

¿Desmoralizar la Promesa?

J.J. BOTERO

Universidad Nacional de Colombia

jjbotero@bacata.usc.unal.edu.co

Alejandro Rosas ha propuesto¹ una interpretación del imperativo categórico (IC) kantiano cuyo resultado es una sorprendente reducción del razonamiento moral a un razonamiento prudencial. Su argumento podría resumirse, en sus grandes líneas, del siguiente modo (pido excusas al profesor Rosas si paso por alto algún elemento importante): la formulación I del IC: “Actúa sólo según aquella máxima por la que al mismo tiempo puedes querer que ella sea ley universal” puede entenderse como un test al cual habría que someter la máxima que rige alguna acción; si al someterla a este test resulta que la máxima no puede universalizarse porque aparece inmediatamente una *contradicción*, entonces actuar según esa máxima no sería moral; si, por el contrario, pasa el test, sí lo sería. Ahora bien, la contradicción de la cual se trata aquí no sería una contradicción interna, lógica, como la que ocurriría si no pudiéramos siquiera *pensar* su universalización, sino una de la voluntad consigo misma, que aparece sólo si nos preguntamos si podemos *querer* su universalización. El argumento de Rosas para privilegiar en su interpretación la contradicción en el poder *querer* es que ninguno de los ejemplos que Kant ofrece de aplicación del principio muestra ninguna máxima que pueda tener la característica de hacerse *impensable* al intentar universalizarla, y que a él mismo no se le ocurre ninguna que pudiera tenerla. En particular, el ejemplo de la *promesa falsa* (“promete en falso cada vez que lo necesites para salir de una dificultad financiera”) muestra que el resultado de aplicarle el test del IC a semejante máxima sería que ya nadie tomaría en serio las promesas y por consiguiente los beneficios pretendidos al prometer no se conseguirían. Esta contradicción entre los beneficios pretendidos y la imposibilidad de alcanzarlos es la que impide que podamos *querer* universalizar la máxima y, por tanto, ella no es moral. Por consiguiente, si lo que nos hace rechazarla es que es contraria al interés personal de quien la evalúa, la pretendida racionalidad moral resulta reducida a una racionalidad prudencial.

Lisímaco Parra², aunque valora positivamente el que se llame la atención sobre este aspecto de la teoría kantiana, piensa que Rosas abandona demasiado rápidamente el poder *pensar* como criterio de moralidad, lo cual entre otras

¹A. Rosas, “Universalización moral y prudencia en Kant”, *Ideas y Valores*, No. 102, Dic. 1996, Bogotá, pp. 104 -11.

² L. Parra, “Poder pensar” y ‘poder querer’: acerca de moral y prudencia en Kant”, *Ideas y Valores*, No. 102, Dic. 1996, Bogotá, pp. 112-119.

cosas oblitera la formulación del IC en la *Critica de la Razón Práctica*, en donde el “poder valer como ley universal” se entiende claramente en la perspectiva del “poder pensar”, es decir, de la universalización sin contradicción lógica interna. Apoya su argumentación en especial en el caso de la promesa mentirosa, aduciendo soporte documental para mostrar el hecho de que Kant siempre ha considerado que el IC no se refiere ni a la materia ni a las consecuencias de la acción y que la veracidad posee valor moral cuando ocurre por deber y no por temor a las consecuencias negativas que puedan derivarse de no ser veraz. La contradicción que se presentaría al aplicar el test del IC a la máxima que guiaría el comportamiento de quien promete de manera mentirosa estribaría en que su universalización implicaría la destrucción misma del concepto de promesa, lo cual es “equiparable a una contradicción en los términos”. Así se recuperaría el criterio del “poder pensar”, es decir, la ausencia de contradicción interna (u “objetiva”, dice Parra) al universalizar una máxima, como criterio de moralidad. Y el argumento de Rosas para reducir la racionalidad moral a la racionalidad instrumental prudencial perdería por lo menos una parte importante de su fuerza.

La parte exegética de esta discusión, aunque importante, no me parece lo esencial, pues los dos autores pueden considerarse igualmente competentes y confiables en su conocimiento de la filosofía de Kant (para fortuna mía, además, pues eso me exime a mí de la necesidad o la obligación de entrar en tales detalles técnicos). Voy, pues, a evitar el examen minucioso de los textos kantianos y a concentrarme solamente en el tema de saber en qué medida el ejemplo de la *promesa insincera*³ le da la razón a una u otra de las dos interpretaciones del IC que se encuentran enfrentadas en estos dos textos.

La interpretación que hace Rosas del IC en el ejemplo de la promesa es altamente improbable a primera vista por una razón, podríamos decir, externa, referente a las circunstancias histórico-filosóficas que rodean su formulación.

Hume y Kant compendian la polarización de la filosofía moral del siglo XVIII entre razón y pasión: Hume negaba que la razón pudiera motivar la acción sin ayuda de la pasión; Kant trata de mostrar que ella no sólo podía, sino que debía hacerlo. Es muy probable, pues, que Kant haya formulado el ejemplo de la promesa como otra manera más de afirmar que su proyecto de filosofía moral estaba concebido en directa oposición al de Hume. En efecto, Hume dedica unas buenas páginas de su *Tratado sobre la naturaleza humana* a examinar, dentro del Libro III, que trata precisamente de la Moral, el carácter obligatorio de la promesa. La argumentación desarrollada allí por el filósofo escocés es muy similar a los argumentos avanzados por Rosas en apoyo de su tesis prudencialista. La promesa no es algo natural sino una de tantas formas

³ Prefiero esta formulación a las de “promesa falsa” o “promesa mentirosa” de Parra, por razones que se verán, espero, más adelante.

“oblicuas” y artificiales (una invención humana) de satisfacer mejor nuestros apetitos, una *fórmula verbal* que somete a quien la emplea al castigo de que nunca más se confie en él en caso de incumplimiento. Quienquiera que utilice esta fórmula verbal queda obligado a cumplir sus compromisos, y ello “por su propio interés”. Es sólo posteriormente que un sentimiento de moralidad se une a este interés, convirtiéndose así en “una nueva obligación para la humanidad”⁴. Las promesas, pues, no imponen ninguna obligación “natural”; su obligatoriedad es el resultado de una invención humana, una especie de astucia que nos permite dar una nueva dirección a nuestras pasiones naturalmente egoístas y sacar provecho de su control: “el interés es la *primera obligación para el cumplimiento de las promesas*”. Si esta es la argumentación de Hume, y si Kant expresamente quiere presentar su filosofía moral en oposición a la de su predecesor empirista, es difícil aceptar, como deberíamos hacerlo si siguiéramos la interpretación de Rosas, que hubiera tomado el mismo caso que aquél para repetir casi literalmente sus argumentos.

Por otra parte, es el propio Hume quien por primera vez define a la promesa en términos tales que todos los rasgos de lo que hoy en día, y desde Austin, se conoce como *performatividad*, se encuentren en ella. La promesa es “una cierta *fórmula verbal* por la que nos comprometemos a realizar una acción”. Esta fórmula, que es “la sanción del comercio interesado entre los hombres”, es tal que “cuando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la *resolución de cumplirla*”. Esta resolución es “el acto natural de la mente expresado por la promesa”. Ahora bien, ella no basta para crear una obligación. Esta aparece cuando se instituyen para tal efecto unos “*símbolos o signos*”, es decir, cuando por convención lingüística queda constituida la institución de que la utilización de esa fórmula verbal cuenta como el ponerse en la obligación de cumplir con sus compromisos. Con otras palabras, el vínculo, la obligación, nace enteramente del enunciado de la fórmula verbal que constituye la promesa. Nótese que queda bien claro que la resolución de realizar la acción de cumplir, aunque hace parte de la promesa, no es suficiente, pues la intención de hacer alguna cosa, incluso si se la enuncia como tal, no es una promesa; y esto significa que no crea el vínculo de obligación. Para que éste se genere debe expresarse la fórmula particular de la que habla Hume, es decir, se debe enunciar, o implicar claramente: “*prometo*”.

No es fácil saber exactamente cómo tomó Kant esta concepción humeana de la promesa, aunque es lícito suponer que, tratándose de una concepción que deriva de un análisis ante todo lógico, y no de una concepción doctrinaria, no debería haber encontrado obstáculo para aceptarla e, incluso, encontrarla iluminante. Pues además es fácil mostrar, como voy a hacerlo en un momento,

⁴ Todas las citas se toman del Libro III, parte II, sección V del *Tratado*.

que es con base en esta concepción que puede afirmarse que elevar la máxima de prometer insinceramente a ley universal entraña una contradicción, en el sentido de hacerla impensable⁵.

En efecto: según el análisis de Hume, cuando alguien dice que promete una cosa expresa *ipso facto* la resolución de cumplirla o, diríamos hoy, la *intención* de realizar la acción que está prometiendo. Una vez instituida la promesa en forma de una determinada formulación verbal, quienquiera que utilice tal dispositivo lingüístico queda *inmediatamente* ligado a cumplir con su compromiso. La relación que hay, pues, entre el acto de prometer y la puesta en situación de cumplir obligatoriamente lo prometido *no es natural sino lógico-semántica*: las convenciones lingüísticas *constituyen*, en sentido estricto, la acción de prometer como consistiendo *esencialmente* en el ponerse en la obligación de cumplir. Por consiguiente, una persona que promete sin tener realmente la intención de cumplir lo prometido ciertamente promete insinceramente; pero como la relación entre decir que promete y la obligación de cumplir no está dada por el acto mental (la intención), sino que la establece enteramente la semántica de su enunciación, la insinceridad no lo exime de la obligación de cumplir. O, como dice Hume, “a pesar de que imprima en secreto” (“ante su propia conciencia”, dice Rosas⁶) “una diferente dirección a sus intenciones y se niegue a tomar una resolución y a querer una obligación, no por ello quedará menos obligado por su palabra”. Elevar a “ley natural” la máxima de prometer insinceramente equivale, pues, a cambiar las convenciones constitutivas, esenciales, de la promesa, sin las cuales deja de ser promesa y pasa a ser, a lo sumo, mero *flatus vocis*. Obsérvese que la misma posibilidad de que haya insinceridad en la promesa depende de la existencia de la institución de la promesa sincera. “Universalizar”, pues, la insinceridad, haciendo desaparecer por ahí mismo la promesa sincera, es más que una imposibilidad lógica, es un sinsentido.

Lo mismo puede argumentarse acudiendo a la versión contemporánea del análisis de la promesa, la cual ha sido invocada por el propio Rosas (ib.), aunque extrañamente éste no parece haber extraído de ello todas sus consecuencias, las cuales sin duda le habrían obligado a modificar su interpretación. Según Austin, decir “prometo que vendré” sin tener la intención de cumplir no es una contradicción en el sentido lógico estricto, sino otra clase de absurdo lógico, comparable a decir “el gato está acostado sobre el tapete” cuando en realidad no creo que lo esté. No obstante, cuando una persona afirma lo contrario de lo que cree, normalmente decimos que se contradice a sí misma; algo similar

⁵ Y aquí se puede especular sobre el hecho bien curioso de que Austin, al exponer sus lecciones sobre la performatividad, haya mencionado como uno de sus predecesores a Kant y no a Hume.

⁶ A. Rosas, “Prometer en falso: la contradicción práctica y el imperativo categórico” en este No. pp. 86-93.

podría decirse de quien promete sin tener la intención de cumplir, pues la relación interna que existe entre afirmar y expresar una creencia es la misma que existe entre prometer y expresar una intención. El propio Hume ya había expresado algo similar en su momento.

El profesor Rosas argumenta que quien adopte la “máxima P*”: “Promete en falso cada vez que obtengas de ello un balance positivo de beneficios (o, más específicamente, para salir de una dificultad financiera)” y actúe en consecuencia no hace una promesa, “al menos ante su propia conciencia”. Y de allí infiere que universalizar P* no la hace internamente inconsistente, como tampoco a la proposición descriptiva “D*”: “Todos han adoptado la regla P*”, ni a la prescripción “TP*”: “Actúen todos según la regla P*”. Pero esto es erróneo. Searle, en su exhaustivo análisis del acto de prometer⁷, muestra cómo las promesas insinceras son, con todo, promesas, pues aunque no se tenga la intención de cumplir se da a entender que sí se tiene esa intención (razón por la cual, justamente, describimos su acto como insincero); al expresar “prometo hacer A” el hablante asume la responsabilidad de tener la intención de hacer A, como lo muestra el hecho de que no podría decir, sin caer en el absurdo, “prometo hacer A, pero no tengo la intención de hacer A”. Por consiguiente, quien no es sincero al prometer no por ello deja de hacer una promesa. No es autocontradicitorio, ciertamente, pero no porque no esté prometiendo sino porque está cometiendo otro tipo de inconsistencia, que en este caso se llama “insinceridad”.

¿Y qué sucede al universalizar P* y convertirla en una “ley natural”? La regla constitutiva de la promesa, la que instaura la obligación de cumplirla, es una regla definicional, es decir, tautológica. Lo más cercano a una ley moral que puede derivarse de la promesa es “se deben cumplir las promesas”, lo cual es, así, una tautología; por lo tanto, “no se deben cumplir las promesas” será una contradicción. Así de simple.

Concluyo que elevar a ley universal la máxima que aconseja “prudencialmente” hacer promesas insinceras es contradictorio en dos sentidos: por una parte, implicaría la desaparición de las promesas sinceras, sin las cuales no hay promesas insinceras; y por otra parte, la negación de la tautología “se deben cumplir las promesas” es, obviamente, una contradicción. Luego Kant tenía razón.

Queda por averiguar, si cabe, qué tiene esto que ver con la moralidad. Pues del análisis de la promesa pueden extraerse dos consecuencias contradictorias: la de Hume, para quien toda nueva promesa impone una nueva obligación moral en quien promete, y ello debido precisamente a que la regla que la impone no es natural, sino una invención humana; y la de Searle, según la cual ninguna de las reglas de la promesa, ni siquiera la regla constitutiva esencial que establece

⁷ *Speech Acts*. Cambridge University Press, 1969, esp. pp. 54 ss.

que prometer cuenta como la asunción de la obligación de cumplir lo prometido, tiene un carácter moral, o evaluativo. El “debe” en “X debe cumplir su promesa A a Y”, que se obtiene mediante simple deducción de “X prometió A a Y”, no es en ningún caso un “debe” hipotético sino un “debe” categórico, en sentido kantiano, pues lo que se dice allí no es que X debe cumplir si desea obtener tal y tal resultado, sino que debe cumplir con la obligación contraída al prometer, y punto. Y sin embargo, esto no ha resultado de una argumentación moral, sino de un análisis semántico en el cual se revela que la regla constitutiva que establece que hacer una promesa es contraer una obligación no es más que una regla de significado de la palabra “promesa”.

Tal vez la contradicción entre estas dos consecuencias se suavice si consideramos que la razón para que la proposición “se deben cumplir las promesas que se hacen” sea una tautología es que la promesa no es un hecho “bruto”, como sugiere Rosas (ib.), sino un *hecho institucional*, es decir, no un hecho natural regido por leyes naturales sino un hecho cuya existencia presupone la existencia de ciertas instituciones humanas, instituciones que a su vez son sistemas de reglas constitutivas⁸. Y esto es lo mismo que afirma Hume. No obstante, sigue siendo cierto que, mientras para éste la obligación impuesta por la promesa tiene un carácter moral, para Searle ella no tiene necesariamente una conexión con la moralidad. Todo depende, me parece, de lo que consideremos como “moralidad”. Pues si yo prometo ir al cine con mi fisioterapeuta el sábado, y llegado el día simplemente no me dan ganas de salir, aunque sigue siendo verdad que debo ir, el no hacerlo no creo que me valga el calificativo de inmoral. Tal vez soy “incumplido”, o algo similar, pero... ¿*inmoral*? En cambio, si por alguna razón mi asistencia al cine con mi fisioterapeuta fuera una cuestión de suma importancia, entonces tal vez sí sería inmoral que no fuese. Pero nótese que la inmoralidad no se deriva directa y simplemente de que hubiera contraído una obligación al prometer, sino de la importancia relativa del contenido de mi promesa.⁹

Esto “repugna”, por supuesto, a la filosofía moral kantiana, pues equivale a desplazar nuevamente la moralidad desde el “deber” hacia el contenido del deber. Pero hay que tener en cuenta que el racionalismo moral de Kant debe entenderse en el marco de una época en la que los filósofos se ocupaban fundamental y obsesivamente del conocimiento, mientras que el análisis “desmoralizado” de la promesa ofrecido aquí se inscribe mejor dentro de una filosofía que se preocupa sobre todo de las estructuras generales de la cultura humana. Hay un marco, el de una teoría de los hechos institucionales, dentro del cual se analiza y entiende la promesa, que no es el mismo marco de la

⁸ Reglas de la forma “X cuenta como Y en la situación C”, que constituye una realidad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas. Cfr. Searle, ib.

⁹ Esta argumentación se encuentra en Searle, ib., pp. 186 ss.

crítica de la razón dentro del cual la abordó Kant. Este marco permite abordar algunos fenómenos, por ejemplo los de la ética y la estética, dentro de un sistema de representación que no busca situarlos dentro de un mapa del conocimiento humano, como lo hicieron Hume y Kant, sino entenderlos dentro de parámetros diferentes, más ligados a las prácticas sociales y culturales, es decir, a la estructuración de los hechos institucionales. Nótese que también Hume, quien no quería hacer “metafísica moral”, intentó asimilar los enunciados de la ética a un modelo de conocimiento, el modelo de conocimiento empírico, aduciendo que ellos son simples enunciados autobiográficos de tipo psicológico que registran sentimientos, y ello a pesar de que su análisis de la promesa lo condujo a dilucidar y exponer su carácter de *institución humana*.

Lo curioso de este asunto es que el argumento principal que permite darle la razón a Kant cuando afirma que la aplicación del “test” del IC a la máxima de hacer promesas insinceras resulta en una contradicción, y que por lo tanto dicha máxima no puede ser una regla de la acción moral, es un argumento que se basa precisamente en la desmoralización de la propia promesa. Desmoralización que, sin necesidad de tergiversar ni de forzar demasiado los textos, ya habría podido haberse encontrado en Hume.