no estamos enjuiciando la acción, sino al sujeto que la ha cometido: “no son las conductas las que se enjuician sino el agente espiritual, en cuanto en éste reside el principio y la verdad de la acción; como si dijera: ‘lo que haces sólo delata el ser que eres’. Ahora se trata del ser, no del actuar” (Giannini, 1997, 66). Lo que sí podemos hacer con la acción es juzgarla, puesto que “juzgamos el ser mutable del mundo, justamente en su condición de mutable” (Giannini, 2012, 126). El juicio, ya sea ético o gnoseológico, lo que hace es dar una suerte de veredicto “que determina con un sí o con un no lo que de hecho es unidad de ser en la realidad o lo que no es” (Giannini, 2012, 128). Podemos decir que, en algún sentido, quien juzga la conciencia ajena y las motivaciones del otro hace una operación éticamente ilícita, según la cual realiza un juicio determinado y definitivo sobre la intimidad del otro, la que, por principio, siempre se nos mantiene oculta y respecto a la cual, por lo mismo, no podemos tener conocimiento seguro y certero.

Para seguir indagando en la estructura del diálogo moral, debemos mirar hacia su otro polo movilizador que es la justificación: “justificar es dar razón de una cosa; dar razón de su estado actual, de su ser, de su destinación” (Giannini, 1997, 73). Sin embargo, bajo una consideración estructural de la justificación, este ‘dar razón’ no remite a las cosas del

mundo, sino a un comportamiento humano susceptible de ser calificado desde la experiencia moral. En este sentido, no justificamos ni el qué ni el porqué de las cosas, sino que nos justificamos. Mediante la justificación, explicamos nuestras conductas y damos razones respecto a nuestras acciones. Justificarse es, entonces, tal como el verbo lo indica, una acción reflexiva (Cf. Giannini, 2012, 147), es decir, la justificación, a diferencia del enjuiciamiento, es una acción que recae sobre el sujeto que la realiza y no sobre los otros. Yo enjuicio a los otros, pero me justifico a mí misma ante los otros. Además, justificarse es una acción correlativa y posterior al enjuiciar (Cf. Giannini, 2012, 146), podríamos decir incluso que es una reacción ante el enjuiciamiento o la presunción de él. Cuando supongo que estoy siendo enjuiciada, lo que hago es intentar demostrar con palabras o con acciones (puesto que, al igual que el enjuiciamiento, la justificación no es esencialmente lingüística) que no estoy siendo considerada justamente, es decir, que yo no soy aquella persona negligente que se me acusa ser. De este modo, cuando el sujeto se justifica lo que hace es exponerse a sí mismo radicalmente, es decir, mediante la justificación, el sujeto se muestra ante el otro tal y como es ante sí (o como cree serlo):

*por no ser la exposición de un objeto del mundo, sino por intentar ser plena exposición de sí mismo, la justificación es más que un modo de argumentar a nuestro favor y por eso, en cierto sentido, 'no cabe' en un discurso hecho de meras palabras (Giannini, 2012, 148).*

Es importante tener a la vista que, aun cuando son conceptos relacionados, justificarse, excusarse y pedir perdón no son sinónimos para efectos del diálogo y del conflicto moral. Aun cuando todas son reacciones, se diferencian, principalmente, en su fundamentación respecto a la intencionalidad o causalidad del daño cometido. Mientras en el excusarse o el disculparse el sujeto da razones en favor de que la causa del daño no es él (o que al menos no lo es ni intencional, ni consciente, ni directamente); en la justificación ética, es decir, en el justificar-se ante otro (Cf. Giannini, 2014, 102) nos justificamos no sólo diciéndolo, sino que, además, actuando ante el otro que presuntamente nos ha enjuiciado:

*me justifico actuando de cierta manera y remarcando la acción, porque alguno de mis actos, incluso mi vida, están en tela de juicio (o creo que lo están); o porque no me acepto tal como meramente resulto ser en las cosas que*

*emprendo y en la situación disminuida que aparezco ante los otros* (Giannini, 2014, 102).

Ahora bien, si hemos hecho esta introducción preliminar a la ética gianniniana es porque buscamos insertar la problemática de la promesa en el corazón de la experiencia moral, es decir, en vinculación tanto a la comunicación y al diálogo, como al conflicto y a la ofensa. En la obra de Giannini, éste es un proyecto que, según pensamos, está intencionado pero no explicitado<sup>3</sup>; sin embargo, su filosofía nos entrega bastantes antecedentes que nos permitirán exponerlo y fundamentarlo.

La teoría ética de Humberto Giannini sufrió diversas transformaciones en sus últimas investigaciones, tanto en el contenido como en los énfasis. Tales variaciones hicieron tornar su mirada hacia el vínculo que se genera entre los hombres, posibilitado por lo que él llamó acciones comunicativas (Cf. Giannini, 2012, 151), a las cuales, posteriormente, se les agregaría el adjetivo vinculantes (Cf. Giannini y Hamamé, 2014, 261). Sin embargo, no podemos desconocer que la obra a la que consagró sus últimos días descansa en cada uno de sus recorridos previos. Para adentrarnos en el estudio de las acciones comunicativas y, finalmente, en la comprensión de la promesa, debemos tener presentes estos antecedentes teóricos que son, como mostraremos, los cimientos de sus desarrollos posteriores.

La siguiente sección está dedicada a la comprensión de las acciones comunicativas en relación a las trans-acciones, concepto previo que, según nuestra consideración, sería uno de los fundamentos teóricos de la acción comunicativa. En dicha sección, además, estableceremos el paso de la trans-acción a la acción comunicativa para, posteriormente, llegar a la idea de acción comunicativa vinculante. La última sección del capítulo está dedicada al estudio de la promesa como acción comunicativa particular, la cual se distingue de otras acciones similares tanto en su estructura como en su función. Además, finalmente, estableceremos la relación posible entre promesa y ética de la experiencia moral, el conflicto y el diálogo.

---

<sup>3</sup> Respecto a este punto, debemos tener a la vista el título de su último proyecto Fondecyt (proyecto en el cual se enmarca esta tesis): “El horizonte ético-político del perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto”.

### 1.3.- Acciones comunicativas y trans-acciones.

Como decíamos, el espacio civil es un lugar tenso en el que se encuentran los sujetos, cada uno de los cuales se conducirá por sus propias motivaciones generando, consiguientemente, la polarización de este espacio por la heterogeneidad de los intereses que ahí se presentan y se disputan: “el espacio civil se genera en un entrecruzarse de movimientos que se cualifican y se determinan unos a otros” (Giannini, 1992, 47). Esto quiere decir que los sujetos, en tanto son móviles, producen movimientos y realizan conductas que son generadoras de esta espacialidad. La investigación respecto a la acción en el espacio civil será un esfuerzo teórico por comprender de qué modo interactúan los sujetos en este espacio, es decir, cómo actúan y cómo son afectados por las acciones de los otros.

El concepto acuñado inicialmente por Humberto Giannini para investigar la conducta re-flexiva y cotidiana en general es el de “conductas transitivas” (Giannini, 1992, 47), concepto que nombra a aquellas acciones que ocurren en relación a otra cosa -por ejemplo, el llorar motivado por algo (Cf. Giannini, 1992, 47)- o a aquéllas cuyo significado específico se realiza en referencia a otra cosa -por ejemplo, conocer: yo conozco algo (Cf. Giannini, 1992, 49).

La transitividad de una conducta estará determinada por un movimiento que conlleva “en su significado un traspaso de ser a través del móvil que está en nuestra mira: a través de ese ‘ser animado’ que somos nosotros mismos” (Giannini, 1992, 60), es decir, la transitividad dependerá de que haya un traspaso de ser por parte del sujeto que realiza la acción hacia el objeto que la padece. Por esta razón, todos los actos poiéticos, según la clasificación aristotélica (Cf. Giannini, 1992, 71), son transitivos. En definitiva, se llaman “‘transitivas’ las conductas que para llegar a ser lo que significan deben necesariamente vincularse a otra cosa a la que comunican, de alguna manera, algo suyo y a las que *cualifican*, en virtud de esta transferencia” (Giannini, 1992, 61). Por esta razón, se habla de la comunicación como una transferencia o traspaso de ser (Cf. Giannini, 1992, 48).

Sin embargo, hay acciones o conductas que involucran a dos o más sujetos, cuya realización califica al objeto que la padece sin tocarlo en su ser, como es, por ejemplo, el

caso de comprar un jarrón: “al jarrón, objeto en el que ‘se cumple’ el significado de comprar, no le va ni le viene en su ser el hecho de que yo lo compre o lo posea” (Giannini, 1992, 64). Sin embargo, para que la compra del jarrón se realice, tiene que haber al menos dos sujetos que entiendan y manejen el significado consabido de una compraventa, acción que, tal como decíamos en la sección anterior, se vuelve conmensurable gracias a este significado y que, por la misma razón, es susceptible de ser evaluada. En este caso, tenemos a dos o más sujetos que realizan conductas correlativas y que se relacionan en torno a lo mismo (el jarrón) “sin ‘tocar’ el objeto a propósito del cual la acción se realiza” (Giannini, 1992, 64). Estas conductas, puesto que descansan sobre la comprensión de significados consabidos, suponen una serie de actos intencionados previos, tales como “visitar la tienda apropiada, indagar el precio, finalmente, pagar” (Giannini, 1992, 63), que sólo se pueden juzgar en virtud del cumplimiento o incumplimiento de este acto. Estas acciones son las que Giannini llamara “trans-acciones” (Giannini, 1992, 64).

Las acciones o conductas transactivas son aquéllas a través de las cuales nos comunicamos con los otros (Cf. Giannini, 1992, 65). Entre ellas, encontramos una gama amplia y variada de acciones que permiten que nos vinculemos con otros sujetos a través del mundo, como ocurre, por ejemplo, en el caso de ‘dar’. Si yo doy algo a alguien, estoy relacionándome con el otro a partir de algo, distinto de nosotros, que está en el mundo y que yo le ofrezco y luego le doy. Todas las trans-acciones tienen como particularidad el permitir la comunicación con otro “a fin de que responda de un modo correlativo y más o menos adecuado a lo que significa este acto” (Giannini, 1992, 65), es decir, toda transacción reposa en una comprensión con-sabida de su propio significado. Por ejemplo, en el caso de regalar algo a otro, me estoy vinculando a él a través de un objeto del mundo, que es distinto a él y a mí, esperando, por cierto, que su respuesta sea o aceptar o rechazar aquello que le estoy entregando. Es decir, hay una acción dirigida a otro con el cual, mediante esta acción, me comunico. Además, reconozco que a dicha acción le corresponde una cierta variedad limitada de respuestas posibles. Es por esta correlación entre la transacción y su respuesta que se constituye el traspaso de significados de una manera conmensurable que es, por lo mismo, susceptible de ser juzgada y evaluada en virtud de una comprensión consabida de estos significados (Cf. Giannini, 1992, 65).

Entre las trans-acciones se encuentran todos los actos que Austin y Searle han llamado “ilocucionarios” (Cf. Giannini, 1992, 65). Esto quiere decir que entre las acciones transactivas están todos aquellos actos en los que se cumple la condición realizativa, a saber: cuando una acción es llevada a cabo por el sólo hecho de decir algo (Cf. Austin, 1955, 65). Que un enunciado sea realizativo o performativo significa “que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo” (Austin, 1955, 6). Esto es relevante para nuestra investigación porque la promesa, en tanto es un acto ilocucionario, es una trans-acción. Esto quiere decir que la promesa, así como todos los otros actos ilocucionarios, se realiza por el sólo hecho de decirlo, por el sólo hecho de decir ‘te prometo’.

*El acto ilocucionario es el que realiza el hablante al decir algo, acto que se cumple en el habla misma y posee un carácter convencional, puesto que se realiza mediante una especie de ceremonial social que atribuye a una determinada emisión, empleada por determinadas personas, en determinadas circunstancias, un valor particular. Algunos ejemplos de actos ilocucionarios serían: advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, definir, pedir perdón, rehusarse, entre otros (Hamamé, m.i., 30).*

A partir de la definición presente en esta cita, podemos reconocer sin dificultad que el regalar (para seguir con el mismo ejemplo anterior), pese a que es una trans-acción, no es un acto ilocucionario, ya que su cumplimiento cabal, es decir, la acción efectiva de regalar algo a alguien no se juega solamente en la acción de decir ‘te regalo’, a diferencia, como veíamos, de la promesa: la promesa se realiza en tanto decimos ‘te prometo’. Para que el regalar tenga sentido, tendrán que haberse realizado otras acciones previas, simultáneas o posteriores al mero decir ‘te regalo’, tales como comprar, ofrecer o entregar lo regalado, así como también la aceptación y el recibimiento de esto por parte del otro, por ejemplo. El cumplimiento cabal del significado de los actos ilocucionarios, a diferencia de otras transacciones, no se juega en la realización de algún acto previo, simultáneo o posterior, sino solamente en su enunciación en presente: “su significado se cumple por y en el hecho de que alguien los enuncie ahora” (Giannini, 1992, 65).

Durante los años noventa, Humberto Giannini caracterizó la promesa como una trans-acción más entre otras que son, a su vez, actos ilocucionarios: “prometer es un acto

que, como promesa dada, se cumple sólo diciendo ‘prometo esto o aquello’; y se cumple aun cuando no exista aquí y ahora un sujeto que responda correlativamente al acto que se pro-pone” (Giannini, 1992, 65). Sin embargo, es sólo a partir de la relevancia que adquiere la acción en tanto acción comunicativa que la promesa toma un lugar protagónico en la ética gianniniana. Esto se materializa, principalmente, a partir de su obra *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, publicada por primera vez en el año 2007.

Conforme la preocupación filosófica de Giannini giró hacia el esfuerzo por comprender la comunicación como una acción, ésta tomó un lugar gravitante en su filosofía. El comunicarse es un tipo específico de acción que se diferencia de otras porque el ser de una acción comunicativa involucra necesariamente a otro sujeto: “comunicar es comunicarse con otro. Esta es la acción propia y primariamente humana que ocurre entre dos sujetos” (Giannini, 2012, 92-93). De este modo, vemos claramente que la relación entre una trans-acción y una acción comunicativa es que ambas tienen como exigencia principal el involucrar a otro sujeto para su realización. Sin embargo, ambas comprensiones se distancian porque no todas las trans-acciones son acciones comunicativas. Volveremos sobre esto.

Antes de presentar la conceptualización propia de la acción comunicativa haremos una caracterización general de lo que es una acción. La acción, según Giannini y su marcada influencia arendtiana<sup>4</sup>, se define a partir del cumplimiento de un doble propósito: por una parte, es aquello en lo que se juega la espontaneidad del hombre ya que sólo mediante la acción “el sujeto escapa a la causalidad del mundo” (Giannini, 2012, 83) y, por otra parte, “una acción realiza un cambio determinado en una realidad externa al sujeto agente” (Giannini y Hamamé, 2014, 263). Esta doble dimensión de la acción nos permite afirmar que ésta -sea física o comunicativa- tiene como característica principal permitir la irrupción de la novedad en el mundo. Por esta razón, la acción siempre tiene lugar en el presente, porque sólo en presente puedo llevar a cabo algo y, de ese modo, realizar una

---

<sup>4</sup> Humberto Giannini fue un asiduo lector de Hannah Arendt. Sin embargo, la obra que más leyó y estudió fue *La condición humana*. Él mantiene, como telón de fondo en su propio pensamiento, la caracterización que realiza Arendt de la acción, es decir, que ésta, al igual que el discurso, inicia procesos nuevos en el mundo (Cf. Arendt, 2011, 208)

transformación en el mundo. Las acciones, además, en tanto escapan a las cadenas explicativas causales, no pueden ser descritas o explicadas como hacemos con los fenómenos, es decir, no se puede dar cuenta de ellas a partir sólo de lo que vemos: “las acciones significan relaciones de sentido que, como tales, trascienden la fenomenidad del fenómeno. Y en cierta medida no sólo se perciben: se leen” (Giannini, 2012, 84). Esto quiere decir que la acción sólo es comprensible en el espacio civil: lugar en el que, como ya hemos dicho, no sólo lidiamos con lo que sabemos y vemos que hacen los demás, sino también con lo que suponemos que hay detrás de sus acciones: leemos una acción porque no sólo describimos sino que también interpretamos el actuar de los otros. Para Humberto Giannini (Cf. Giannini, 2012, 84), lo que podemos percibir y leer en una acción son los tres aspectos que la constituyen: primero, el sujeto que actúa sabe lo que hace<sup>5</sup>; segundo, el sujeto que actúa quiere hacer lo que hace y, tercero, la acción está motivada por un fin externo a la acción misma: esto es lo que Giannini llamará sentido de la acción (el ‘para qué’ de la acción) y sólo puede ser considerado a partir de una situación comunicativa en específico. Estas tres distinciones serán centrales cuando detallemos la acción comunicativa.

Como decíamos, la acción es siempre novedad, es un verdadero inicio. Surge sólo desde sí o, más precisamente, surge de aquel ente capaz de mover y moverse desde sí, de aquel ente capaz de comienzo e iniciativa, aquél que se inserta en el mundo humano sólo en virtud de su acción: el sujeto. (Cf. Giannini, 2011, 186). Ahora bien, tal como describíamos la salida del domicilio como una búsqueda de lo otro, debemos decir que el *desde sí*,

---

<sup>5</sup> Giannini (2012) llama a este primer aspecto de la acción “significado de la acción”. Sin embargo, en sus últimos artículos (Cf. Giannini y Hamamé, 2014), atribuirá el significado únicamente a la referencia y no a la acción. Esto responde, pensamos, a la siguiente distinción no explicitada en su pensamiento: en un comienzo, el significado de la acción remitía al saber qué es lo que se está haciendo para evaluar si aquello que el sujeto hace se corresponde o no con aquello que él quiere hacer, es decir, este saber tiene tanto un valor gnoseológico como un valor práctico que está relacionado a la voluntad del sujeto. Posteriormente, ya que el énfasis se tornó hacia la propuesta, construcción y mantención de un vínculo intersubjetivo, el significado ya no remite al saber sino al qué de la acción, a aquello que estoy haciendo mientras actúo, porque la acción, en tanto siempre tiene un fin ajeno al agente (el para qué de la acción: el sentido), es evaluable sólo en virtud del vínculo que es propuesto mediante la acción comunicativa. Por esta razón, en las últimas publicaciones de Giannini, el significado (aquello que hago) se relaciona a la referencia (aquello que comunico) y sólo pueden ser evidenciados al interior de una situación específica que está determinada por el sentido de la acción comunicativa: el para qué de ésta. Aspecto que, debemos recordar, es susceptible de interpretación dentro del espacio civil.

expresión que Giannini utiliza en algunas ocasiones para referirse al sujeto, se moviliza siempre como búsqueda y deseo de la alteridad (Cf. Giannini, 2011, 187). Esto es lo que permite que el sujeto se reconozca responsable éticamente, ya que se experimenta a sí mismo como origen y proyección de su movimiento, de este modo, “se experimenta como unidad de ser” (Giannini, 2011, 187): como sí mismo. Estas consideraciones están a la base de toda comunidad, puesto que este reconocimiento de sí permite, a su vez, reconocer y tratar a los otros como sujetos, es decir, como otros móviles capaces a su vez de moverse desde sí y de introducir lo nuevo en el mundo.

Las acciones, según Humberto Giannini, se clasifican en dos tipos: física y comunicativa. El rasgo común a ellas, además de los dos ya mencionados, es que el sujeto realiza desde sí algo fuera de sí (Cf. Giannini y Hamamé, 2014, 260). Acción física es aquella cuya realización establece una relación directa con el mundo o refiere a algo de él; acción comunicativa es aquella que establece una relación con otro sujeto; sin embargo, ésta última, si bien remite a los términos que ya expusimos para referirnos a la vida asociada de una comunidad, trae consigo nuevas características que expondremos detalladamente.

Giannini, en sus textos (Cf. Giannini y Hamamé, 2014, 263), caracteriza esta relación como dialógica; sin embargo, hay evidencia textual suficiente para suponer que la acción comunicativa no se limita únicamente al diálogo como lo hemos descrito a lo largo de este capítulo, sino que pertenece a toda situación comunicativa: al diálogo, a la conversación, a la disputa, etc. Lo que realmente importa en la acción comunicativa, lo que le es esencial, es realizarla ante los otros para poner algo ante sus ojos (Giannini, 2012, 94). En este sentido, la comunicación es apofántica, es decir, debe mostrar y revelar algo al otro (Cf. Giannini, 2008, 12). Mediante ella, volvemos común lo que inicialmente era o parecía sólo privado.

La acción comunicativa descansa sobre un supuesto que suena evidente pero que es radical: comunicarse es una acción (Cf. Giannini, 2012, 92). Esto significa que decir algo es ya hacer algo y lo que hacemos al comunicarnos es, por una parte, mostrar algo al otro y, por otra parte, dar lugar a nuevos procesos en el mundo. Sin embargo, el mundo al que nos referimos no es del orden de la objetividad como si éste pudiera ser ajeno a la construcción

de una comunidad; por el contrario, “mundo es lo que vamos haciendo en común - comunicándonos-; es la obra de una comunidad” (Giannini, 2012, 93). En este sentido, y a partir de la consideración de la comunicación como acción, el espacio civil adquiere un cariz diferente: éste es ahora “el espacio de la comunicación abierta del habla” (Giannini, 2012, 94), es decir, aquel lugar donde ya no sólo actuamos e interpretamos el actuar de los demás, sino que también el lugar donde ponemos algo ante los ojos de los otros mediante nuestra palabra. “La comunicación, en tanto acción, es siempre ‘la experiencia que se tiene del otro’” (Giannini, 2008, 11); sin embargo, ésta no es, por cierto, una experiencia del orden de la contemplación, sino que, más bien, es del orden de la comunidad, ya que en ella prima el supuesto teórico-práctico de que mi interlocutor y yo estamos participando de significados comunes en los que, a su vez, estamos comprometidos en virtud de una comunidad que se construye y se actualiza gracias a las acciones comunicativas.

El modo en que se construye una comunidad está determinada por lo que podríamos llamar el rol principal de la acción comunicativa, a saber: el establecimiento de vínculos entre los sujetos que se comunican: “toda comunicación real ocurre como un modo de vincularse de un sujeto a otro(s)” (Giannini, 2011, 181).

*El vínculo revela por qué, para qué, nos dirigimos a otro ser humano; qué convergencia fugaz o permanente buscamos al dirigirnos a él, qué mundo intentamos construir en esta convergencia. El vínculo -no las cosas referidas- es la razón de la comunidad, el tejido con el que se va haciendo, piedra a piedra la historia humana... (Giannini y Hamamé, 2014, 258).*

La estructura general de una acción comunicativa vinculante (todas las acciones comunicativas lo son) involucra a un sujeto actual -puesto que la acción sólo puede realizarse en presente- que pro-pone (es decir, pone delante de otro sujeto) una vinculación concreta que se realiza a través del mundo, a través de una referencia a algo concreto en el mundo. El sujeto actual, en tanto propone un vínculo, se presenta a sí mismo como testimonio de sí y como garante de aquello que dice: este sujeto lo llamamos sujeto testimonial (Cf. Giannini, 2011, 191).

Como decíamos, el sentido es el ‘para que’ de la comunicación y, por cierto, no puede haber vinculación sin sentido: “la comunicación se da en el tiempo presente del sujeto que habla y por el sentido de lo que hace” (Giannini y Hamamé, 2014, 258). En sus

últimos artículos, Giannini establece la distinción entre sentido y significado (que difiere de la expuesta en *La metafísica eres tú*) que asocia el sentido a la acción y el significado a la referencia, es decir, a aquello en el mundo respecto a lo cual los sujetos con-vergen en la propuesta de un vínculo concreto. La acción comunicativa siempre transforma el mundo, transformando, a su vez, las relaciones intersubjetivas y expresando su sentido. Una proposición dicha de manera imprudente o en una situación inoportuna es un sin sentido (Cf. Giannini, 2011, 258). El sentido sólo se puede evaluar en una situación comunicativa concreta, en la cual siempre se propone un vínculo igualmente concreto en virtud de un significado que se asume común y que permitiría, puesto que el significado es dependiente del sentido, comprender el para qué de la comunicación. Por esta razón, un sinsentido no puede pro-poner ninguna vinculación porque, pese a que su proposición tiene un significado, es decir, refiere a algo en el mundo, ésta no posibilita la participación de una misma experiencia común. Puesto que la comunicación en tanto acción propone vínculos, ésta es siempre una interacción con otros sujetos -lo cual no es posible en el caso del sinsentido-, es decir, la comunicación sólo puede darse hacia y ante otro sujeto que comprende el significado de lo dicho y que puede, desde ese momento, responder a la propuesta, aun cuando sea sólo guardando silencio (Cf. Giannini, 2011, 184).

#### **1.4.- Promesa<sup>6</sup>, acción comunicativa y vínculo.**

Las diversas perspectivas filosóficas contemporáneas sobre la promesa han vislumbrado y destacado distintos aspectos acerca de ella. Humberto Giannini, como ya adelantábamos, ha pensado la promesa como acción comunicativa (Cf. Giannini y López, 2014, 65). Esto significa que la promesa (al igual que todas las otras acciones comunicativas) se realiza en tanto acción en el momento en que es dicha (Cf. Giannini, 2011, 195). Cuando alguien promete algo ante otro, lo que hace es, efectivamente,

---

<sup>6</sup> Si bien citaremos debidamente las publicaciones en las que Humberto Giannini habla de la promesa como acción comunicativa vinculante, debemos declarar que buena parte de lo que exponemos en esta sección del capítulo corresponde al trabajo inédito del grupo de investigación del Proyecto Fondecyt Regular N° 1110811: “El perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto”, a cargo del profesor Giannini, del cual esta tesis es parte.

prometer. No hay distancia temporal entre lo que dice y lo que hace. La realización del prometer se concretaría con independencia de si aquello que es prometido, el contenido de la promesa, es verdad o no, o si es cumplido en un futuro o no. La promesa, por el hecho de ser dicha, puesto que los performativos tienen esta peculiaridad de reunir en sí y en presente la acción y el discurso, es una acción completa. No se juzga, al menos no en tanto enunciado, desde otro lugar que no sea el presente en que se promete. Y si se ha dicho “te prometo”, entonces la promesa está hecha.

Ahora bien, respecto a este punto hay visiones encontradas. Por ejemplo, mientras para Humberto Giannini la promesa ha sido hecha sólo por ser dicha en presente, siendo irrelevantes para la propuesta del vínculo intersubjetivo tanto el cumplimiento o no de ésta, como las intenciones del prometiende en el momento en que prometió (Cf. Giannini, 2011, 195-196); para J. L. Austin es importante la consideración de los sentimientos y pensamientos que tienen los participantes, quienes, al hacer una promesa, deben estar motivados por el afán de conducirse de manera adecuada y honesta. De modo contrario, estaríamos hablando de una promesa insincera y desafortunada, según la cual se ha prometido pero de manera imperfecta e, incluso, podríamos decir de ella que es un acto no consumado (Cf. Austin, 1955, 10-17). En este último caso, vemos que para prometer sería necesario, además del acto de enunciarlo, tener como motivación genuina el querer cumplir lo prometido, como si parte de su realización se jugara también en la realidad de la adquisición del compromiso y la intención sincera de cumplir lo ofrecido, aunque no necesariamente en el efectivo cumplimiento de ello. Humberto Giannini, por el contrario, sólo hace un análisis etimológico-estructural de la promesa y, por su compromiso con la máxima según la cual la interioridad del otro se nos mantiene oculta, no establece como requisito una determinada disposición afectiva en los motivos de la acción.

Ahora bien, las acciones comunicativas no sólo son performativas sino que, además, son vinculantes puesto que, en cuanto son dichas, no sólo se realizan cabalmente, sino que también establecen lazos entre las personas (Cf. Giannini y Hamamé, 2014, 261). Para Giannini, el aspecto central es la posibilidad que tienen las personas de vincularse a partir de las acciones comunicativas: cada una de éstas tiene estructuras y exigencias propias, lo que se traduce en múltiples y variados modos de vinculación. No es lo mismo prometer que

confesar o jurar, por ejemplo, y en esas distinciones estructurales, como también en las distintas expectativas que nos hacemos respecto a cada una de las acciones comunicativas a partir de la suposición de determinados significados consabidos, aparece la multiplicidad de comprensiones y vínculos intersubjetivos posibles.

Las acciones comunicativas, bajo la comprensión de Humberto Giannini, son aquellas que tienen como rasgo principal “ser la iniciativa por la cual un sujeto actual -el que habla ahora- se vincula, mediante la palabra, a otro sujeto, a fin de converger hacia una cosa del mundo común” (Giannini, 2011, 188). Por esta razón, las acciones comunicativas no tienen sentido en el contexto de un sujeto ontológicamente aislado. Sin la presencia del otro no hay vínculo posible y con la presencia del otro toda acción se vuelve necesariamente una interacción. El mundo común tiene existencia práctica conforme nos encontramos y nos vinculamos con los otros a partir de las acciones comunicativas. Ahora bien, como decíamos al terminar la sección anterior, el ofrecimiento del vínculo (es decir, la pro-puesta), que realiza toda acción comunicativa, siempre tiene como contraparte una respuesta del otro gracias a la cual dicho vínculo puede concretarse o destruirse.

En este punto, es importante reconocer otro aspecto de la acción comunicativa que, hasta ahora, no ha sido destacado suficientemente: el carácter testimonial de ésta. Como dijimos en la sección anterior, en la filosofía de Giannini, el sujeto que propone el vínculo es llamado sujeto testimonial (Cf. Giannini, 2011, 181); el cual, al hablar -y por ese mismo hecho- es testimonio de sí mismo, es decir, al realizar una acción comunicativa, el sujeto se presenta a sí mismo y todo lo que él es en la vinculación actual que ofrece al otro y actúa como garante del vínculo que propone. Es presentación de sí y no re-presentación de sí (Cf. Giannini, 2011, 191), puesto que el sujeto no puede alienar en él lo que es de lo que expresa: para Giannini, al igual que en el caso de Hannah Arendt (Cf. Arendt, 2012, 130), en la vida práctica aquello que presentamos es lo que somos (Cf. Giannini, 2011, 191). El sujeto testimonial se expone ante otro con el cual busca vincularse mediante el discurso. Ahora bien, con independencia de lo que acabamos de decir, la fiabilidad de la palabra que, al proponer el vínculo, pronuncia el sujeto testimonial depende, precisamente, de que sea un testimonio veraz de sí mismo. Valga decir que, la relación entre fiabilidad, promesa y testimonio ya está presente en la filosofía de Paul Ricœur: “Este aspecto fiduciario es

común a la promesa y al testimonio, el cual, en una de sus fases, incluye un momento de promesa” (Ricœur, m.i). Ahora bien, en palabras de Giannini:

*La confiabilidad del vínculo que establece un ser humano con otros, queda entregada a la palabra que se da y a la palabra que se recibe. Por este motivo preferimos llamar sujeto testimonial al sujeto hablante, en el sentido de que es por medio de su acción comunicativa, cuando se hace explícita, que el sujeto testimonial quiere ex-ponerse en su verdadero ser ante el otro. (Giannini, 2011, 194).*

Para Giannini<sup>7</sup>, la promesa es una acción comunicativa que, en nuestros tiempos, es la manifestación cultural y relacional que nos permite expresar nuestro afán por buscar y garantizar una vinculación fuerte y confiable entre los sujetos. Y, en un ámbito más específico, funciona como reforzamiento del vínculo que hemos propuesto testimonialmente cuando el sujeto todavía no ha sido explicitado, aun cuando siempre esté presente. Si, por una parte, mientras no hay explicitación del sujeto, sólo hemos declarado algo que refiere al futuro; por otra parte, la promesa permite la visibilización y la exposición del sujeto porque reafirma y testimonia lo declarado comprometiendo su palabra. Es el abismo (respecto al aparecer del sujeto en su decir) que se abre entre ‘no va a volver a pasar’ y ‘te prometo que no va a volver a pasar’. En el primer caso, sólo estamos declarando que una determinada situación no va a volver a suceder; sin embargo, hasta ese momento, no puede ser más que una declaración de algo que bien podría ser absolutamente ajeno a la voluntad de quien declara e, incluso, podríamos considerarlo más parecido a una predicción o a un vaticinio (Cf. Giannini y López, 2014, 66). En cambio, cuando prometemos, entra a escena un sujeto que, mediante esas palabras, ha comprometido su voluntad y ha garantizado (o así lo ha pretendido) con todo lo que es y con todo lo que tiene a su disposición que una determinada situación no volverá a suceder. En este caso, es un sujeto que se ha tenido por testimonio de sí y ya no podría negar lo prometido sin negarse también a sí mismo (Cf. Giannini, 2011, 191). Por supuesto que podría no cumplirlo; sin embargo, desde una perspectiva gianniniana, eso no merma en nada el prometer como acción comunicativa ni tampoco el rol del sujeto testimonial porque la promesa, como

---

<sup>7</sup> La información referida a la dimensión cultural de la promesa es parte de las discusiones en el seminario semanal del proyecto Fondecyt N° 1110811.

acción en presente, sólo expresa y manifiesta el compromiso actual de realizar una acción en el futuro -en el mejor de los casos, estaríamos ante el interés genuino de que este compromiso se realice-, el cual podría no concretarse por infinitas razones: desde la traición a la propia palabra, el olvido, la muerte, entre tantas otras.

Al prometer, doy testimonio de mí con todo lo que tengo y con todo lo que soy, y reivindico con ello un espacio de cotidianidad fundamental en el que todos los sujetos no tenemos más que lo inverificable: nada más que lo que somos y lo que declaramos ser. En el ámbito de los asuntos humanos, sólo contamos con la palabra y el testimonio de sí que los otros quieren darnos toda vez que se exponen mediante el discurso. Ahora bien, Giannini contempla la posibilidad de que uno puede dar falso testimonio de sí en la esfera pública; sin embargo, esto es grave porque hace creer al otro que es parte de una experiencia en comunidad de la cual no es partícipe y convierte a la vinculación en algo peor que defectuoso: deshonesto. La promesa, como veíamos, es un testimonio radical de uno mismo que contribuye tanto a la construcción de la comunidad mediante vínculos certeros y confiables, como al levantamiento y posicionamiento del sujeto testimonial en tanto iniciador de un vínculo firme, compromisorio y libremente elegido:

*La promesa asegura la confianza de quien promete, quien tiene ahora algo que ofrecer al otro, para dar prueba de su voluntad futura com-prometida. Así la propia promesa se convierte en testimonio de esa confianza ante otro y de la decisión y el compromiso del prometiende (Giannini y López, 2014, 68)*

Ahora bien, respecto a las acciones comunicativas similares, debemos distanciar la promesa tanto del dar la palabra como del juramento. La promesa, según Giannini, a diferencia del dar la palabra, no deja prenda (Cf. Giannini, 2011, 197-198), es decir, la promesa es expresión de una voluntad que busca garantizar de sí al menos una mínima parte (la que refiere a lo prometido) pese a los embates externos, pero que a su vez comprende la posibilidad del error y de la frustración acerca de lo prometido y que, por lo mismo, no hay ninguna pérdida que se derive del incumplimiento de lo prometido. Ésta es la razón por la cual la promesa, pese a que pueda no ser cumplida, abre un nuevo comienzo al permitirle al sujeto testimonial dar cuenta de sí mismo en otro presente, cualquiera sea, y cumplir lo prometido o responder, por ejemplo, ante quien ha fallado. Por el contrario, el dar la palabra, implica que, si dicha palabra no es cumplida, el sujeto se queda sin palabra

ante aquellos a quienes se la dio y defraudó, puesto que la palabra es la prenda (Cf. Giannini, 2011, 197), poniendo en peligro así su propia condición de sujeto testimonial: “lo que se juega de este modo es el derecho a volver a tener la palabra. Lo que se arriesga es quedar como un individuo ‘sin palabra’, ante aquellos a quienes se ha defraudado” (Giannini, 2011, 198). Giannini no profundiza mayormente acerca de qué significa en la práctica quedar sin palabra; sin embargo, lo que sí enfatiza es que si la palabra del sujeto que propone el vínculo es, a la vez, testimonio de sí o, de otro modo, es la que porta el testimonio de sí, lo que hace el sujeto testimonial al dar la palabra es, en estricto rigor, jugarse la posibilidad de seguir siendo sujeto (Cf. Giannini, 2011, 198).

Otra acción comunicativa relacionada coloquialmente a la promesa es el juramento. Según Humberto Giannini, jurar también es una acción comunicativa, es decir, se cumple por el solo hecho de jurar en presente aun cuando se trate de un perjurio (Cf. Giannini, 2012, 154). Sin embargo, tiene algunas diferencias esenciales y estructurales con la promesa. Antes de precisarlas me gustaría destacar que aun cuando el juramento pareciera tener un origen más bien sacramental o religioso, en la actualidad “sirve para cubrir situaciones en la interacción humana que no cubren otros términos -como prometer- o que lo hacen de forma muy floja (como asegurar, certificar) o en forma restringida (como palabra de hombre, palabra de mujer)” (Giannini, 2012 154). Para Émile Benveniste (1983), y Giannini recoge de acá algunos elementos para su propia definición, el juramento (al menos como es entendido en la Grecia Antigua) es una “afirmación solemne puesta bajo la garantía de un poder no humano encargado de castigar el perjurio” (Benveniste, 1983, 334) y tomaría dos formas principales: “será juramento de verdad o asertorio cuando se refiera a hechos en litigio, o será juramento de compromiso o promisorio cuando apoye una promesa” (Benveniste, 1983, 334). Ahora bien, lo que nos interesará principalmente, puesto que consideramos que es lo que en la actualidad diferencia en mayor grado la promesa del juramento, es que “el que jura pone en juego algo esencial para él, una posesión material, su parentesco, incluso su propia vida para garantizar la veracidad de la afirmación” (Benveniste, 1983, 334-335). Para Giannini, el jurar, en una definición amplia, es muy cercano a al prometer, pues ambos verbos son el “garantizar verbalmente que haremos en verdad lo que estamos afirmando que haremos” (Giannini, 2012, 154) y, respecto a este

punto, una primera diferencia guardaría relación con lo que decíamos recientemente: prometer sería, en cierto sentido muy laxo, la variante secular del jurar. Sin embargo, hay otras distinciones que son más bien estructurales que diferencian más específicamente a ambas acciones comunicativas.

Si bien aún no revisamos detalladamente la estructura esencial a la promesa, adelantaremos algunos elementos que nos permitirán establecer un contraste entre el jurar y el prometer. Según Humberto Giannini, la promesa sólo refiere al futuro: yo sólo puedo prometer respecto a algo que no ha ocurrido aún y que depende de mi voluntad que ocurra, es decir, “la promesa expresa la disponibilidad total de sí para hacer algo (siempre futuro), dentro de ciertas condiciones de estabilidad del Universo” (Giannini, 2012, 155). Sin embargo, el juramento “puede extenderse a cualquier tiempo en que el que jura tiene conciencia de sí” (Giannini, 2012, 154). Ahora bien, respecto a este punto debemos decir que, respecto a este punto, no estamos de acuerdo con Giannini por la sencilla razón de que el uso histórico del lenguaje permite que, en la cotidianeidad, se prometa por acciones pasadas: el lenguaje coloquial permite decir, por ejemplo, “te prometo que yo no fui”. Giannini nos respondería que, en ese caso, aunque se utilice el enunciado según el cual se dice prometer algo lo que se está haciendo realmente es jurar.

Como decíamos, nosotros pensamos que la promesa puede ser tanto la obligación de hacer algo en el futuro, como también una forma de garantizar que lo que estoy diciendo es verdadero, es decir, puede estar arrojada hacia el futuro o puede también referirse al presente y al pasado. Esta caracterización de la promesa que hace Giannini, la que le impide atribuir cualquier tiempo verbal a la promesa, puede explicarse, creemos, a partir de una consideración etimológica de la promesa, según la cual ésta significaría poner ante o delante (Cf. Littré, 1973-1974, 2ª ed.), lo que pensamos que puede ser entendido en dos sentidos: primero, en un sentido temporal, es decir, prometer sería, como decíamos anteriormente, declarar que algo ocurrirá o no en el futuro y por mi propia voluntad, es decir, comprometerse con el por-venir (Cf. Giannini y López, 2014, 68); segundo, en un sentido que llamaremos intersubjetivo, ya que al prometer mi palabra ha quedado ante mí y ante el otro a quien he prometido, es decir, ha quedado en un espacio entre nosotros que sólo se construye en función de nuestras acciones y que nos vincula en virtud del

compromiso que he decidido adquirir con él. Este espacio es “un algo que existe entre los dos y que los vincula; la promesa crea ese algo, a través del compromiso que ella sella y proyecta hacia el futuro” (Giannini y López, 2014, 69).

Sin embargo, pese a todo lo que hemos dicho hasta acá, pensamos que la diferencia principal entre el juramento y la promesa es el rol que juega el sujeto testimonial en cada una de ellas. Las dos acciones se acercan en su significado porque ambas implican que tanto el que promete como el que jura solicitan la confianza de quien recibe la promesa o el juramento. Sin embargo, mientras en el prometer esta petición de confianza es, en palabras de Giannini, gratuita (Cf. Giannini, 2012, 155), en el jurar la petición de confianza está basada en que quien lo realiza pone como garantía de su juramento algo que es esencial para él -como decíamos, puede ser Dios, su parentesco, su propia vida, entre otros-. El juramento no implica una petición gratuita: siempre juramos por algo y es eso lo que inspira seguridad y confianza en quien jura. En otras palabras, podríamos decir que el juramento supone que el sujeto testimonial no basta por sí solo para dar fe de su palabra, es decir, es como si el juramento supusiera a su vez que la confianza del sujeto testimonial o no es tal o está puesta en duda. Como éste no puede sostener su palabra, es decir, porque no puede ser garantía de lo jurado (aun cuando esto no cuestione su calidad de sujeto testimonial, ya que al jurar sigue promoviendo y proponiendo un vínculo específico), utiliza como aval algo externo a sí: “te juro por mis hijos que es cierto”, por ejemplo. Por el contrario, el sujeto que promete sólo se tiene a sí mismo como garantía de su palabra. Él sólo “espera que se tenga confianza en que hará lo prometido, pese a las adversidades que pudieren sobrevenir” (Giannini, 2012, 155).

Si relacionamos la promesa a otras acciones comunicativas debemos reconocer que Humberto Giannini, al igual que varios de los autores contemporáneos como Arendt (2011), Ricœur (2004) o Jacques (2001), piensa la promesa emparejada a la experiencia de pedir perdón. No usamos ampliamente el concepto perdón, puesto que Giannini, a diferencia de otros autores, piensa el pedir perdón y el perdonar como dos experiencias distintas (Cf. Giannini, 2014, 105). Mientras otros autores hacen la relación desde la temporalidad, es decir, la promesa referida al futuro y el perdón referido al pasado, Giannini enfatiza un aspecto distinto. Para él, tanto el prometer como el pedir perdón y el

perdonar deben ser pensados a partir de la relevancia que tienen para la propuesta del vínculo intersubjetivo. Por tanto, son conceptos de profunda consideración para la ética. Tanto la promesa como el pedir perdón, no así el perdonar, son acciones comunicativas. Ambas realizan aquello que dicen, en el presente en que lo dicen. El perdonar, por su parte, es un acontecimiento interno del alma (Cf. Giannini, 2014, 105), que no se puede decidir, pasa que de repente notamos que hemos perdonado: en definitiva, no por decir 'te perdono' estamos perdonando. Entonces, para la propuesta del vínculo sólo son relevantes la promesa y el pedir perdón; sin embargo, para la construcción del vínculo, en tanto respuesta, también es relevante el perdonar. La promesa, puesto que es una acción comunicativa, busca reforzar un vínculo con independencia de si está dañado o si sólo queremos fortalecerlo. Es, como hemos dicho, la adquisición de un compromiso, una suerte de atadura voluntaria. Jean Louis Chrétien dirá que, por ello, por la elección de unirse en compromiso con algo ante alguien, representa la mayor de las libertades (Cf. Chrétien, m.i., 7). El pedir perdón, por su parte, busca siempre restituir un vínculo roto. El perdonar no propone vínculo alguno porque no es una acción comunicativa, sino que es la respuesta a una propuesta. Perdonar, por su parte, es importante para la construcción del vínculo porque es la intención de restablecer una relación quebrada. Así como también lo es confiar en la palabra y aceptar la promesa ofrecida. Para Giannini, son los vínculos intersubjetivos, propuestos en una situación comunicativa siempre corp-oral (Cf. Giannini, 2011, 183), las relaciones que fundan la construcción de toda comunidad humana.

Ahora bien, estructuralmente, y bajo su caracterización, Humberto Giannini reconoce que siempre son necesarias ciertas condiciones mínimas para que una promesa se realice. Estas especificidades las revisaremos a continuación y darán cuenta de la definición particular de promesa, aquélla que la distingue del resto de las acciones comunicativas.

Primero, la promesa siempre se hace ante otra persona que tiene derecho a cobrar la promesa que se le ha hecho, es decir, el prometiente (Cf. Giannini y López, 2014, 68) queda en deuda con quien ha recibido la promesa y éste puede, se le permite puesto que ya tenemos una determinada comprensión coloquial de lo que es prometer, que reclame o proteste si lo que se le ha prometido no se cumple (Cf. Giannini y López, 2014, 68). En su tematización, Giannini apuesta por el hecho de que la estructura misma de la promesa, al

expresar un compromiso que -por el prometer- se ha vuelto obligación, debe incluir en sí la posibilidad de ser cobrada porque de no ser así, la promesa dejaría de ser tal y se volvería, a lo sumo, una declaración de buenas intenciones que no revelaría el compromiso adquirido y necesariamente declarado (Cf. Giannini y López, 2014, 65-66). Bajo esta misma lógica, la promesa no exige nada a cambio, como decíamos respecto a la diferencia con el juramento, ésta es gratuita: “la promesa es un don, que se establece mediante la palabra dirigida a otro, comprometiendo un futuro que no se conoce, ni se calcula, ni se domina” (Giannini y López, 2014, 69).

Segundo, otra característica central es que siempre se promete sólo lo que se puede cumplir, no se prometen imposibles, y el prometiente sólo puede prometer lo que depende directamente de sus posibilidades (Cf. Giannini y López, 2014, 66) puesto que, como Giannini piensa desde la ética, la promesa entraña responsabilidad y si el agente está proponiendo a otra persona el vínculo que se abre con la promesa, entonces debe asumir que le toca hacerse cargo de ello. En este sentido, aun cuando lo que se promete sea resueltamente falso, y aun cuando el prometiente lo sepa desde siempre, el vínculo que se propone es siempre verdadero. Eso obliga al prometiente, no necesariamente a cumplir el contenido de lo que ha prometido, sino a lidiar y hacerse cargo de un hecho que desde la perspectiva del vínculo es innegable: él ha hecho una promesa, el otro la recibió como tal, ambos comprendieron la naturaleza de ese vínculo (puesto que no lo confundieron con el vínculo que se abre, por ejemplo, al pedir un favor) y, por ello, el vínculo es constatable desde ahí en adelante. Esto es y será así con absoluta independencia de cómo se realiza o cómo se desarrolla éste, en virtud de las acciones o decisiones concretas de los sujetos participantes de él. Lo que importa, en tanto acción comunicativa, es su actualidad tanto temporal como performativa. Esta acción es siempre en presente. No podemos proyectar el instante de la acción al futuro en que se realizará o no lo prometido. El vínculo abierto por la acción comunicativa se ha ofrecido efectivamente sin tomar en consideración si, más adelante, éste se refuerza o se destruye por el cumplimiento o el incumplimiento del contenido de la promesa hecha.

Por la razón que acabamos de enunciar es que no podemos prometer por otros (Cf. Giannini y López, 2014, 67). Las intenciones de los demás nos son siempre desconocidas y

no podemos ofrecer vínculo ninguno en su lugar. Aun cuando podamos pronunciar el enunciado en el cual prometo por otro (“Te prometo que él lo hará”), Humberto Giannini nos diría que no estamos realizando una promesa, al menos no una legítima (Cf. Giannini y López, 2014, 67) sino que, a lo sumo, estamos asegurando que algo ocurrirá o no -es decir, estaríamos informando acerca de la realización de un hecho futuro- o, más específicamente, estamos declarando nuestra confianza en que el otro realizará algo. Por un lado, si el caso fuera el de estar asegurando que algo sucederá, pensamos que, aun cuando estamos ofreciendo un vínculo, el contenido de aquello que aseguramos, en tanto involucra la voluntad de un tercero, es ilegítimo porque nunca podemos saber con certeza las motivaciones de los otros y, por lo mismo, no podemos asegurar nada en su nombre. Sin embargo, por otro lado, si lo que hacemos es expresar nuestra confianza en que algo sucederá, pensamos que lo que estamos haciendo es ofrecer un vínculo cuyo contenido es legítimo porque la acción comunicativa más precisa sería ya no el prometer sino el declarar mi confianza en que el otro realizará algo, es decir, se trataría de mi declaración personal y no del compromiso de la voluntad de un tercero involucrado.

Tercero, la promesa siempre es promesa de bondad (Cf. Giannini y López, 2014, 66). Para Giannini, ésta es una exigencia estructural de la promesa, no sólo porque existe otra acción comunicativa vinculante específica que da cuenta de la experiencia de prometer el mal, a saber, la amenaza (Cf. Giannini y López, 2014, 66); sino porque hay una suerte de comprensión común entre los involucrados respecto al hecho de que lo que se promete es bueno para el otro, en el mejor de los casos para ambos, y por esa misma razón es que te lo prometo y me responsabilizo de ello. Hemos dicho que es intrínseco a la promesa la posibilidad de que ésta sea cobrada por quien la recibe. Esta característica pareciera reafirmar que la promesa siempre promete el bien, pues ¿cuál sería el objeto de cobrar, reclamar y exigir para que se concrete la promesa referida a un mal? Ahora bien, la bondad de lo prometido es independiente, por cierto, de que al pasar el tiempo, lo prometido no sea un beneficio para quien recibe la promesa. Giannini se abre a la posibilidad de que el prometiende falle en su cálculo y prometa como bien algo que para el otro puede no ser tal, aun cuando el sujeto testimonial haya pretendido hacer un legítimo bien (Cf. Giannini y López, 2014, 67). Además, recordemos que la promesa comienza, ata o refuerza los

vínculos entre las personas y que, según Giannini, toda acción comunicativa propone un vínculo, es decir, no impone nada. Por esta razón, en el caso de la promesa, es un ofrecimiento de un vínculo por parte del prometiende al otro y, como lo que buscamos es reforzar un vínculo, lo que ofrecemos no puede ser causal de daño. Al prometer siempre declaramos que algo ocurrirá, que algo no ocurrirá, que algo cambiará o que algo permanecerá sólo en virtud de la voluntad y de la decisión del prometiende (Cf. Giannini y López, 2014, 66). Por esta razón es que, además, no puedo prometer aquello que ya estoy obligada a hacer o lo que ocurrirá con independencia de mi decisión, esto correspondería más bien a un vaticinio (Cf. Giannini y López, 2014, 66). La promesa es una decisión de la cual debo responsabilizarme. Es eso lo que se ofrece: lo que es beneficioso de ofrecer genuinamente y de esperar (Cf. Giannini y López, 2014, 66-67).

Cuarto, siguiendo a Arendt (2011) en esto, Giannini piensa que “la acción de prometer no anula la imprevisibilidad de la acción sino que cuenta con ella; la promesa revela que la acción humana se mueve en el reino de lo incalculable” (Giannini y López, 2014, 68). Prometemos precisamente porque no podemos asegurar quiénes seremos en el futuro, es decir, la incertidumbre propia de la condición humana posibilita el prometer: “en un mundo de personas predecibles, donde podríamos calcular los cursos de la acción futura y ver a dónde nos conducen, como hacemos en pequeña escala antes de mover las piezas de ajedrez, la promesa no tendría sentido, ni valor” (Giannini y López, 2014, 68).

Respecto a este mismo asunto, debemos destacar que Humberto Giannini -siguiendo a Paul Ricœur (2006)- destaca que el empeño en mantener la palabra que abre la promesa ante la inseguridad del futuro implica, a su vez, un empeño “en seguir siendo los mismos en ese futuro al menos en relación con lo prometido” (Giannini y López, 2014, 68), es decir, un empeño y una persistencia en la propia identidad, sin volverla por ello predecible o calculable. Esto es muy importante para describir la promesa puesto que, como podemos imaginar, la promesa es siempre un acto excesivo que compromete mi voluntad futura como si eso fuese algo de lo que pudiésemos estar seguros o, como veremos más adelante, en palabras de Arendt, como si pudiésemos “disponer del futuro como si fuese el presente” (Arendt, 2011, 263). La promesa, en cierto sentido, realiza un imposible que se sustenta en la vulnerabilidad de los asuntos humanos.

*La promesa es por sí misma un acto extralimitado, descolocado, que cuenta con las limitaciones de la acción y sin embargo, inaugura una lógica nueva para la acción, cuya medida, si es que la tiene, es del orden de lo incalculable [...]. En este sentido, se trata de una acción, hasta cierto punto al menos, heroica, que se funda en la capacidad del ser humano de mirar sus contingencias e incertidumbres, pero al mismo tiempo empeñarse y persistir. No para negar esas contingencias e incertidumbres, sino para contar con ellas y así y todo proyectarse en una acción y en una identidad que se encuentran atravesadas por la fragilidad (Giannini y López, 2014, 69).*

Ahora bien, hay otro aspecto de la promesa que no hemos mencionado hasta ahora y que guarda relación, podríamos decir, con una cierta dimensión política de la promesa: ésta es la figura de las promesas mutuas (Cf. Giannini y López, 2014, 70). La promesa intersubjetiva, tal como la hemos descrito hasta aquí, está vinculada principalmente a una dimensión ética del prometer y es, como decíamos, gratuita, es decir, no exige nada a cambio y, en este sentido, es un acto unilateral y asimétrico.

*El prometiende, promete por sí mismo y libremente y, con ello, compromete su propia acción ante otro en el futuro, pero no recibe nada a cambio, ni su acción de prometer la vuelve parte de una relación de intercambio recíproco. Además, y como ya hemos dicho, no es lo mismo prometer que recibir una promesa (Giannini y López, 2014, 70).*

Mientras en el caso de la relación ética e intersubjetiva, las acciones de hacer y recibir una promesa “no son intercambiables ni equivalentes ni recíprocas” (Giannini y López, 2014, 70); en el caso de las promesas mutuas -como podemos ver, por ejemplo, en el caso del compromiso matrimonial-, por el contrario, la asimetría desaparece e involucra de igual manera a los dos sujetos partícipes de la interacción comunicativa quienes “quedan mutuamente comprometidos hacia el futuro” (Giannini y López, 2014, 70). Las promesas mutuas se sostienen en la bidireccionalidad de una acción que se complementa con otra: “yo lo hago en tanto tú lo hagas también” (Giannini y López, 2014, 70) y, por lo mismo, no se trata ya de promesas gratuitas, puesto que éstas esperan cierta reciprocidad que sólo puede darse en virtud de esta forma de compromiso que “no sólo enlaza a cada prometiende con su propio futuro, sino que entrelaza a los prometiendes en sus acciones y en su condición futura, que pasa a ser una condición común” (Giannini y López, 2014, 71).

A partir de las promesas mutuas creamos una suerte de contrato (Cf. Giannini y López, 2014, 71), según el cual, como hemos dicho, hemos atado tanto nuestro futuro personal como también nuestro futuro juntos mediante las obligaciones que hemos decidido adquirir recíprocamente. Este contrato es, a su vez, la creación de un vínculo igualmente recíproco que podría describirse en virtud de la mutua intención de fortalecer o de construir una comunidad que puede ser además un proyecto conjunto a futuro. Por esta razón, por la posible construcción de comunidad, hablamos de una dimensión política de la promesa ya que, bajo la figura de las promesas mutuas, estamos ante una nueva forma de construcción del espacio civil que ya no es tan sólo el lugar en el cual los individuos se encuentran y se tensionan por sus intenciones ya sean supuestas o declaradas. En el caso de las promesas mutuas, el espacio civil se construye gracias a la decisión libre que realizan los sujetos al momento de suscribir estas promesas que se implican mutuamente.

*Entendiendo siempre que al suscribirse estas promesas atan al mismo tiempo y de igual manera a quienes las suscriben. Se trata también, aunque en un sentido diferente al matrimonio, de promesas implicadas, que nos permiten no sólo comprometernos con miras a un futuro siempre incierto y a unas acciones imprevisibles, sino comprometer al otro en su propia voluntad y empeño hacia un futuro común (Giannini y López, 2014, 71).*

En definitiva, lo que buscamos destacar aquí es que lo que construimos mediante las promesas mutuas es la propia comunidad política. La figura de las promesas mutuas da cuenta de un compromiso de la comunidad consigo misma, constituyendo así “un conjunto plural de sujetos [que] ya no son sólo sujetos sino también se han convertido en una entidad distinta, un *nosotros* que no es igual a la suma de individuos” (Giannini y López, 2014, 73). Siguiendo a Arendt en esto (Cf. Arendt, xxxx, xx), las promesas mutuas inician la construcción de un futuro que ya no es personal, sino que es de una comunidad: “construir un futuro que ya no sea sólo mío o tuyo sino de un *nosotros*” (Giannini y López, 2014, 73). Sin embargo, según la apuesta gianniniana, no hay un momento específico que se pueda puntualizar como el momento concreto u originario en que se realizó la primera promesa mutua. Muy por el contrario, las promesas mutuas son “un esfuerzo histórico y cotidiano, a través del cual hemos venido construyendo un mundo común. [...] Se trata de *un contrato que se suscribe cotidianamente cada vez que experimentamos este nosotros* (Giannini y

López, 2014, 74). En definitiva, es ésta la construcción del espacio civil y del mundo común al cual nos referimos en cada acción comunicativa. Mundo que se forja sólo a partir de nuestras constantes interacciones.

Esta comprensión de la comunidad política, si bien podría parecer una suerte de contractualismo se distancia de esta tradición, en especial de una perspectiva hobbesiana, porque la descripción de la vida en comunidad que hemos caracterizado a través de la figura del *nosotros* no se sustenta únicamente en el temor y en la preocupación que genera la violencia que podrían ejercer los individuos entre ellos, los cuales se asociarían sólo con el fin de evitar la muerte violenta en manos de los otros (Cf. Hobbes, 2012, p. 382-383). Por el contrario, la comunidad política que se origina a partir de las promesas mutuas, si bien no desconoce el miedo, la necesidad de protección y la eventual lucha constante entre los hombres, “descansa en que quiero asociarme al otro, libremente y colaborar. Porque me interesa no sólo el mundo del individuo, sino también ese mundo más allá de los muros de mi casa, ese mundo común, de un nosotros que también soy yo, al menos como tarea” (Giannini y López, 2014, 74).

Ahora bien, respecto a la consideración de la comunidad política se debe tener a la vista a lo menos dos aspectos más: primero, Giannini no apuesta por una idealización de la comunidad política. Para él, ésta puede ser incluso una carga para el ciudadano -por ejemplo, cuando estamos obligados por ley a cumplir normas que contravienen nuestra voluntad-; sin embargo, no por ello podemos dejar de reconocer que este *nosotros* es un supuesto de nuestra vida social (Cf. Giannini y López, 2014, 74). Segundo, y vinculándolo con lo que veíamos en la segunda sección del capítulo, el espacio público real de esta comunidad política fundada en las promesas mutuas es la calle (Cf. Giannini y López, 2014, 74). Pero, “el espacio público urbano de la calle, no es sólo el lugar del ejercicio de las libertades civiles, donde la gente se expresa o se manifiesta, también a veces, es un espacio en el que no es posible quedarse” (Giannini y López, 2014, 74); es decir, hay momento en que la calle, lejos de ser un lugar de encuentro, funciona como un lugar de desencuentros: en la calle también hay peladeros, basurales y, a veces, no hay ni plazas ni parques en los cuales poder pasar el rato junto a los otros (Cf. Giannini y López, 2014, 74). Giannini, sin embargo, destaca que “lo importante a nuestro juicio es entender que ese

*nosotros* a veces conmovedoramente presente, a veces notoriamente ausente de los espacios públicos, ese *nosotros* también soy yo, al menos como tarea pendiente” (Giannini y López, 2014, 74-75).

Respecto a este último punto, los autores (Giannini y López) reconocen cierta cercanía con el pensamiento del filósofo francés Jacques Derrida respecto a su forma de comprender la democracia. Mientras para Derrida (2005) la democracia está siempre por venir, Giannini comprende que el *nosotros*, al que hemos hecho alusión durante esta sección del capítulo, es también siempre un proyecto de realidad futura que no puede agotarse en el presente. Y, en este sentido muy particular, es decir, porque estamos frente a algo que no controlamos ni podemos dominar, algo siempre inacabado y siempre por venir, es que la comunidad, la tarea de construirla, es también expresión de una promesa.

*Así la comunidad es siempre un proyecto, un algo por hacer juntos que no está todavía hecho, pero en lo que estamos empeñados en la medida en que contamos con ese ser común y con el cumplimiento de la promesa suscrita y recibida, sobre la que descansa nuestra experiencia común* (Giannini y López, 2014, 75).

Para finalizar debemos destacar que, como hemos visto, la vida en comunidad está constituida por dinámicas complejas que se forjan en una construcción constante mediada por sostenidas interacciones entre los sujetos. La explicitación de estas dinámicas y, en general, del corpus propio de la ética gianniniana, que es lo que hemos intentado hacer a lo largo de este capítulo, es relevante para la comprensión de la promesa como acción comunicativa porque la promesa como problema filosófico surge sólo en el contexto de una preocupación mayor por las circunstancias en que se da o puede darse la convivencia humana. El lugar de una acción comunicativa y, por consiguiente, el de la promesa, no puede ser comprendido sin una clara exposición de lo que es la experiencia moral, el espacio público y los encuentros intersubjetivos porque sólo ahí es que las interacciones pueden llevarse a cabo. En este sentido, la promesa como acción comunicativa se inserta en la posibilidad que tienen los sujetos de construir mundo común. Pero, como hemos dicho en reiteradas ocasiones, el espacio civil y, por consiguiente, el mundo común, es un lugar de tensión tanto por el enjuiciar a los otros y sus motivaciones como por el juzgar sus acciones. Sin embargo, en este punto no debemos olvidar que es también en el espacio

civil, el mismo que da cabida al conflicto, el mismo que se construye y se actualiza mediante las acciones comunicativas, el lugar donde se materializa la posibilidad de la colaboración y la reconciliación entre los sujetos que originalmente se hallaban tensionados. Pensamos que la promesa juega un rol importante en este sentido.

Si hemos revisado la experiencia moral y su origen, a saber: el conflicto, es precisamente para evidenciar que la promesa permite repensar las formas de vinculación que conlleva una experiencia moral y las eventuales maneras de resolución del conflicto. Como podremos adivinar, acá no se trata de impedir el conflicto, puesto que éste es el origen de la experiencia moral, ni de prescribir modos concretos de resolverlo; en nuestro caso, a partir de la filosofía de Giannini, lo que hemos intentado pensar es cómo, a pesar de la vulnerabilidad a la que nos expone toda situación comunicativa, se pueden reconciliar los sujetos que se han visto involucrados en el sentimiento de la ofensa, ya sea que la hayan cometido o la hayan sufrido.

*La pregunta que más puede interesar a la ética que proponemos es cómo regresa el conflicto moral larvado al cauce del diálogo abierto; cómo se reavercinan las partes cuando el resentimiento o el temor no ha vuelto mudos a los actores; cuál es, en fin, el camino de la reconciliación que efectivamente puede lograrse en el diálogo moral (Giannini, 2012, 139).*

Teniendo esta última preocupación a la vista podemos decir que la promesa (al igual que el pedir perdón), en tanto es una manera concreta de relacionarse los unos a los otros, es una acción que posibilita la reconciliación porque, como hemos dicho, en nuestra cultura, ésta es la manera que tenemos de declarar que queremos o, al menos, que tenemos la intención de establecer vínculos duraderos y estables basados en la posibilidad de la palabra y en su confiabilidad. En este sentido muy específico, la promesa también puede tener una dimensión reparadora: si yo declaro mi intención y mi compromiso de hacer algo que vaya en pos de otro sujeto estoy, en cierto sentido, intentando restablecer con él una relación que se sostenga en la preocupación por el otro y también en la solidaridad. La promesa, en tanto acción comunicativa, es una manera de fortalecer o reparar un vínculo debilitado por la experiencia de la ofensa y, en ese sentido, posibilitaría una reconciliación. Debemos destacar que para Giannini, cuando nos referimos a las interacciones entre sujetos, no todo se trata del conflicto ni de su persistencia, aun cuando la experiencia moral

haya sido iniciada a partir de él. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, sólo gracias a las acciones comunicativas, su realización y constante actualización, es posible construir comunidad.

Humberto Giannini es un filósofo que fue capaz de reconocer en la promesa todas las particularidades que pueden caberle a una palabra que se da voluntariamente y que tiene como propósito vincularnos radicalmente los unos a los otros. De este modo, en su filosofía apostó por el reconocimiento de la palabra que es pronunciada por sujetos concretos y que está anclada a sus experiencias cotidianas, como el vehículo principal para el establecimiento de relaciones con los demás. Sin duda, esto es de vital importancia para la ética del conflicto tal y como fue expuesta, pues reconocemos que toda vez que nos encontramos con el otro estamos ante una situación intempestiva y absolutamente nueva que nos perturba en nuestra comodidad. Y, en este sentido, ante el otro, el sujeto sólo puede ofrecer mínimas certezas (que no son más que pretendidas certezas realmente) de lo que él es y de lo que quiere entregar en la experiencia propia de la vinculación con el otro, posibilitando así un fortalecimiento del vínculo, un quiebre incomprensible o una ruptura definitiva.

Ahora bien, teniendo a la vista que la prioridad argumentativa para Giannini está, por una parte, en la capacidad de actuar que tiene el sujeto y, por otra parte, en la posibilidad de vincularnos intersubjetivamente, pienso que se hace necesario pensar la promesa desde una óptica que sea eminentemente ética, pero que tenga énfasis teóricos y filosóficos distintos a los que encontramos en el pensamiento de Humberto Giannini. De este modo, podemos intentar reconsiderar la promesa a partir de un encuentro con el otro que, aun cuando es central en la comprensión de la ética, será caracterizado incluso como traumático. Puesto que, en el encuentro así comprendido, el otro interpelará al sujeto y así lo cuestionará en su poder y en sus capacidades. Tales comienzos se abren gracias a la filosofía de Emmanuel Lévinas.

## Capítulo 2. Emmanuel Lévinas: la promesa como apertura y respuesta.

*“La palabra es una ventana. Si hace de velo, hay que rechazarla.”*

Emmanuel Lévinas.

### 2.1.- Introducción.

En este capítulo, nos centraremos en la crítica que se podría plantear a partir de la filosofía de Emmanuel Lévinas a la caracterización de promesa presentada en la sección precedente. En ésta hemos pensado la promesa como un problema ético-político propio de la filosofía contemporánea. Como decíamos, esta preocupación ha surgido en el seno de un mundo posttotalitario en el que urge replantear el estatus del sujeto, su lugar y las opciones que éste tiene de establecer relaciones interhumanas a partir, por ejemplo, de pronunciar discursos y palabras que permitan la interacción y la vinculación entre los hombres. Por esta razón, la promesa está inserta en una reflexión acerca de las posibilidades de la acción llevada a cabo por sujetos libres y capaces, por ejemplo, en este caso, de dar su palabra en pos de construir mundo común con otros.

Emmanuel Lévinas no escribió específicamente sobre la promesa como problema filosófico y, mucho menos, hizo una teoría acerca de ella. Sin embargo, pensamos que podemos explicar esta ausencia de formulaciones particulares y también que, desde su comprensión de la subjetividad como vulnerabilidad, podemos proponer una lectura crítica a la promesa tal y como la hemos entendido hasta ahora. En este punto, vale la pena aclarar que no buscamos forzar a los autores a decir aquello que nos habría gustado que dijeran; sino que, con el propósito de entender la promesa desde una perspectiva levinasiana, debemos pensar por qué -pese a que utiliza el sustantivo ‘promesa’ en varias ocasiones para dar cuenta de experiencias específicas y similares entre sí- no habría escrito puntualmente acerca de ella. Esto es particularmente interesante, si lo comparamos con otros autores contemporáneos que sí tomaron a la promesa como un tema central de la filosofía del siglo XX. Autores que, a partir de preocupaciones teóricas cercanas a Lévinas, podrían inscribirse en una suerte de horizonte común con él. Especialmente, aquellos que, como

Arendt o Ricœur, sufrieron en carne propia los horrores del totalitarismo y que, a partir de esta experiencia, sus planteamientos filosóficos, al igual que en el caso de Lévinas, sufrieron un giro radical hacia la consideración de la ética, la política, la historia, entre otros.

Nos parece relevante pensar la promesa con Lévinas puesto que juzgamos teóricamente atractivo estudiarla desde una perspectiva ética que reconoce de manera central la relación intersubjetiva. Desde su filosofía, podemos ampliar el contexto en que surge la promesa, puesto que él comprende la posibilidad de la palabra y las relaciones de lenguaje en el seno de la absoluta responsabilidad por el otro, la cual no es resultado de un acto libre y voluntarioso por parte del sujeto y que, por lo mismo, no es figura de una iniciativa. En este sentido, el acento estaría puesto no en la capacidad que tiene el sujeto de tomar la palabra para comenzar un discurso ante otro con el propósito de establecer un vínculo con él, sino en la primera palabra pronunciada siempre por el otro, así como también en la respuesta que el sujeto debe dar al otro toda vez que es interpelado urgentemente por él.

Para pensar la promesa desde una óptica levinasiana, enfocaremos nuestra investigación en la imposibilidad de erigir, desde su filosofía, una teoría de la acción según la cual se postularía, como hemos visto en los casos anteriores, un sujeto capaz de iniciar procesos en el mundo. Para esto, nos centraremos en su comprensión del sujeto en tanto vulnerabilidad y pasividad, proponiendo que ambas nociones ponen en entredicho los conceptos de voluntad y espontaneidad del sujeto entendido como actor.

Este capítulo se estructura y organiza de la siguiente manera: en un primer momento, pondremos en contexto la promesa considerando, principalmente, la imposibilidad de la palabra que, según Lévinas, domina el mundo post-totalitario. De este argumento, se desprende que es necesario el surgimiento del sujeto concreto y singular para la pronunciación y la mantención de la palabra. Por esta razón, en segundo lugar, revisaremos brevemente algunos conceptos centrales de la ética levinasiana para llegar a la noción de subjetividad que subyace a toda relación intersubjetiva, a saber: el sujeto como vulnerabilidad y pasividad, el cual presentaremos en oposición a la comprensión del sujeto como espontaneidad e iniciativa. Para el cumplimiento de este propósito, estudiaremos de

manera selectiva y no exhaustiva los conceptos levinasianos de vulnerabilidad y pasividad en su vinculación con las nociones de exposición y persecución. Finalmente, y a partir de estos argumentos, prefiguraremos algunas características que debiese tener la promesa para ser comprendida en sentido levinasiano.

## **2.2.- Occidente: civilización de afásicos.**

La experiencia de los totalitarismos del siglo XX ha remecido hasta sus cimientos tanto la historia como el pensamiento y, en algún sentido, también ha desnudado y puesto en cuestión el problema de la humanidad misma del hombre y aquello que lo caracteriza. En 1953, en su texto “Comprensión y política”, Arendt advertía que parte de la originalidad que el totalitarismo portaba consigo, en tanto acontecimiento político totalmente nuevo, y aquel elemento que dificultaba particularmente su comprensión, era la ruptura definitiva con todas las tradiciones del pensamiento occidental y también la extinción de todas las categorías que teníamos hasta ese momento para pensar políticamente y para juzgar moralmente (Cf. Arendt, 2005, 374). De manera complementaria, Arendt también reconocía que si se renuncia al intento de comprender, las palabras que se utilizan para nombrar la experiencia pierden su cualidad de discurso y se vuelven clichés que demuestran “hasta qué punto hemos abandonado nuestra capacidad de hablar” (Arendt, 2005, 372).

Arendt resuelve el problema de la aparente incompreensión apelando, por un lado, a la natalidad y, por otro lado, a la capacidad de actuar de los hombres (Cf. Arendt 2005, 390-391). Esto quiere decir que, aun cuando hayan caducado nuestras antiguas formas de comprensión, podemos contar con que siempre nacerán nuevos hombres que no sólo tienen la capacidad de actuar y, con eso, la posibilidad de comenzar nuevos procesos en el mundo, sino que también cada uno de ellos es por sí mismo un comienzo absolutamente nuevo. Por esta razón, podemos decir que la originalidad de cada hombre apacigua lo abismante que resulta el haber perdido las categorías precedentes que nos permitían comprender, pues “un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para

comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad” (Arendt, 2005, 391). Para Arendt (2005), el nacimiento de nuevos hombres es lo que hará que la historia no sea nunca sólo tema del pasado y es lo que posibilitará la comprensión del totalitarismo, permitiendo, de ese modo, la reconciliación de los hombres con un mundo que, sin ser totalitario, dio cabida a la cristalización de ese régimen político.

La limitación del pensamiento y la pérdida de la palabra son temas muy recurrentes por los intelectuales sobrevivientes de Auschwitz, así como también lo son para los filósofos contemporáneos que intentaron pensar a partir de este “mundo roto”. Antes de considerar las reflexiones propiamente levinasianas respecto a este asunto, citaremos el caso de Jean Améry, sólo como ejemplo paradigmático que nos permite mostrar brevemente parte de la crítica que hizo la escena intelectual contemporánea acerca de la imposibilidad de pensar, juzgar y hablar después del Holocausto.

Améry, a partir de la experiencia del campo de concentración, cuya realidad se afirma y reafirma con radicalidad en su obra, reconoce la limitación propia del pensamiento al momento de intentar comprender y abarcar dicha experiencia: “el pensamiento [...] se cancelaba a sí mismo siempre que, a poco que avanzara, tropezaba con sus fronteras irrebasables” (Améry, 2013, 78). En este sentido, el campo es la clausura y el fin del pensamiento en tanto éste es incapaz de superar sus propios límites y, además, deviene insuficiente en su pretensión de contener y de abordar tal experiencia.

En relación con el fin del lenguaje filosófico y la escisión con las formas explicativas de la tradición occidental, especialmente en contra de Heidegger, Jean Améry escribe:

*En el campo era más convincente que en el exterior el hecho de que la jerga del ente y la luz del ser no servía para nada. Se podía estar hambriento, estar fatigado, estar enfermo. Mas afirmar que se es en sentido absoluto era un sinsentido. Y el ser en general se convirtió definitivamente en un concepto abstracto y, por tanto, huero (Améry, 2013, 77-78).*

Respecto a la imposibilidad de la supervivencia de la palabra en el mundo posttotalitario, Améry se reconoce desconfiado de la validez real que pueda tener el lenguaje que en la cotidianidad dice la libertad (Cf. Améry, 2013, 79), principalmente porque en el

campo la relación con la palabra se trastorna: “sobrevolar la existencia real con palabras se nos antojaba no sólo un juego lujoso y fútil que permanecía prohibido, sino también sarcástico y malicioso” (Améry, 2013, 78). La pretensión de nombrar la realidad era inadmisibile. Una ostentación inoportuna y malvada en tanto buscaba dar cuenta, sin conseguirlo, de lo que era absolutamente insoportable e inefable.

Finalmente, en relación a la pérdida de la palabra en Occidente, nos interesa destacar lo que Améry escribió a propósito de las palabras que Karl Kraus pronunciara en 1936: “el verbo expiró, cuando despertó aquel mundo” (Kraus, citado por Améry, 2013, 80):

*Ciertamente, Kraus hablaba como defensor de este ‘Verbo’ metafísico, mientras nosotros, supervivientes del campo de concentración, retomamos esta sentencia y la reproducimos con escepticismo frente a las posibilidades verbales. La palabra cesa en cualquier lugar donde una realidad se impone de forma totalitaria. Para nosotros ha muerto hace mucho tiempo. Y ni siquiera nos ha quedado la sensación de que fuera menester lamentarnos por su pérdida* (Améry, 2013, 80).

Ahora bien, Emmanuel Lévinas no estuvo ajeno al mal de época que resultó ser la constatación de la pérdida de la palabra en el mundo posttotalitario. Para él, la gravedad y el peso que la realidad adquirió a propósito del totalitarismo ha puesto fin no sólo a la capacidad de juzgar la Historia sino también, de manera absolutamente relacionada, a la capacidad de hablar de los hombres. En el año 1957, a propósito del proceso de desestalinización, Lévinas escribe, en un gesto que pensamos análogo al de Arendt y al de Améry, que en el mundo posttotalitario se ha puesto en evidencia “el descrédito absoluto del lenguaje” (Lévinas, 2004, 256), esto quiere decir que no sólo no contamos con los antiguos elementos que nos permitirían juzgarlo, sino que tampoco podemos confiar en lo que se dice. Esta desconfianza tiene su asidero en una imposibilidad radical de hablar: “ya no se puede hablar porque ninguna persona puede comenzar su discurso sin delatar de inmediato algo absolutamente distinto de lo que está diciendo” (Lévinas, 2004, 256). En este sentido, la palabra surgida en el seno del totalitarismo cumple el rol de una careta que oculta y que traiciona la vocación de apertura que debiese tener toda palabra en el contexto de establecer un discurso verdadero. Como decíamos en el epígrafe: “la palabra es una ventana. Si hace de velo, hay que rechazarla” (Lévinas, 1987, 219).

En el mundo posttotalitario, la palabra se vuelve servil al discurso de la totalidad. Sin embargo, en este contexto, debemos entender la totalidad en una dimensión filosófica, puesto que, para Lévinas, “el totalitarismo político descansa sobre un totalitarismo ontológico” (Lévinas, 2004, 257). Lo que esto quiere decir es que el mundo posttotalitario ha surgido a partir de un régimen político que ha tenido como correlato teórico la comprensión del ser como totalidad que, por supuesto, todo lo abarca. La propuesta levinasiana será que el concepto de totalidad, que ocupa un lugar central en la filosofía occidental, se correspondería nocionalmente con la comprensión del ser que se ha dejado entrever en el totalitarismo, en la guerra y en el mundo de la postguerra (Cf. Lévinas, 1987, 48). En este punto, vale la pena mencionar que no toda filosofía de la totalidad deviene totalitarismo, sino que, en el caso de Lévinas, se trata más bien de una advertencia que es presentada de la siguiente forma: la totalidad comprendida ontológicamente, en tanto se mantiene cerrada a la alteridad, puede desembocar en una veta totalitario. Es interesante destacar que Lévinas desde los años treinta, con la publicación de sus libro *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (2001a) y *De la evasión* (1999), ya advertía sobre los peligros de aceptar al ser. Esta denuncia estaba fundada, principalmente, en que Lévinas reconocía en la estructura de la ontología cierto potencial político, de la cual se derivaba la racionalidad que él distinguía en el hitlerismo. La filosofía del hitlerismo proclamaba un nuevo modo de existir: el vivir encadenado a la propia identidad (Cf. Abensour, 2001, 68).

El totalitarismo político, anclado a una comprensión fuertemente ontológica, ha implicado la imposibilidad de hablar porque comporta a su vez una cierta borradura de los sujetos particulares. Sin un sujeto singular e independiente capaz de llevar a cabo su proceso de identificación<sup>8</sup>, el cual le permitirá mantener una posición en la que es posible sostener un discurso genuino -ése que es fundamento de la relación ética (Cf. Lévinas, 1987, 213)-, “el hombre que habla se siente formando parte de un discurso que se habla”

---

<sup>8</sup> La identificación es el proceso mediante el cual el yo se constituye como tal en una relación concreta con el mundo y, así, se mantiene como el comienzo absoluto de la relación con el otro. El aspecto principal que podemos destacar de la identificación es que el yo se relaciona con el mundo como con un lugar en el que habita -un *en lo de sí*- en el cual tiene poder sobre la alteridad relativa que resulta ser el mundo, realidad de la que depende, pero que lo vuelve libre, y de la cual, además, se nutre y goza (Cf. Lévinas, 1987, 60-62). Ahondaremos esto en la sección siguiente de este capítulo.

(Lévinas, 2004, 257). Esto quiere decir que, en el pronunciamiento de la palabra, no asistimos al acontecimiento de un sujeto concreto capaz de dirigirse a otro sujeto concreto mediante el lenguaje, sino a la afirmación de la impersonalidad y a la supresión de la singularidad en pos de reafirmar un Discurso con mayúscula que perpetúa la totalidad. En este contexto, los hombres no hacen más que prestar los labios para el mantenimiento de un discurso que les es ajeno, volviéndose funcionales a la difusión y al establecimiento de este “lenguaje oxidado” (Cf. Lévinas, 2004, 257) con pretensiones de coherencia y universalidad. Por esta razón, ya no se puede hablar: “a fuerza de coherencia, la palabra se ha quedado sin palabra. En consecuencia, ninguna palabra tiene ya la autoridad para anunciarle al mundo el fin de su propia decadencia” (Lévinas, 2004, 257).

En un mundo en el que la palabra sólo se dice de manera impersonal, nadie se hace garante de ella y nadie oficia de testigo de lo dicho, pues nadie que esté subsumido por la totalidad es capaz de separarse por sí solo de las lógicas dominadoras del totalitarismo: “presentir a través de esta filosofía de la totalidad [...] el fin de la filosofía que desemboca en el totalitarismo político en que los hombres no son ya fuente de su lenguaje sino reflejos del logos impersonal” (Lévinas, 2008b, 69). Así, el hombre no es más que un medio, y revela en el decir (que no es *su* decir) un discurso que le ha sido impuesto. De este modo, ningún discurso puede comenzar genuinamente. Sólo la palabra que es capaz de desprenderse del contexto que la ha alterado al punto de deformarla y extinguirla, puede restituir su credibilidad:

*No hay más palabra creíble que aquella que se desgaja de su contexto eterno para retornar a los labios humanos que la dicen para volar de hombre a hombre, para juzgar la historia en lugar de seguir siendo un síntoma, un efecto o un ardid suyos. Palabra de un discurso que comienza absolutamente en quien la mantiene y que va hacia otro absolutamente separado* (Lévinas, 2004, 257-258).

Lévinas reconoce a todo Occidente en este mundo sin lenguaje: “de Sócrates a Hegel” (Lévinas, 2004, 257). Occidente sería precisamente esta civilización de afásicos que ha insistido en valorar la palabra sólo por la eternidad, la universalidad y la coherencia que han terminado por llevarla a su propio fin. En este sentido, Lévinas no postula que haya una situación previa y favorable a la que debemos retornar, puesto que toda la tradición de

Occidente está marcada por la imposibilidad del lenguaje, sino que más bien propone pensar de otro modo el discurso y el lenguaje, a saber: desde la perspectiva de los sujetos concretos. Occidente es, justamente, la civilización que no ha reconocido ni ha apreciado la necesaria singularidad de la palabra en las relaciones y en los encuentros concretos entre los hombres.

Con todos estos elementos a la vista, debemos preguntarnos ¿cómo podemos prometer en un mundo sin palabra? ¿No es acaso una pretensión ridícula pensar que, en el contexto de la totalidad, el sujeto sea capaz no sólo de pronunciar una palabra propia, sino ser él mismo una suerte de aval de esta palabra y con ello de sí mismo? ¿Puede el sujeto dar cuenta de sí? ¿Cabe la posibilidad de que haya promesa donde no hay singularidad, donde no hay sujetos concretos capaces de establecer relaciones mediante el discurso?

Como vimos en el capítulo anterior, la promesa requiere como condición de su realización la presencia de sujetos particulares que estén dispuestos a empeñar su palabra en pos de establecer vínculos con los otros. Podríamos decir, si lo pensamos con Ricoeur (2006) y Giannini (2011), que la promesa está fuertemente ligada a la noción de testimonio, puesto que requiere de un sujeto capaz de dar testimonio de sí y ser, de ese modo, garante de lo que ha comprometido. Sin embargo, en un mundo en el que no se tiene la posibilidad de comenzar discurso alguno, donde el lenguaje se habla sin que nadie se haga cargo de lo dicho, parece particularmente irrisoria la posibilidad de una palabra que no sólo debe ser dicha por un sujeto concreto sino que, además, debe exponer, evidenciar y comprometer explícitamente a este sujeto como el único respaldo de lo prometido.

Entonces, parece ser que lo que necesita la promesa, al menos para que podamos pensar en su posibilidad desde la filosofía levinasiana, es la ruptura con la totalidad y el quiebre definitivo con lo que hemos reconocido como las lógicas heredadas de los totalitarismos para que, de este modo, a partir del surgimiento del sujeto singular, se restituya la posibilidad de la palabra confiable, ésa que circula y viaja de hombre a hombre. En este sentido, la promesa requeriría de una relación de discurso que permita primordialmente el encuentro intersubjetivo. Sin embargo, al interior de la totalidad, esto no es posible.

Respecto a este punto, debemos tener presente que el sujeto no tiene la posibilidad de romper por sí mismo con la totalidad (Cf. Lévinas, 1987, 208). Para lograrlo debe mantener una relación con la exterioridad radical, una relación con el otro en la que éste debe permanecer trascendente y separado del sujeto en todo momento. Esta relación es necesaria para la ruptura de la totalidad porque, como ya hemos dicho, al interior de la totalidad, no puede surgir nada que la cuestione, la limite o la fisure. Entonces, el yo, para escapar a la totalidad, debe relacionarse necesariamente con otro sujeto.

Según la filosofía de Lévinas, la relación con el otro es el discurso (Cf. Lévinas, 1987, 89). Éste es la modalidad del cara-a-cara con el otro, es decir, es la relación eminentemente ética en tanto pone al yo “en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente [...]. El lenguaje es una relación entre términos separados” (Lévinas, 1987, 208): éste instauro la diferencia absoluta entre el mismo y el otro. En la relación de discurso, no hay ni puede haber fusión entre ambos sujetos, puesto que, como veremos, el otro, al hablarme, me convoca a mi responsabilidad insoslayable por él, es decir, me llama a una responsabilidad que no es transferible y que, por esta razón, me nombra sólo a mí, individualizándome, reconociéndome y constatando la separación.

El rostro del otro, mediante el cual éste se expresa de manera absolutamente excepcional, escapando a toda forma de presentación propia de un fenómeno dado, da comienzo al discurso (Cf. Lévinas, 1987, 220). En el discurso, la primera palabra es la que el otro me dirige: palabra de honor original que no puede provenir del yo, puesto que ésta es siempre una obligación urgente que me puntualiza y que me sitúa de manera irrecusable ante mi responsabilidad por él. Por ello, ni siquiera cabe la posibilidad de ocultarme en el silencio o decidir no responder a su palabra (Cf. Lévinas, 1987, 214): la relación ética cuestiona mis poderes, y el lenguaje -el cual es el cara-a-cara en tanto relación ética- no se comprende como acto: “el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión” (Lévinas, 1987, 2005) y sólo el rostro del otro puede expresar. En este sentido, la relación que instauro el discurso no es del orden de la decisión o del compromiso adquirido libremente con el otro: en la relación ética, al estar cuestionados mis poderes y al ser del orden de la responsabilidad y la obligación con el otro, no hay lugar para la elección por parte del sujeto, por tanto, el sujeto

no tiene entre sus posibilidades la de escoger callar ante el llamado del otro. Al ser individualizado por ese llamado, no cabe la opción de no responder. Él se constituye en tanto sujeto, entre otras cosas, por ese llamado.

Como dijimos anteriormente, el lenguaje es lo que permite fracturar la totalidad que priva de palabra al sujeto: “el lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser y de la historia” (Lévinas, 1987, 208). El discurso verdadero, aquél que se funda en la relación intersubjetiva, es lo único que podría restituir la palabra perdida y al sujeto capaz de decirla. Sin la entrada del otro, es decir, sin la ruptura de la ontología a través de la ética, el sujeto se halla difuminado, pues la singularidad del sujeto surge sólo al mostrarse ante los otros mediante el discurso (Cf. Lévinas, 1987, 264). Sin embargo, la relación con el otro, lejos de permitir la constitución de un sujeto soberano, sólo posibilita la subjetivación de un yo vulnerable, inexcusablemente responsable del otro y cuyo poder e iniciativa es permanentemente cuestionada por él. Por esta razón, al menos en lo que hemos revisado hasta acá, pareciera que las opciones del yo se juegan únicamente entre la imposibilidad de ser en el contexto del totalitarismo y la posibilidad de ser un sujeto que está constitutivamente expuesto ante el otro y que es, por ello, siempre susceptible a la ofensa.

### **2.3.- Subjetividad como vulnerabilidad.**

En esta sección del capítulo, expondremos los momentos necesarios para la constitución de la subjetividad levinasiana puesta en contraste con la imposibilidad de comprender al sujeto desde la espontaneidad y la iniciativa. Para esto, en un primer momento, revisaremos la noción de identificación. Éste es el proceso mediante el cual el Yo se constituye como un sujeto capaz de actuar libremente y de poseer el mundo. Sin embargo, esto será puesto en contraste con el cuestionamiento que, en el ámbito de la ética, instala la irrupción del otro respecto a las posibilidades y poderes del sujeto. En segundo lugar, examinaremos la noción de gozo como momento de la identificación y también como modalidad de la sensibilidad, lo cual es relevante tanto para explicar la relación del sujeto

con el mundo, así como también para comprender la relación ética con el otro hombre: el gozo es aquello que permite que el sujeto se dé al otro en el acto de dar el mundo que posee. En tercer lugar, expondremos brevemente algunos elementos de la ética levinasiana que nos permitirán poner en contexto el argumento de la sensibilidad y la constitución del sujeto vulnerable. Finalmente, indagaremos el concepto de vulnerabilidad en su relación con los conceptos de pasividad, exposición y persecución que permitirán comprender el proceso de subjetivación del sujeto como sí mismo sensible y vulnerable. La descripción de este particular proceso de subjetivación tiene como propósito el entregarnos elementos que, pensamos, nos permitirán pensar la promesa como una respuesta ante una primera interpelación por parte del otro y ya no como una palabra que es iniciativa de un sujeto capaz de acción.

Si pensamos la subjetividad desde *Totalidad e infinito*, debemos considerar que Lévinas postula que lo radicalmente otro, sólo es posible si hay un “término cuya esencia es permanecer como punto de partida, servir de entrada a la relación” (Lévinas, 1987, 60). Esto quiere decir que no puede haber relación intersubjetiva sin que el sujeto sea, desde el comienzo, un término capaz de ir en busca del otro y de recibirlo, pero manteniéndose en todo momento separado de él. Como veíamos en la sección anterior, no hay relación intersubjetiva -relación ética- sin la presencia de dos sujetos singulares y, por esta razón, el único modo en que uno de los términos haga de inicio de la relación, es decir, que sea el Mismo de manera absoluta y no de un modo relativo respecto al otro, es en tanto que Yo (Cf. Lévinas, 1987, 60). Yo es aquel ser que tiene la identidad como contenido (Cf. Lévinas, 1987, 60) y que forja su identidad -constante y nunca definitivamente- mediante el proceso de identificación: “el Yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Lévinas, 1987, 60).

El proceso de identificación no comprende la identidad del sujeto como una tautología según la cual Yo sería Yo, sino como un proceso nunca acabado que se da a partir de una relación concreta y originaria entre el Yo y el mundo: el Yo está en el mundo (Cf. Lévinas, 1987, 61), es habitante del mundo, éste le pertenece y está a su disposición para que él se constituya mediante la posibilidad de poseerlo. “El ‘en lo de sí’ [expresión

que representa el mundo del cual el sujeto es originario] no es un continente, sino un lugar donde *yo puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre” (Lévinas, 1987, 61).

El mundo, para el Yo, es una alteridad formal y relativa no equiparable a la alteridad radical del otro hombre. El mundo cae bajo los poderes y posibilidades del Yo; el otro hombre, por el contrario, es aquél que cuestiona toda posesión (Cf. Lévinas, 1987, 62). Aun cuando el Yo sea un sujeto situado en el mundo capaz de actuar respecto a las cosas que en él están; en el ámbito de la ética, el encuentro con el otro, su irrupción y la consiguiente interpelación al sujeto, cuestionan su espontaneidad (Cf. Lévinas, 1987, 67). El otro es aquél sobre el cual, a diferencia de mi relación con las cosas del mundo, yo no puedo poder y al cual no puedo poseer (Cf. Lévinas, 1987, 62-63). Precisamente por ello, la iniciativa del sujeto, entendida como la posibilidad de actuar y de ejercer mis poderes, se ve puesta en duda. El otro no sólo es quien se rehúsa a la posesión y escapa a mis posibilidades, sino que es quien pone en entredicho el ejercicio del sujeto como tal (Cf. Lévinas, 1987, 67): no sólo se escapa, sino que cuestiona toda posesión y toda posibilidad en tanto me sorprende de frente, interpelándome en mi obligación y en mi responsabilidad con él, perturbando con ello mi estancia en el mundo.

La relación ética entendida como responsabilidad por el otro exige un sujeto en constante identificación que, lejos de mantenerse imperturbable, se encuentre frente al otro y sea interpelado por él. Se comprende que este ‘estar frente’ no es una decisión que dependa de la voluntad del sujeto, sino que es la fuerza de la presencia del otro (presencia que no remite a la aparición fenoménica, sino a la expresión de su rostro) lo que exige de mí una respuesta más allá de todo lo que cabe bajo mis poderes. En este sentido, no hay que perder de vista que todo lo que yo pueda hacer por el otro, en el contexto de la responsabilidad por él, no alcanza. Por ello, la relación intersubjetiva es esencialmente asimétrica.

La distancia que hay entre el otro y yo es absolutamente insuperable, mis poderes quedan desarmados ante él quien se mantiene, en todo momento de la relación, trascendente e inalcanzable. Sin embargo, como decíamos inicialmente, para que la trascendencia del otro sea tal, es necesaria la constitución del yo separado del otro.

Evidentemente, para que esta separación sea eminente y no sea una mera oposición (situación que anularía la alteridad del otro, porque los entendería a ambos dentro de una correlación), debe llevarse a cabo en el sujeto de modo positivo: “la separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo” (Lévinas, 1987, 77), es decir, la separación es la constitución de un sujeto singular que, en tanto interioridad, se resiste a su propia totalización. La separación radical como resistencia a la totalidad se produce en un sujeto concreto que, considerado en su particularidad, mantiene una relación con el mundo mediante la cual se nutre de él en virtud de su propia constitución: la alteridad del mundo se encuentra a disposición del sujeto para que viva de las cosas, dependa y goce de ellas con el propósito de separarse positivamente. La ética, entendida en un sentido positivo, es la relación entre un ser separado y un ser trascendente en la que ambos no conforman ninguna comunidad y en la que el Mismo recibe al otro en la relación metafísica del cara-a-cara (Cf. Lévinas, 1987, 104). Éste estar frente al otro, y no simplemente junto a él, me interpela en mi responsabilidad a través de la irrupción del rostro del otro.

Como ya hemos dicho, la subjetivación del Yo depende de la relación de éste con el mundo. Mediante la identificación, que lleva a cabo la subjetivación, el Yo se constituye como un ser separado del resto del mundo y también del otro. En este proceso, la separación da cuenta del sujeto que, desde ese momento y a partir de esa relación, es una interioridad independiente (Cf. Lévinas, 1987, 129). Debemos reparar brevemente en el estatuto de esta independencia pues, estando en el mundo, efectivamente, dependemos de las cosas: nos nutrimos y vivimos de ellas. En este sentido, todas las cosas, incluso las más lejanas, son alimentos para el Yo (Cf. Lévinas, 1987, 147). A través de la alimentación, la otredad relativa del mundo pasa a constituir al Yo, es decir, las cosas del mundo pasan a formar parte de la interioridad del sujeto mediante la asimilación y subsunción de su alteridad. Las cosas son distintas a mí pero, puesto que son alimentos, en la satisfacción de la necesidad, pueden transmutar, volverse parte de mi identidad y así constituirme, constatando mi independencia y mi separación. Ahora bien, esta dependencia respecto a las cosas no es esclavizante, ya que la relación originaria con ellas (relación previa a toda utilidad, anterior a toda teoría y a toda práctica) es el gozo (Cf. Lévinas, 1987, 130). Al

vivir de las cosas, al poseerlas, las gozo y, de este modo, provocan mi felicidad. Mi propia constitución depende de la complacencia que causan en mí las cosas: el sujeto es, propiamente, este egoísmo.

El gozo es la forma mediante la cual la identificación se concretiza, es decir, es la constitución de un sujeto que habita el mundo subsumiéndolo, adueñándose de él, pero gozando de aquello de lo cual se nutre. La principal modalidad del gozo es la sensibilidad (Cf. Lévinas, 1987, 154); esto quiere decir que el gozo es la singularización del yo concreto y sensible que se sacia en su relación con el mundo. El sujeto, para constituirse, debe gozar de aquello de lo que se nutre. Sin embargo, debemos adelantar que, en el contexto de una relación ética según la cual el sujeto debe hacerse responsable por el otro, aquello que lo constituye es también aquello que desdibuja su subjetividad o, para decirlo más exactamente, en tanto se vuelve sujeto, gozando, se vacía de sí mismo. Explicaremos esto más detalladamente.

Si pensamos la subjetividad desde la perspectiva ética, debemos considerar al gozo como una condición necesaria para que la relación con el otro se dé en el marco de la responsabilidad. Si bien, respecto a *Totalidad e infinito*, decíamos que era importante el gozo porque constituía al Yo como punto de entrada a la relación, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), el gozo es relevante porque permite que el sujeto se dé al otro en tanto le da el mundo que posee y goza. Ahora bien, cuando hablamos de donación no estamos haciendo más que una metáfora porque el sujeto, como decíamos, al ser interpelado por el otro, tiene la obligación de responder; esto niega su iniciativa e imposibilita su capacidad de actuar. Su respuesta es una obligación anterior a toda decisión acerca de cómo o cuándo responder. En este sentido, el sujeto no dona ni ofrece el mundo que goza, sino que más bien éste le es arrebatado por el otro (Cf. Lévinas, 2003, 133). El ofrecimiento y la donación no pueden ser actos, sino sólo acontecimientos que se producen en el seno de la pasividad del sujeto. Este acontecimiento -que, en un primer momento, pareciera des-subjetivar al Yo- debemos entenderlo como parte necesaria del proceso de subjetivación. El yo, en tanto está obligado a ser responsable, da al otro los alimentos que goza “para darse en el acto de darlo” (Lévinas, 2003, 130). No obstante, la responsabilidad

entendida como proximidad (Cf. Lévinas, 2003, 165), es decir, entendida como relación con una exterioridad absoluta que no es tematizable, con la cual no tengo punto en común y que me pone a disposición del otro, no permite que este “darse” sea elección del sujeto, pues no puede ser un acto. Entonces, si el sujeto es aquello de lo que vive y de lo que goza, esta donación, que al no ser acto es realmente un arrebató por parte del otro, lo que hace verdaderamente es arrancar al sujeto de sí y traerlo hacia una situación de inquietud en él.

La verdadera relevancia de esta privación de sí es que en ella está puesta en cuestión la identidad del sujeto. Pues ésta ya no se entiende como la reafirmación tautológica de una identidad que en todo momento coincide consigo misma y que se produce conforme se reitera, sino como absoluta pasividad, como una “pasividad más pasiva que toda pasividad” (Cf. Lévinas, 2003, 130). Ésta última no debe ser comprendida como mera antítesis del acto -no puede definirse antitéticamente puesto que eso la comprendería al interior de una correlación-, sino como una exposición radical ante el otro, es decir, el ofrecimiento del yo al otro. De este modo, el sujeto se vuelve significación: “la significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo misma, lo que equivale a toda la gravedad de un cuerpo animado, es decir, ofrecido al otro al expresarse o derramarse” (Lévinas, 2003, 128). La subjetividad así comprendida, lejos de la iniciativa y de la posibilidad de acción, es significación porque dona todo sentido en tanto es donación de sí (Cf. Lévinas, 2004, 138). Para ilustrar la relación entre egoísmo y donación, Lévinas utiliza recurrentemente la metáfora del ovillo de lana: si el egoísmo responde al movimiento centrípeto de ovillar la madeja, entonces la donación de sí se corresponde con el movimiento centrífugo de desovillarla (Cf. Lévinas, 2003, 132). Así se puede entender la expresión: “sin el egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido” (Lévinas, 2003, 132), es decir, para que haya donación, debe haber, a la vez, gozo como condición necesaria de ésta. En este sentido, la pasividad significa el uno-para-el-otro desovillando la madeja (Cf. Lévinas, 2003, 132). Sin embargo, el uno-para-el-otro no debe ser interpretado como figura de una salida, sino más bien como una inquietud y una desigualdad consigo mismo. En él, la identidad estalla (Cf. Lévinas, 2003, 176), puesto que el sujeto de la responsabilidad tiene lo otro en sí (Cf. Lévinas, 2003, 180), es decir, el uno-para-el-otro es la “instauración

de un ser que no es *para sí*, [sino] que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo” (Cf. Lévinas, 2003, 185). La significación, el uno-para-el-otro, es un exceso de responsabilidad de parte del sujeto según la cual él debe responder por y para el otro, es decir, el sujeto es responsable tanto de las faltas cometidas por el otro y contra él, debe responder de todo y de todos (Cf. Lévinas, 2003, 183).

En la significación, relación inconmensurable con el otro entendida como uno-para-el-otro (proximidad), el sujeto, en tanto que único interpelado, se sustituye por el otro (Cf. Lévinas, 2003, 186). Esto quiere decir que, en el uno-para-el-otro, la urgencia de la responsabilidad constituye al sujeto como rehén del otro (Cf. Lévinas, 2003, 180). El sujeto está tan radicalmente obligado a hacerse responsable del otro que su propia subjetividad depende de tener al otro en sí, trastornándolo permanentemente. Esta constitución es, podríamos decir, pre-originaria en tanto es an-árquica, es decir, en tanto no tiene principio alguno: el sujeto es rehén porque, mediante la responsabilidad, fue asignado como sí mismo por el otro, en un pasado irrepresentable, anterior a todo pasado que haya sido presente alguna vez. La pasividad más pasiva que toda pasividad de la que hablábamos anteriormente, remite al mismo acontecimiento: no nos referimos a una pasividad que es tal sólo porque no es acto o porque, de hecho, lo impide; sino a una pasividad tan radical que el sujeto, para ser tal, es desde siempre rehén del otro, víctima de una persecución sin la cual no podría ser sí mismo. Es deudor del otro, pero de una deuda que jamás contrajo, que “precede a todo préstamo” (Lévinas, 2003, 181) y que es absolutamente insoslayable. El sujeto se constituye como inescapablemente responsable y culpable por el otro:

*Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy ‘en sí’ por los otros (Lévinas, 2003, 180).*

Como decíamos, la substitución es la manera en que se interrumpe la identidad del ‘para sí’ materializando, de este modo, la interrupción de la esencia. El sujeto ya no es una reafirmación y posesión del ser en sí, sino una exposición ante, por y para el otro. Mediante la substitución, el sujeto se desposee y se depone (Cf. Lévinas, 2003, 178). Estos verbos,

como podemos suponer, tampoco pueden representar acciones porque describen la modalidad de la pasividad. Ésta, en tanto es expresión de una captura del sujeto por parte del otro, expresa a su vez la imposibilidad que el sujeto tiene de ocultarse del otro. En la condición de rehén, el sujeto queda privado de toda iniciativa porque está constituido de pura pasividad.

Sin embargo, hay otra razón por la cual no puede ni esconderse ni escapar del otro y es que el sujeto se singulariza mediante la asignación provocada por la condición de rehén. La responsabilidad ante, por y para el otro me nombra y me asigna en mi propia obligación con él. Ante este llamado soy irremplazable y, gracias a él, se forja mi unicidad como sujeto: ante el otro siempre soy el único responsable: ya no se trata del Yo en general, sino de mí, me concierne en tanto es mi responsabilidad (Cf. Lévinas, 2001b, 158). Mediante esta asignación, yo soy el uno-para-el-otro, ya que esta expresión refiere a un sí mismo único e irremplazable convocado a una responsabilidad siempre excesiva, a una no-indiferencia radical por el otro (Cf. Lévinas, 2003, 128), de la cual no puedo desembarazarme, pues no puedo desoír o no atender su exigencia, pues su llamado y mi respuesta me constituyen como sujeto. Sin embargo, la posibilidad de su respuesta, al no ser un acto, no depende de ninguna decisión ni de ningún compromiso con el otro (Cf. Lévinas, 2008, 209), dado que yo soy sujeto en tanto vivo asediado por el otro, debo ser responsable por y con él con anterioridad a todo compromiso o a toda decisión bienintencionada que yo pueda tener.

Para Lévinas (2003), la subjetividad es la significación del uno-para-el-otro. En la proximidad, es decir, en la relación con el otro, el sujeto es rehén y, por ello, se reconoce su unicidad en tanto tiene al otro en sí persiguiéndolo, exigiéndole y trastornándolo: “ser uno mismo -condición o situación incondicional de rehén- es siempre tener una responsabilidad de más” (Lévinas, 2008a, 210). Ahora bien, el argumento de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, que nos interesa particularmente para el tema de nuestra investigación, es que la significación es sensibilidad y, por tanto, vulnerabilidad (Cf. Lévinas, 2003, 125).

Como hemos visto brevemente, la significación, cuyo significado es el uno-para-el-otro, es decir, la responsabilidad excesiva hacia los demás (Cf. Lévinas, 2008a, 208), se

expresa en términos de persecución, pasividad y cautiverio. La responsabilidad se presenta como una exigencia que viene del otro más allá de mi poder: soy presa de mi obligación con el otro con anterioridad a todo tiempo, y esta anterioridad es previa a todo pasado que pueda ser representado como pasado o que haya sido presente alguna vez: la obligación no tiene ni tuvo comienzo: es an-árquica (Cf. Lévinas, 2008a, 206). El sujeto debe soportar esta obligación en su condición de pasividad absoluta y, por cierto, no la escoge. El uno-para-el-otro como pasividad es también pura exposición al otro. Por la pasividad, el otro nos afecta a pesar nuestro y esa exposición por y para el otro, como ya hemos dicho, es inescapable porque constituye nuestra propia subjetividad. La an-arquía de la subjetividad, es decir, el hecho de que ésta no tenga comienzo, es un cuestionamiento directo al sujeto como espontaneidad puesto que como el sujeto no es el origen de sí mismo -y en tanto éste está siempre atrasado respecto a su responsabilidad y a su presente, no pudiendo nunca saldar la deuda que jamás contrajo- “esta an-arquía es persecución del sujeto; es el dominio del otro sobre el yo, que deja a éste sin habla” (Lévinas, 2008a, 208).

Ya hemos visto que el gozo es condición para que el sujeto se dé a sí mismo en el acto de dar el mundo que posee -en el acto de dar el pan que como-; y hemos visto también que este dar no es nunca elección del sujeto porque la no-coincidencia y la inquietud permanente que provoca el otro en mí, inhibe mi posibilidad de actuar: el acto de dar el pan que como no es un acto, porque en la relación con el otro estoy privada de iniciativa. Por lo mismo, porque la subjetividad está volcada hacia el otro, porque depende de él, es que el sujeto, en tanto uno-para-el-otro, está irremisiblemente expuesto al otro, perseguido por él y oprimido en sí. El uno-para-el-otro es rehén del otro porque está obligado a responder por él mediante un sacrificio involuntario y sin condiciones de ningún tipo: sacrificio de rehén (Cf. Lévinas, 2003, 60). En esta pasividad radical del uno-para-el-otro, en este soportar el pre-originario y constante asedio por parte del otro, aparece la subjetividad como sensibilidad:

*Vulnerabilidad, exposición al ultraje y a la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se sustituye por los otros. Sí mismo: deserción o derrota de la*

*identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad* (Lévinas, 2003, 59).

A partir del fragmento recién citado, podemos afirmar que la sensibilidad es, entre otras cosas, la subjetividad como vulnerabilidad. Dice Lévinas: “el Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (Lévinas, 2006, 123). Si lo relacionamos con lo anterior, debemos decir que la sensibilidad se muestra en el límite entre el disfrute del gozar y el gozo violentamente frustrado por el hecho de tener que darle al otro aquello de lo cual disfruto (Cf. Lévinas, 2003, 133). En este sentido, el uno-para-el-otro de la sensibilidad -así como también la sensibilidad misma- es apertura y, por ello, es tanto una exposición al gozo como una exposición a la ofensa por parte del otro. La ofensa es provocada por quien me obliga a darle aquello que estoy gozando y a darme a mí misma mediante ese gesto. Entonces, la significación del uno-para-el-otro es sensibilidad como exposición al otro, es decir, como exposición al daño que la persecución del otro provoca en mí. La subjetividad es sensibilidad como vulnerabilidad porque ésta rompe con la posibilidad del goce y, por ello, me expone a la ofensa por parte del otro. La apertura de la sensibilidad “es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida, más allá de todo lo que puede mostrarse” (Lévinas, 2006, 122).

La piel de la que se habla en la sensibilidad no expresa ni la contención, ni la protección de un cuerpo, sino pura desnudez y exposición propias de la pasividad en la vulnerabilidad. La vulnerabilidad se vislumbra con claridad en la sensibilidad; sin embargo, es en la proximidad donde aparece plenamente. En la relación con el otro, el uno-para-el-otro se expone ante la ofensa porque, en la sensibilidad, la substitución es expiación (Cf. Lévinas, 2006, 125), es decir, una subjetividad que está en sí sólo porque se sustituye por el otro lo que hace es “sufrir por el otro, es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él” (Lévinas, 2006, 124-125). En la proximidad, yo me reconozco como única al ser requerida por el otro; sin embargo, este requerimiento no se expresa como mera solicitud a la cual yo podría negarme libremente, sino como una exigencia en tanto soy culpable de todo lo que hace o le acontece al otro: soy responsable irremisiblemente, y el asedio permanente del otro no permite la escapatoria de esta persecución en la proximidad.

Todo lo descrito hasta acá para dar cuenta de una subjetividad que no es ‘para sí’ sino ‘sí mismo’, el cual sólo es sí mismo porque, mediante la substitución, tiene al otro en sí; todo esfuerzo por dar cuenta de una subjetividad que, en tanto vive perseguida por los otros -por todos los otros- y en tanto, mediante la proximidad, establece una relación con una singularidad absoluta e irrepresentable, está volcada a los otros pero manteniéndose en sí como rechazo de sí, es decir, en permanente inquietud y no-coincidencia consigo misma, poniendo en cuestión el egoísmo del sujeto y la pretensión de que éste sea principio y fundamento de sí mismo; todo esto es la comprensión de la subjetividad como vulnerabilidad. La vulnerabilidad del sujeto en la sensibilidad es tan extrema que éste no puede protegerse de ninguna manera de la persecución por parte del otro. Sujeto como ‘sí mismo’ que no puede esconderse en su identidad puesto que, estando en sí mismo, en su interioridad, es donde más perseguido se halla: su identidad es pura inconsistencia, pura inestabilidad, inquietud y desprotección. La vulnerabilidad es una pasividad tan pasiva que llega incluso al punto de la absoluta desnudez -la cual no remite a la aparición de un cuerpo desvestido, sino a la exposición inerme ante la aparición y las exigencias del otro. Vulnerabilidad como exposición tan radical al otro y, en algún sentido, fundamental, que en esta exclusión de la espontaneidad, la que es provocada porque la exigencia a la cual debe responder el sujeto viene más allá de todo su poder, se concretiza la expiación, es decir, el sufrimiento por el otro: “lo humano o la interioridad humana es el retorno [...] a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir la injusticia antes que cometerla” (Lévinas, 2001b, 160).

En la condición de rehén del ‘sí mismo’, aquélla gracias a la cual el sujeto es asignado por el otro como el único capaz de responder a mi exigencia, es decir, como el uno-para-el-otro propio de la significación en la proximidad, el sujeto está siempre ante una responsabilidad que excede sus posibilidades: como decíamos anteriormente, en la ética, es decir, en el contexto de la responsabilidad, todo lo que el sujeto pueda hacer por el otro no alcanza para saldar esta deuda que jamás contrajo: conforme más responsable soy, más culpable me reconozco. La deuda se profundiza: “el Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo” (Lévinas, 2003, 185). Por esta razón, el sujeto debe asumir que su ser ‘sí mismo’ depende de que se absuelva de sí mismo y sea el otro, es

decir, tenga al otro en sí. Esto es lo que Lévinas llama substitución (Cf. Lévinas, 2003, 182).

Ahora bien, como la substitución no puede ser acto, es pura pasividad; entonces, debemos decir que es del orden de la sensibilidad y la vulnerabilidad. La substitución, en tanto es no-coincidencia de la identidad consigo misma y, por lo mismo, significación, sólo es posible como encarnación (Cf. Lévinas, 2003, 126). Esta aseveración la ilustraremos con la siguiente cita de Lévinas: “la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el otro’, la posibilidad misma de *dar*” (Lévinas, 2003, 126), es decir, dar dándose:

*el dar no tiene sentido más que como un arrancarse a sí mismo a su pesar y no solamente sin mí; pero arrancarse a sí mismo a su pesar no tiene sentido si no es como arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca. Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación, el uno-para-el-otro sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre* (Lévinas, 2003, 132)

A partir de esta cita, podemos desprender que la encarnación es la pasiva exposición al otro, es el uno-para-el-otro de la sensibilidad entendida como vulnerabilidad: “la significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo misma, lo que equivale a toda la gravedad de un cuerpo animado, es decir, ofrecido al otro al expresarse o derramarse” (Lévinas, 2003, 128). El sujeto es sí mismo por un ofrecimiento sin reserva de sí, ofrecimiento que no es ni acto libremente escogido, ni generosidad por parte de él (Cf. Lévinas, 2003, 133). De hecho, no hay generosidad posible antes de la substitución. Toda relación interhumana -como es, de hecho, la generosidad- supone la proximidad y la substitución como condición de rehén del sujeto y, por tanto, supone también la vulnerabilidad, la sensibilidad.

#### **2.4.- Vulnerabilidad, hospitalidad y promesa.**

Uno de los aspectos centrales que tratamos de mostrar en el capítulo precedente, guarda relación con la consideración de la promesa como acción. La acción, como veíamos en la filosofía de Giannini, tiene como característica principal la de iniciar nuevos procesos en el mundo. En palabras de Arendt: “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar” (Arendt, 2011, 207). Tanto las comunidades humanas (Arendt), como las relaciones intersubjetivas (Giannini) se construyen sobre la facultad de actuar de los hombres y la posibilidad que ella ofrece de introducir la novedad en el mundo. Por lo tanto, la acción como tal cumple una suerte de doble papel: mientras, por una parte, reconoce la fragilidad del mundo compartido entre los hombres (característica esencial al hecho de que todos tengan la misma capacidad de actuar); por otra parte, su propia definición pareciera requerir a un sujeto comprendido -de algún modo- en sentido fuerte, es decir, capaz de iniciar procesos en el mundo. Bajo esta conceptualización de la acción, hemos destacado que el sujeto tiene, gracias a la promesa, la posibilidad de contar con el futuro como si fuese el presente (Cf. Arendt, 2011, 263) y promete, en presente, como una forma de vincularse a los otros expresando, con ello, la intención de mantener su palabra y su identidad aunque sea en una mínima parte: aun cuando se trate sólo de aquella porción de la realidad que, por pequeña que sea, está mediada por su propia voluntad y remite a lo prometido (pese a que esto pueda no ser cumplido finalmente). Por esta razón, aun en el reconocimiento de un mundo inestable y variable en el cual actuamos, para que la promesa tenga sentido es necesario postular a un sujeto que sea capaz de actuar y que, por lo mismo, sea capaz de tomar la palabra y ofrecerla a los otros para la construcción del mundo que se forja sólo por su propia iniciativa y la del resto de los hombres recíprocamente. La promesa sería entonces, en este caso, una acción que comienza en el sujeto gracias a su propia espontaneidad e iniciativa.

La ética levinasiana, como hemos podido revisar, se relaciona de un modo distinto con las posibilidades del sujeto y, por lo tanto, con la acción. Podríamos decir que, para Lévinas, la capacidad de actuar no es aquello que funda las comunidades políticas ni mucho

menos las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, de esta aseveración no se desprende que el yo sea incapaz de actuar en el mundo, sino que el énfasis está puesto más bien en que, en el ámbito de las relaciones humanas, es decir, de la ética, la acción se ve cuestionada al punto de volverse imposible. La responsabilidad que asigna y constituye al sí mismo es anterior a todo acto y, por lo tanto, no depende de su decisión, ni está sujeta a ella: él es rehén en esta asignación.

La cautividad del sujeto como rehén y la persecución que sufre es precisamente lo que nos permite entender a la subjetividad como incapaz de acción en el ámbito de la ética y, por ello, como vulnerabilidad: el sujeto está indeclinablemente expuesto y es susceptible de ser afectado, ofendido e incluso herido por parte del otro porque su subjetividad no depende sólo de sí. En la ética, el sujeto no puede iniciar procesos ni tiene iniciativa alguna porque está en sí como estando expulsado de sí, puesto que su identidad sólo se constituye en tanto se sustituye por los otros. Su subjetividad no tiene comienzo y es tal solamente porque es por y para los otros, todos los otros sin excepción y sin posibilidad de medida.

Mediante la substitución, el sí mismo se vincula con la libertad de una manera distinta a la libertad que podría asociarse a la espontaneidad y a la iniciativa de la acción que vimos en el capítulo anterior. Lejos de una visión que pudiera asociarse a la autonomía y al dominio de sí, el sujeto levinasiano se libera éticamente respecto a los otros y también respecto a sí a través de la pasividad (Cf. Lévinas, 2003, 184). Esto quiere decir que gracias a la responsabilidad por el otro y mediante la subjetividad comprendida como substitución, el sujeto logra romper el encadenamiento a sí (tópico que en las obras tempranas de Lévinas, las de los años treinta, remitía a la peor de las limitaciones por dar cuenta de una atadura absolutamente inescapable). Ahora bien, si este desencadenamiento es posible es porque el sujeto reúne en sí mismo la identidad y la alteridad; de este modo, rompe con la identidad entendida como tautología y como mera reafirmación de sí. Por esta razón, la identidad del sí mismo entendida como substitución no puede justificarse por sí misma, es decir, el yo no se basta a sí mismo para ser sí mismo. Éste, en tanto rehén, se sustituye por el otro: el “yo es otro” (Lévinas, 2003, 188) y, por ello, está expuesto a la ofensa y es también pura vulnerabilidad. Podríamos decir entonces que, bajo esta comprensión,

mientras más libre se es, más expuesto se halla, y es esta exposición pre-originaria la que califica su unicidad de sujeto como vulnerabilidad.

Ahora bien, ¿cómo podemos situar la promesa en el contexto de un sujeto sin iniciativa?

La promesa es, sin duda, una palabra que vincula y que com-promete las posibilidades y la identidad de quien promete pues, a pesar de que la identidad sea imposible de ser mantenida, cuando prometo lo que intento es asegurar que aun cuando sufra alteraciones considerables éstas no serán tomadas en cuenta respecto a lo prometido y serán irrelevantes al momento de su cumplimiento. Siempre se puede fallar, por cierto, pero la intención pareciera estar puesta en que lo prometido se cumpla, es decir, en que la promesa se mantenga y se realice. Sin embargo, cuando las posibilidades del sujeto son cuestionadas por parte del otro y desde un pasado anterior a todo pasado, es difícil pensar cómo podría prometerse o qué sentido tendría. Ahora bien, si en el ámbito de la ética no tengo posibilidad de elegir o si mi identidad no depende de mí, ¿cómo puedo prometer y ser garante de mi palabra?

Podríamos decir, antes de abordar el problema recién enunciado, que no puede haber promesa en un mundo donde no hay posibilidad de palabra. La palabra se restituye, como ya hemos visto, a partir de la relación concreta entre dos seres de carne y sangre (Cf. Lévinas, 2003, 137) que toman la palabra para juzgar el Discurso totalizante, el cual, en favor de la coherencia y la universalidad, subsumiría sus unicidades. La palabra renace ahí donde el sujeto la habla y hace de garante de ella, ahí donde la sinceridad y la particularidad del discurso abre un espacio común que no es del orden de lo geométrico, ni de lo conmensurable. Un espacio común que no sitúa al yo y al otro en una correlación que los englobaría como términos equivalentes de una relación sintetizable desde fuera de ella, sino un espacio común en sentido meramente metafórico: lugar no localizable, lugar que no es sino el no-lugar (Cf. Lévinas, 2003, 51) de la intersubjetividad.

El mundo sin palabra interpela a los sujetos en su rol que ya no es el de mero portador de un discurso ajeno, sino el de abrir, mediante la palabra propia, la relación intersubjetiva. Ésta se instaura con la primera palabra que viene siempre del otro -“palabra

de honor” (Lévinas, 1987, 216)- cuya novedad es tan radical que no puede ser explicada bajo la perspectiva del mero comienzo que calificaría a una acción. La novedad radical a la que nos referimos no remite al inicio de procesos en el mundo, sino a la apertura de un no-lugar que sólo puede advenir a partir de una alteridad absoluta. Esta primera palabra es expresión (Cf. Lévinas, 1987, 215) y abre, a su vez, una temporalidad otra que remite a una anterioridad pre-originaria sin inicio identificable y sin posibilidad de ser representada. Anterioridad de una deuda que jamás fue contraída, que no puede ser asumida y que es imposible de saldar: temporalidad propia de la responsabilidad irrestricta e inacabable por el otro.

Ante la imposibilidad que sufre el yo de iniciar la relación de discurso, y con el propósito de aproximarnos a una reflexión levinasiana acerca de la promesa, tal vez debamos pensar con Gabriel Marcel que “todo compromiso es una respuesta” (Marcel, 2003, 45), es decir, aun cuando la primera palabra y el discurso siempre comienzan en el otro, prometo como respuesta a la exigencia ética que me viene de él. Para ahondar en esto, se vuelve necesario pensar primero cuál es el rol que juega la respuesta del sujeto en el ámbito de la ética.

Se podría pensar, en un primer momento, que la respuesta es del orden de la acción, es decir, respondo porque tengo la capacidad de actuar ante el otro y, podríamos decir, responder es actuar. Sin embargo, hemos visto anteriormente cómo en el ámbito de la ética levinasiana la acción del sujeto y sus posibilidades son constantemente puestas en cuestión por la irrupción del otro. Por esta razón, parece que desde una perspectiva levinasiana la respuesta no se corresponde con la lógica propia de la acción, según la cual el sujeto puede comenzar algo desde sí, sino que, en el contexto de la absoluta pasividad y por el exceso que significa para mí la primera palabra del otro mediante la cual se instaura el discurso, es decir, mediante la cual se abre la originalidad de la relación ética, la iniciativa propia de la acción quedaría excluida de la respuesta. En este sentido, la respuesta no sería una acción, pues ésta no surgiría desde sí, sino que aquello que la motiva e impulsa viene desde el exterior, es decir, es una respuesta a una interpelación.

El desbordante exceso que trae consigo la irrupción del otro, rebasa todas mis posibilidades de acción y de elección. Al estar constituido de pura pasividad, el sujeto está obligado a responder; pero esta obligación no lo sitúa en el plano de una ética del deber ser o del deber hacer. La ética levinasiana, al no ser prescriptiva, no pretende obligar a responder de un modo determinado: el sujeto está obligado no por un imperativo, sino porque su subjetividad se juega en la asignación de la llamada y en la respuesta al otro. Ésta sería entonces una suerte de posibilidad del sujeto, la cual le permitiría hacerse cargo efectivamente de la interpelación, aun cuando, como ya hemos dicho, no haya una exigencia declarada respecto a formas específicas de responder.

Teniendo presentes estos elementos, pareciera que la posibilidad de prometer, desde una perspectiva levinasiana, no remitiría a una iniciativa por parte del sujeto, sino que sólo tendría cabida como respuesta a esta primera palabra que me excede y me interpela. De este modo, aun cuando la ética levinasiana es insistente en enfatizar que la responsabilidad es previa a cualquier compromiso libremente adquirido con el otro, podemos permitirnos pensar que el encuentro concreto con el otro requiere de gestos igualmente concretos con los cuales aterrizar esta responsabilidad sin medida. Gestos que intentan abarcar las honduras de la responsabilidad y que, al pretender acercarse a ella, la alejan todavía más, profundizándola. Estos gestos permitirían las interacciones concretas entre los sujetos, es decir, serían las respuestas que cada vez hay que darle al otro. Sería una respuesta tras cada interpelación, así como también una respuesta fundamental a propósito de la interpelación pre-originaria. En este sentido, sólo habría promesa como respuesta ante la interpelación del otro. Ésta es el llamado que no se puede desoír, ésta es la apertura a la ética y a la responsabilidad, exposición a la ofensa y también a la herida. Es, en definitiva, la vulnerabilidad que me constituye la que me expone a la respuesta innegable y a la responsabilidad por el absolutamente otro.

*La responsabilidad para con el otro, que no es accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha esperado la libertad en la que habría sido adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado: perseguido. Dentro de su pasividad sin arché de la identidad, la ipseidad es rehén. La palabra Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos (Lévinas, 2003, 183)*

En este sentido, la promesa levinasiana, en tanto respuesta y apertura, pareciera tener una estructura similar a la de la hospitalidad. Ésta la comprenderemos desde una perspectiva fundamentalmente derrideana, es decir, tal y como Derrida lee *Totalidad e infinito*. Según Jacques Derrida, el proceso de constitución del sujeto levinasiano “se trata de una subjetivación, sin duda, pero no en el sentido de la interiorización, sino más bien de una venida del sujeto hacía sí en el movimiento en el que acoge a lo Absolutamente-Otro” (Derrida, 1998, 76), es decir, define la subjetividad misma como hospitalidad: “el sujeto: un anfitrión” (Derrida, 1998, 76). El ser rehén propio del sujeto, del que hablábamos unas páginas antes, es la subjetividad del sujeto como anfitrión. Para ilustrarlo más sencillamente, podríamos decir que el extranjero, siempre desde fuera, golpea la puerta de un potencial anfitrión e instala, con esto y por fuerza, una situación que antes no existía: ha hecho emerger un espacio -intersubjetivo y no geométrico- entre el anfitrión y el huésped. Esta nueva situación exige de nosotros una respuesta particular y concreta toda vez que somos convocados pues, como hemos dicho y como ha de suponerse, ahí se juega la ética. El otro es acontecimiento, puesto que irrumpe en la propia casa (‘en lo mío’, para decirlo bajo una expresión levinasiana) y con ello inaugura la efectiva ‘propiedad’ de quien en ella vive. Él dibuja las fronteras, determinando, el espacio propio del anfitrión pero, a la vez, lo cuestiona. Estas fronteras que parecen limitar son siempre porosas. El otro, al solicitar hospedaje, reconoce y afirma una suerte de soberanía del anfitrión, pero lo obliga a estar en su propia morada de un modo también otro, incómodo, el cual, para mantenerse otro, se le escapa al anfitrión, apartándolo radicalmente de toda noción de soberanía y propiedad. El otro golpea la puerta, la puerta se abre, se produce el encuentro y se abre con eso el espacio conflictivo de la intersubjetividad: el anfitrión está irremisiblemente expuesto y duda. Debe responder recibéndole o negándole la morada -morada que, además, no era tal sino hasta la llegada del otro-. En este sentido, el otro es una suerte de emancipador (Cf. Derrida, 2000, 123) pues cuestiona la ley del anfitrión desde afuera y, con esto, instala y fuerza las posibilidades que podrían abrirse para acogerlo. El anfitrión duda, el extranjero lo hace dudar bajo el umbral: el posible huésped, con su mera presencia, cuestiona la autoridad a la que acude. Por esto mismo, y a la vez que lo reconocemos como un emancipador, el otro

es, ante todo, “un sujeto hostil del que corro el riesgo de volverme rehén” (Cf. Derrida, 2000, 57).

Pensamos que la promesa sigue una estructura análoga, en tanto también es la apertura y el surgimiento de una situación (no situada) que antes de la interpelación por parte del otro no existía. Si el otro puede afectarme desde la exterioridad es porque soy vulnerable, porque desde siempre estoy expuesta a su interpelación. No me reconozco hospitalaria, sino hasta que el otro llama a mi puerta, así como no me reconozco capaz de prometer (capacidad que, como ya hemos dicho no puede ser expresión de una iniciativa) hasta que el otro me interpela y exige mi respuesta, es decir, hasta que se abre la posibilidad de la promesa como respuesta. Sin embargo, como ya hemos dicho, desde una perspectiva levinasiana, yo no soy yo antes de la interpelación del otro y es esa misma interpelación la que al convocarme y al cuestionarme me afecta y me constituye como un sujeto vulnerable. Incluso, si lo radicalizamos con el argumento de la sustitución, yo no soy yo hasta que respondo (sin poder elegir responder) sustituyéndome por el otro que de entrada me ha puesto en cuestión.

Como hemos dicho, el sujeto levinasiano es incapaz de iniciar el discurso. Sin embargo, siempre recae en él la responsabilidad de contestar ante el llamado del otro. Postulamos que la respuesta del yo al otro debe ser concreta pues, de otro modo, la ética levinasiana no brindaría la posibilidad de establecer relaciones intersubjetivas otras que permitan la constitución de sujetos únicos capaces de tomar la palabra, mantenerla y, de esta manera, resistirse a la totalidad y juzgar el discurso que se difunde con pretensión de validez universal. La promesa es una, entre tantas otras, de las posibles respuestas concretas ante el llamado del otro que, al igual que ocurre en el caso de la hospitalidad, instaura una situación nueva, conflictiva, en un espacio entre el yo y el otro. Espacio que no es medible, ya que no es susceptible de ser situado por tratarse, precisamente, como decíamos, del no-lugar de la intersubjetividad. Éste surge porque el otro interpela al yo y exige una respuesta de su parte.

Del mismo modo que la hospitalidad en tanto respuesta instaura un espacio que antes no existía, reconociéndome a la vez como un sujeto constituido capaz de recibir al

otro, así como también un sujeto vulnerable capaz de ser afectado por la irrupción del otro; la promesa pareciera instalar un no-lugar y una temporalidad nueva similar. En la promesa como respuesta, el sujeto se reconoce de esta doble manera: por una parte, reconoce que al ser afectado por el llamado del otro se constituye como un sujeto único pero vulnerable y, por otra parte, la unicidad que lo ha constituido restituye la posibilidad de tomar la palabra y, por lo mismo, de responder abriendo un espacio intersubjetivo nuevo. En este sentido, el otro es condición de posibilidad de la promesa que el sujeto pronuncia. Éste no podría pronunciar una palabra compromisorias sin ser afectado primero por la irrupción del otro: no se sabría capaz de respuesta sin esta interpelación original y pre-originaria.

Ahora bien, como ya hemos dicho, para que haya posibilidad de encuentro intersubjetivo como relación ética debe haber un sujeto que, al responder al otro, sea capaz de tomar la palabra y ser garante de ella para que el discurso sea manifestación del encuentro entre unicidades singulares capaces de comprometerse y no la sola subsunción de los sujetos por parte de la totalidad y su discurso. En este sentido, la promesa debe ser, para que tenga relevancia en el contexto de la ética, una palabra tomada por el sujeto y dada al otro para encontrarse entre ambos con el propósito de resistirse a la totalidad: “palabra de un discurso que comienza *absolutamente* en quien la mantiene y que va hacia otro *absolutamente* separado” (Lévinas, 2004, 258).

Esto podemos complementarlo con lo que dice Derrida (m.i.) acerca de la relación intersubjetiva que posibilita la promesa, a saber, que la relación que establecemos con el otro mediante una palabra dada, en la cual confiamos, resguarda siempre la separación entre los sujetos. Sólo a través de esa separación radical estamos genuinamente vinculados. Esto es así, precisamente, porque no somos sujetos fijos o determinados y, por esta razón, la posibilidad del acontecimiento irruptivo, que nos reúne o nos separa, está siempre al acecho:

*La relación al otro supone una desvinculación y es la posibilidad de esta desvinculación lo que la constituiría. Si el vínculo social fuese algo fijo. Si fuese una solidaridad indestructible, cesaría de ser tal. Él supone una cierta desvinculación. Debo creer al otro bajo palabra y es precisamente en esta situación que el otro puede siempre mentir sin que yo pueda probar que él lo ha hecho, puesto que él siempre podrá afirmar que era sincero incluso cuando*

*él decía lo que él mismo acepta ahora que no era verdadero. He ahí a la vez la oportunidad y la amenaza del vínculo social (Derrida, m.i.)*

Bajo esta misma línea, podemos destacar que la irrupción del otro es, por sí misma, un acontecimiento, puesto que su aparición nunca es previsible ni anticipable. Sin embargo, tanto la promesa como la hospitalidad son respuestas que, a su vez, posibilitan la apertura hacia la novedad de este acontecimiento. De este modo, la originalidad, la novedad y el comienzo, a diferencia de lo que sucede en el caso de la acción, no vienen de parte del sujeto sino del acontecimiento inicial de la interpelación por parte del otro. Sin embargo, y parafraseando a Derrida (2006), todo acontecimiento requiere de un sí inicial, no identificable temporalmente, que permita esta irrupción. Y, en este sentido, pese a que hemos dicho que ni el sujeto hospitalario ni aquél que es capaz de prometer son tales antes de la interpelación por parte del otro, de igual modo, en el momento de la respuesta, ambas representan una apertura hacia la novedad de la alteridad. Así, la apertura que anticipábamos en la introducción se cumple en un doble sentido, es decir, habría entonces una doble apertura: por una parte, aquella apertura inicial que viene de parte del otro y también aquella apertura que instalarían tanto la hospitalidad como la promesa en tanto respuestas. Mientras, por una parte, la subjetividad entendida como hospitalidad, aun cuestionando los poderes del yo, abriría un espacio de acogida al otro; la promesa, sin ser acción, sino mera respuesta por parte de una subjetividad vulnerable, abriría un espacio que, inscribiéndose en el horizonte de la responsabilidad irrestricta por el otro, posibilitaría el establecimiento de un compromiso como forma concreta de responderle al otro y sus exigencias: sería el inicio de un discurso singular y la mantención de la palabra dada al otro que permanece absolutamente separado del yo. Apertura que, sin ser del orden de la iniciativa, da pie a una respuesta que busca saldar esta deuda insalvable, sin conseguirlo nunca.

Para finalizar, señalaremos que la promesa, como hemos dicho con anterioridad, reconoce la fragilidad de los asuntos humanos y también la posible inconsistencia en la identidad de los sujetos (de otro modo, no habría necesidad de empeñar la propia palabra) pero, incluso así, es decir, aun como respuesta que intenta reparar esta fragilidad, la

promesa abriría la posibilidad de que la relación ética -la cual, a su vez, es condición de posibilidad de la promesa- sea también el reconocimiento de la unicidad y de la vulnerabilidad de los sujetos. En otras palabras: aquello que es condición necesaria para el establecimiento de la promesa como respuesta, a saber: la relación ética, sólo se construye mediante por las respuestas concretas que somos capaces de dar ante las solicitudes y exigencias del otro. De este modo, la promesa es vista bajo la luz de una respuesta que considera al otro en su altura: el otro es aquél al que debo dar mi palabra y que puede, por cierto, cobrarla; así como también es una promesa que considera al sujeto en su fragilidad, en su pasividad y en la exposición de la respuesta que, sin querer ser una ética prescriptiva, posiciona al yo en el lugar de tener que responder no sólo ante la interpelación del otro sino que, además, deberá responder por su propio compromiso, el que ha sido iniciado como respuesta singular y única a esta interpelación. En este sentido muy particular, la promesa sería una suerte de respuesta de la respuesta, es decir, sería respuesta, en un primer momento, en tanto prometo como gesto de respuesta concreta ante la interpelación del otro, de los otros, de todos los otros sin ninguna excepción posible, pero también sería respuesta, en un segundo momento, cuando la promesa me obliga a responder por mí y por la palabra empeñada desde mi posición de extrema vulnerabilidad ante el otro quien me interpeló inicialmente.

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación, hemos presentado la promesa como un tema filosófico que adquirió relevancia con posterioridad a los totalitarismos del siglo XX. En la tradición filosófica europea, e incluso en la apropiación que de ella hace el filósofo chileno Humberto Giannini, ésta fue presentada como una acción que permitiría forjar o restablecer vínculos verdaderamente confiables entre las personas. En este contexto, se posiciona la promesa como una suerte de bandera que enarbola el rol y el lugar del sujeto: ante el peligro de su desaparición, el tomar la propia palabra y ofrecérsela al otro con el objeto de tender puentes entre sí se vuelve imperioso.

En este mismo sentido, vimos cómo en la filosofía de Humberto Giannini (primer capítulo) la consideración acerca de la promesa se enmarcaba dentro de una reflexión mayor sobre la naturaleza de la acción y, más específicamente, respecto a la acción comunicativa. A partir de su filosofía, y de los muchos otros autores contemporáneos que la nutren, intentamos delimitar cuál es el campo en el que hay que entender la acción. Siguiendo una línea de argumentación arendtiana, dijimos junto a Giannini que la promesa, aun cuando es una acción, busca también subsanar la fragilidad de los asuntos humanos, es decir, puesto que no podemos predecir el futuro, ni podemos garantizar de ninguna forma quiénes seremos el día de mañana: prometemos (Cf. Arendt, 2011, 262). Esta definición inicial nos permitió reconocer que la ética gianniniana, es decir, aquélla que busca describir la experiencia moral de la ofensa y la convivencia humana, se sostiene, principalmente, en significados consabidos que, al ser desconocidos o ignorados por alguno de los sujetos implicados en la vinculación, dan lugar al conflicto. Con esto a la vista, podemos reconocer que la promesa en tanto acción no sólo inicia nuevos procesos en el mundo, sino que también es la expresión cultural mediante la cual declaramos que queremos establecer vinculaciones fuertes con los otros. Vinculaciones absolutamente necesarias, por cierto, para forjar un proyecto común. De este modo, bajo una mirada gianniniana, no buscaremos suprimir el conflicto, sino más bien asumirlo como una dinámica propia de la vida en comunidad que permite movilizar los vínculos intersubjetivos.

Sin embargo, con el propósito de visitar la conceptualización que se ha realizado de la promesa en la filosofía contemporánea, pensamos que sería atractivo describirla bajo el prisma de un pensamiento fuertemente marcado por los totalitarismos pero que, pese a eso, sus derroteros lo hubiesen llevado a conclusiones y lugares radicalmente distintos. Fue así como nos propusimos describir la promesa a partir de la teoría ética de Emmanuel Lévinas. En ella, como ya expusimos, pudimos ver que, aun cuando hay una apuesta prioritaria por los encuentros intersubjetivos concretos, el lugar del sujeto por sí solo no garantiza iniciativa ni poder alguno. Muy por el contrario, el sujeto levinasiano en tanto yo, está siempre expuesto y vulnerable ante la aparición irruptiva del otro hombre. Esta aparición es siempre del orden del acontecimiento (Cf. Derrida, 2005). Por lo mismo, el sujeto es siempre interpelado a responder ante el otro que lo llama y le exige sin ningún aviso previo. En esta interpelación y en su posible respuesta se juega, de hecho, la subjetividad del yo.

Nuestra clave de lectura para entender la promesa bajo una mirada levinasiana fue, siguiendo a Derrida, comprender la subjetividad como hospitalidad y entender, a su vez, la promesa según la estructura de la hospitalidad. Esto significa que describimos al yo, en tanto sujeto vulnerable, como un anfitrión que acoge al otro en su llegada. De este modo, puesto que consideramos el encuentro intersubjetivo como el verdadero lugar de la ética, las relaciones de lenguaje son verdadera acogida del rostro del otro (Cf. Lévinas, 1987) y no su tematización. Así, la promesa, aun cuando no comienza en el sujeto vulnerable, puesto que éste no es capaz de iniciar ningún discurso, es relevante en tanto respuesta a la interpelación por parte del otro. Al ser solicitada abruptamente por la presencia del otro, que es totalmente ajeno a mis dominios, me veo en la obligación de responderle de alguna manera: en este sentido, la promesa da inicio a la posibilidad de responsabilizarme por el otro. Si todo compromiso es un respuesta -como dice Gabriel Marcel (2003)-, entonces la promesa no sólo es la respuesta de un sujeto hospitalario y vulnerable ante la interpelación del otro, sino también la posibilidad concreta de ser garante de mi palabra y de aquello que he prometido. Por esta razón, mediante la relación ética, el encuentro particular con el otro, el sujeto puede posicionarse con un discurso que, aun cuando sea motivado sólo como una respuesta a un llamado anterior a toda anterioridad, permite que la palabra se desgaje de su

contexto eterno, deje de ser servil al Discurso totalizante y pueda al fin retornar a los hombres y mujeres que, gracias a ella, nombrarán y construirán nuevas experiencias: concretas, sensibles, cotidianas y compartidas.

A partir de esta caracterización de la promesa, se abren varios horizontes comprensivos. Me parece relevante destacar que, si tomamos en cuenta lo que hemos descrito en ambos autores, la consideración filosófica de la promesa se ve enriquecida por nuestro intento de releer el prometer en el contexto de una ética que descrea de la acción y de las posibilidades del sujeto. En este sentido, pareciera ser que se ponen de relevancia otros aspectos que debiesen estar incluidas en una definición rigurosa de la promesa como es, por ejemplo, el hecho de que una promesa esté siempre arrojada hacia el futuro. Así, la apertura hacia la novedad no está sólo relacionada con el hecho de que el otro aparece, sino también con el hecho de que, al prometer, siempre estoy ofreciendo una temporalidad que me excede, que desconozco, que no puedo aprehender de ningún modo y con la que no puedo contar. En cierto modo, cuando prometo sólo puedo prometer lo que no tengo y lo que no soy.

Pienso que, en esta línea, deben ser comprendidas la pregunta y la afirmación de Jacques Derrida en su texto “El sentido de la palabra dada” en *Memorias para Paul de Man*: “¿qué significa decir “prometemos demasiado”? La promesa es siempre excesiva” (Derrida, 2008, 103). Bajo este horizonte, la promesa debe ser infinita, incalculable, insostenible e imposible de sostener porque siempre abrirá un porvenir que no se puede saturar ni satisfacer. Es como si en la estructura de la promesa hubiese, además y siempre, una aporía (Cf. Derrida, 1995). Desde esta perspectiva, sumado a lo que revisamos a lo largo de la investigación, me parece atractivo que, en la filosofía contemporánea, la promesa aparezca como fundante de las relaciones intersubjetivas. Pues, de cierto modo, es asumir que siempre nos relacionamos con el misterio de los otros, así como también con la imprevisibilidad de nosotros mismos.

Ahora bien, y para finalizar, creo que otro horizonte importante que se abre en estas circunstancias es el de las consecuencias políticas que puede tener una comprensión de la promesa como la que hemos esbozado en esta investigación. Hasta ahora, nos hemos

contentado con reconocer que en el encuentro intersubjetivo estamos ante una relación primordialmente ética y que, por ello, la promesa es una modalidad de una respuesta posible que forja y fortalece vínculos entre los sujetos y que también cuestiona los discursos totalizantes. Sin embargo, no hemos ahondado en cuál debería ser el contenido de la promesa como respuesta. Pienso que en la declaración de ese contenido se juega la relevancia política de la promesa. Si seguimos pensando con Jacques Derrida (1995, 1998, 2005) debemos decir que tanto la promesa, como la hospitalidad y la democracia comparten estructuras similares que buscan evitar toda clausura que podría conllevar la tematización y que, por el contrario, pretenden mantener la apertura hacia la radicalidad de lo nuevo y lo que es siempre incierto. Pienso que la posibilidad de pensar tanto la promesa de la política, como la política de la promesa, radica en rastrear y sistematizar las relaciones que se pueden establecer entre promesa, hospitalidad y democracia. Pues cada uno de ellos abre en el presente un futuro no saturable, es decir, permiten vislumbrar un porvenir en el que el otro aparece y que, por lo mismo, no podría cerrarse nunca.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Giannini, H. (1992). *La experiencia moral*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (1997). *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmes Ediciones.
- Giannini, H. (2011). “Dar la palabra o De la insolvencia del yo”. *Estudios Públicos* 124; 1-19.
- Giannini, H. (2012). *La metafísica eres tú*. Santiago: Catalonia.
- Giannini, H. (2013). *La “reflexión” cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Ediciones UDP.
- Giannini, H. (2014). “Vinculación social y perdón político”. *Mapocho* 75: 97-108.
- Giannini, H., Fuentes, J., Hamamé, E., Álvarez, I. y Gardella, N. (2008). “Experiencia moral y acción comunicativa”. *Revista de filosofía* 64: 5-15.
- Giannini, H., Hamamé, E. y Fuentes, J. (2011). “Notas acerca de la moralidad de la acción”. *Revista de filosofía* 67: 167-182.
- Giannini, H. y Hamamé, E. (2014). “Una reflexión filosófica sobre la acción vinculante y el lenguaje”. *Revista chilena de literatura* 87: 257-269.
- Giannini, H. y López, M. (2014). “Comunicación, promesa y política: El poder de las promesas mutuas”. *Atenea* 509: 63-77.
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós editores.
- Lévinas, E. (2008a). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.

## Fuentes secundarias

- Abensour, M. (2001). “El mal elemental” en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. Buenos Aires: Biblos.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión: 1930-1954; escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Vol. 54). Madrid: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Barcelona: Paidós
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos.
- Austin, J. L. (1955). *Hacer cosas con palabras [en línea]*. Disponible en: <http://www.philosophia.cl> [Consulta 15/08/2015].
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Chrétien J. L. (m.i.). “En la luz de la promesa, voto y libertad”. Traducción inédita de Juan José Fuentes.
- Derrida, J. (1995). “Avances” en *Le tombeau du dieu artisan*. París: Les éditions
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J., y Dufourmantelle, A. (2000). *Sobre la hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2005). *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2006). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*. Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J. (2008). *Memorias para Paul De Man*. Gedisa: Barcelona.
- Derrida, J. (m.i.). “Preguntas a Jacques Derrida de Marc Crépon, Catherine Malabou y Marc de Launay sobre la promesa”. Traducción inédita de Juan José Fuentes.
- Giannini, H. (1965). *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.
- Giannini, H. (1981). *Desde las palabras*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.

- Giannini, H., Bruna, R., Faure, N. y López, M. (m.i.). *Formulación Proyecto Fondecyt Regular 2015: "El sujeto tras bambalinas: sujeto testimonial de la acción comunicativa y su ocultamiento tras el 'se dice'.*
- Hamamé, E. (m.i.). *Volver la mirada al lenguaje cotidiano.*
- Hobbes, T. (2012). *Leviatan.* Madrid: Gredos.
- Jacques, F. (2001). "Remarques sur la promesse et le pardon". *Revue Internationale de Philosophie* 2: 227-242.
- Lévinas, E. (1999). *De la evasión.* Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E. (2001a). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires.
- Lévinas, E. (2001b). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro.* Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.* Madrid: Síntesis.
- Lévinas, E. (2006). *Humanismo del otro hombre.* México D.F.: Siglo XXI.
- Lévinas, E. (2008b). *Nombres propios.* Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- Littré, E. (1873-1874). *Dictionnaire de la langue française - 4 volúmenes.* París: Librairie Hachette.
- Marcel, G. (2003). *Ser y tener.* Madrid: Caparrós editores.
- Nancy, J. L. (2007). *La representación prohibida.* Madrid/Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricœur, P. (2004). *La historia, la memoria, el olvido.* FCE, Buenos Aires.
- Ricœur, P. (2006). *Si mismo como otro.* México D.F.: Siglo XXI.
- Ricœur, P. (m.i.). "La promesa antes de la promesa". Traducción inédita de Juan José Fuentes.
- Searle, J. (1994). *Los actos del habla, un ensayo sobre filosofía de la mente.* Barcelona: Agostini.