

Educar para la promesa

Educating for the promise

JUAN DE DIOS LARRÚ*

Resumen: A partir de un contexto cultural que refleja una aguda crisis de la subjetividad dominada por la emotividad, surge una creciente incapacidad de asumir compromisos, de hacer promesas y cumplirlas. El presente trabajo se propone profundizar en el origen y el significado de la experiencia de la promesa. A la luz de la emergencia educativa en la que nos encontramos, el artículo señala algunas indicaciones y pistas pedagógicas que puedan ayudar a educar en la promesa como camino de maduración del hombre.

Palabras clave: promesa, tiempo, educación, proyecto, fidelidad, amor.

Abstract: The current cultural context that reflects an acute crisis of the subjectivity dominated by the emotional, arises a growing inability to make commitments, to make promises and to fulfill them. The present work intends to fathom into the origin and meaning of the experience of the promise. In light of the educational emergency in which we find ourselves, the article points out some indications and pedagogical cues that may help to educate the promise as a way of maturing man.

Keywords: promise, time, education, project, fidelity, love.

Recibido: 02/09/2016
Aceptado: 09/02/2017

* Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia. Email: jdlarru@telefonica.net

1. Introducción: una mirada a nuestro mundo

La reciente fenomenología social nos proporciona diferentes datos sobre factores que obstaculizan de modo muy notable la educación al amor desde la perspectiva originalmente cristiana. Así, por ejemplo, M. Fforde, en su obra *Desocialización. La crisis de la postmodernidad*¹, constata la tendencia a la “desocialización” del hombre contemporáneo. Este fenómeno se caracteriza por una creciente pérdida de vínculos, y se verifica a través de mecanismos que actúan como palancas para separar y alejar a las personas. De este modo, los individuos se tornan en víctimas involuntarias de una situación cultural que impone sistemáticamente esta pérdida de vinculación interpersonal.

Esta desvinculación social es promovida por un individualismo institucionalizado². Esto implica que las instituciones clave de la sociedad moderna están programadas para conducir hacia la individualización, y obligan a los ciudadanos a desarrollar su propia biografía y su vida individual. Este complejo proceso ha conducido hacia un creciente “narcisismo del yo”³ frente a la relación que se vive ahora bajo la forma que se ha denominado “relaciones puras”. Se trata de una modalidad de relación que implica la aceptación de que cada uno obtiene suficientes beneficios de ella como para que merezca la pena continuarla⁴.

Esta democratización de la intimidad implica una afirmación unilateral de las relaciones virtuales que arrinconan las verdaderas relaciones sociales hasta llegar incluso a eliminarlas. De este modo, se configura una cultura que tiende a considerar la autonomía del sujeto, lo que se ha denominado el subjetivismo, como el valor último y no negociable de la vida social.

En el contexto que estamos dibujando, las sociedades occidentales contemporáneas, postindustriales y globalizadas, tienden a valorar positivamente, presentándolo como un valor social singularmente relevante, la reversibilidad de las elecciones. Se trata de un rasgo propio de la concepción moderna de la libertad, unida al juicio de valor positivo de poder volver siempre sobre nuestros pasos cuando una decisión se muestra ex-

¹ Cfr. M. FORDE, *Desocialization. The Crisis of the Post-modern*, Gabriel Communications Ltd, Manchester 2009.

² Cfr. U. BECK-E. BECK-GERNHEIM, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London 2002.

³ Cfr. C. LASCH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Ww Norton & Co, New York-London 1979.

⁴ Cfr. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society*, Stanford University Press, Stanford, CA 1992.

cesivamente vinculante para un sujeto que se quiere o cree absolutamente libre en las relaciones sociales.

Otro factor importante en el mundo que vivimos es la tendencia siempre mayor a distinguir y disociar las esferas privadas (amor, amistad, familia, elección de un estilo de vida) de las públicas (trabajo, estudio, participación política, pertenencia a la Iglesia) en las acciones y en la experiencia, creando criterios de interpretación absolutamente distintos cuya integración resulta muy compleja.

Por otra parte, la época moderna, con su concepción acelerada del tiempo, ha provocado una crisis de la temporalidad. La imagen del río que fluye incesante es un símbolo del tiempo. Sin embargo esta imagen encierra una ambigüedad según nos situemos fuera o dentro de la corriente. El tiempo cósmico, exterior, y el tiempo subjetivo, anímico, han de ser integrados en una síntesis que permita la maduración de las personas. De otro modo, el tiempo aparece como disgregación o escisión de la propia identidad, quebrada en fragmentos irrecomponibles. El tiempo reducido a medida parece resultar el más adecuado para ser gestionado a nuestra voluntad, pero resulta que es siempre escaso. El tiempo medido se vincula estrechamente con el actuar técnico. Dado que el dinero es figura de medida, el tiempo mismo se convierte en dinero.

Por eso surge la prisa, como deseo de apurar el tiempo, de exprimir todas las oportunidades que nos ofrece la vida. Aquella vida que logra hacer más cosas en menos tiempo se considera más plena. En tal sentido, el tiempo de trabajo necesita hoy ser sometido a una profunda crítica y revisión. Vivir para trabajar no es sinónimo de trabajar para vivir. En esta dirección puede ayudar redescubrir la adecuada vivencia del tiempo litúrgico como tiempo pleno y cualitativo. El tiempo sacramental ilumina el camino del hombre desde el tiempo pleno de Cristo glorioso. De este modo, invita a cada persona a la tarea de engarzar los tiempos y etapas de su existencia a la luz de la percepción de la totalidad de la vida.

La consecuencia del tiempo concebido como pura medida es reducir el tiempo al instante puntual, como refleja la propuesta de Kierkegaard de una vida estética⁵, o el pacto de renuncia al tiempo eterno, descrito por Goethe, entre Fausto y Mefistófeles de renuncia al tiempo eterno, lo que supone una clamorosa apología del instante. El tiempo vital aparece obstinadamente interior, psicológico, celoso defensor del presente que se fuga y huye incesantemente, de modo que se experimenta la fuerte tenta-

⁵ Cf.: S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut. Estética y ética en la formación de la personalidad*, Escuela de Plata, Sevilla 2007.

ción de recluir lo real en lo imaginario y soñado. El tiempo roto contiene en su raíz la desvinculación entre cuerpo, tiempo y amor. Y, dado que en el centro del mensaje cristiano se encuentra Cristo como la plenitud del tiempo (Ga 4, 4), la cuestión de la crisis de la temporalidad tiene una dimensión teológica de gran calado⁶.

El Magisterio reciente de la Iglesia apunta a que en la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio⁷. En efecto, según no pocos autores la sociedad contemporánea y los modelos culturales predominantes conducen a lo que se ha denominado una “cultura de lo provisorio”⁸. Se trata de una cultura en la que aquello que aparece como significativo no sobrepasa los confines del corto plazo “*short term*” y del precio bajo (“*low cost*”)⁹. Lo efímero, lo fugaz, lo pasajero dan la impresión de que se imponen al hombre de nuestros días, afanado en tantos quehaceres. En medio de ellos, se apaga la dimensión contemplativa de la acción y se diluye el sentido de la vida. Por eso urge educar.

2. La emergencia educativa

Hace ya algunos años, un teólogo moral italiano publicaba un libro bajo un título tan provocador como el siguiente: *Educarse se debe, ¿pero se puede?*¹⁰. Para algunos autores, el ambiente está haciendo impracticable el acto educativo por cuanto lo ha convertido en algo impensable¹¹. La pregunta por la cuestión educativa en el contexto postmoderno aparece con nuevos matices y coloraciones debido a la profunda crisis antropológica, epistemológica y moral provocada por el singular modo de acercarse a la subjetividad propio de la modernidad¹².

La debilidad del yo, a la que hemos aludido en la introducción, provoca una pérdida de la capacidad humana de asombro¹³, una merma de estima por el misterio de la realidad que le circunda. Esta realidad y su horizonte vital se reducen y estrechan cuando se cede a la tentación de pensar que lo real es pura apariencia, y que el mundo es simplemente mero objeto

⁶ Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

⁷ Cfr. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 62.

⁸ FRANCISCO, *Encuentro con los jóvenes de Isernia y Campobasso (Italia)*, (5-07-2014).

⁹ G. L. MÜLLER, “Alcune sfide per la teologia nell’orizzonte della “cittadinanza” contemporanea”, *Teologia* 39 (2014) 163-174.

¹⁰ G. ANGELINI, *Educare, si deve, ma si può?*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

¹¹ C. CAFFARRA, *La educación: un desafío urgente*, en *Humanitas* 37 (2005) p. 60.

¹² G. DELLE FRATTE (a cura di), *Postmodernità e problematiche pedagogiche. I. Modernità e postmodernità tra discontinuità, crisi e ipotesi di superamento*, Armando, Roma 2003.

¹³ C. L'ECUYER, *Educare en el asombro*, Plataforma, Barcelona 2013.

de dominio científico-técnico. En el mundo así concebido, la teleología del mismo se reduce a la búsqueda del placer; a la satisfacción individual, al goce hedonista que termina convirtiendo en objeto a las personas en aras de un anhelo narcisista de autorrealización. Distante de la experiencia de realidad profunda y de su significado, la persona se torna más vulnerable, más frágil, más insegura... Como consecuencia de ello, el hombre contemporáneo descubre con creciente dificultad el sentido de su trabajo, la verdad de sus afectos o la profundidad de sus relaciones familiares y sociales.

Benedicto XVI, en su mensaje a la diócesis de Roma sobre la emergencia educativa¹⁴, recordaba que educar jamás ha sido fácil, pero hoy parece cada vez más difícil. Sin embargo, por grandes que puedan parecer estas dificultades, nunca son insuperables. Dado que la libertad del hombre siempre es nueva, y que cada persona y cada generación debe tomar de nuevo, personalmente, sus decisiones, es siempre posible educar calibrando entre la libertad y la disciplina. La relación educativa es, ante todo, un encuentro de libertades en el que se fragua una auténtica alianza educativa.

El evento educativo fue definido por Jungmann como una introducción del hombre en la realidad total¹⁵. Esta relación del hombre con la realidad llega a ser posible tanto a partir de la constitutiva apertura de la persona a la realidad cuanto a partir de la originaria inteligibilidad y bondad de la realidad. Y solo si se reconoce esta relación originaria entre persona y realidad, es concebible y, por consiguiente, practicable una acción educativa entendida como introducción a la realidad.

Esta introducción tiene un carácter dinámico, progresivo y gradual, de modo que el proceso educativo no termina nunca. La realidad es siempre más grande que lo que cada persona puede conocer, desear o abarcar. Esto, lejos de desactivar el fenómeno educativo, lo impulsa hacia adelante, pues el hombre es un ser de futuro, y en la relación educativa se pone en juego el hombre a lo largo de todas las etapas de la vida. Es posible comprender, de este modo, que la persona no es un problema, sino un misterio, y que por ende no se “resuelve”, sino que se acompaña.

3. El origen de la promesa

La categoría que expresa este impulso hacia el futuro es la promesa. Se trata de un término fundamental para la antropología cristiana, pues Cristo es el “Amén” a todas las promesas de Dios (2 Co 1, 20), el cumpli-

¹⁴ Cfr: BENEDICTO XVI, *Carta a la diócesis de Roma*, (21-01-2008).

¹⁵ L. A. JUNGMAN, *Christus als Mittelpunkt der religiöser Erziehung*, Herder, Freiburg i. B. 1939, 20.

miento colmado, vértice y plenitud de todo lo humano. Toda la historia del Antiguo Testamento apunta hacia Él, de modo que la memoria cultural de Israel no se queda en el recuerdo, sino que tiende al futuro, por cuanto que es memoria de una promesa, es *memoria futuri*. La Revelación divina y toda la historia de la salvación está transida de principio a fin, comenzando por la promesa hecha a Abraham (*Ga* 3,15-29; *Rm* 4, 13-25; *Hb* 11, 8-40), de una ininterrumpida cadena de promesas de Dios, hasta el punto de poder calificar al Dios cristiano como el Dios que promete, el “Dios de las promesas”.

La Biblia hebrea no tiene un término para indicar la promesa ni un verbo para decir prometer. Es la misma palabra de Dios, su compromiso libre y gratuito por el futuro, lo que crea el dinamismo espiritual de la promesa. En esta lógica son frecuentes los binomios promesa-bendición y promesa-herencia. Esta doble conexión se hace evidente en la historia de Abraham. Con ella comienza la historia de la promesa. Tras la dispersión de la humanidad que siguió a la construcción de la torre de Babel, Abraham se hace caminante. Sale de su tierra hacia la tierra prometida, sale del presente en dirección a lo venidero. Toda su vida apunta hacia adelante. En él se bendecirán todos los pueblos de la tierra (*Gn* 18, 18), pues por medio de Él la bendición llegará a todos. La tensión hacia la totalidad es propia de la lógica de la promesa.

En la pedagogía de la promesa, es preciso caer en la cuenta de que para poder prometer es necesario haber recibido antes el cumplimiento de otras muchas promesas. Reconocer que vivimos en una historia de promesas, que habitamos dentro de ella, es lo que nos capacita para prometer. El origen radical de la promesa se encuentra en Dios. De este modo, si el hombre puede prometer, es porque encuentra una promesa que le precede. La “vía de la promesa” es, de este modo, un camino que Dios abre. Este camino de la promesa alcanza su culmen en Jesucristo como el sí a todas las promesas de Dios. Jesús es la misma promesa de Dios encarnada. El Antiguo Testamento, comprendido como tiempo de las promesas, se contempla desde Jesús como un conjunto de promesas inauditamente cumplidas. Desde esta perspectiva, para Pablo la promesa es la coordenada fundamental de la vida cristiana (*2 Co* 1, 20). La promesa de Cristo no es solamente una realidad esperada, sino una verdadera presencia. Él es realmente el “filósofo” y el “pastor” que nos indica qué es y dónde está la vida.

La promesa originaria de Dios alimenta toda promesa humana a la vez que la sostiene en el tiempo. Mantener la promesa es lo contrario a

una intransigencia inamovible. La fuerza y el vigor de las promesas humanas brotan, así, de una promesa más fundamental y básica.

Junto a la promesa de Dios se encuentran las promesas humanas comenzando por la promesa de los padres a los hijos. La experiencia humana nos indica que la filiación es la forma primigenia de la promesa. Cada vez que nace un hijo, es una promesa de vida colmada. Ser hijo, ser amado por otros, es haber recibido una promesa. Ser generado, recibir el ser, nacer, es acoger una promesa de amor. La promesa humana es, por consiguiente, una iniciativa iniciada. Así como Dios y nuestros padres nos han amado primero, así nos han hecho una promesa que hemos de aprender a recibir, a hacer nuestra para llevarla a cumplimiento.

4. El significado de la promesa

La fragmentación que caracteriza el modo de vivir el tiempo en la actualidad está relacionada con lo que se ha denominado “analfabetismo afectivo”¹⁶. Se trata de un fenómeno contemporáneo por el que las personas encuentran grandes dificultades para aprender el lenguaje y la gramática del amor, propias de la afectividad. Esta fragilidad afectiva¹⁷ es promovida por una concepción líquida del amor y por una sexualidad plástica, cuyo vínculo con la generación se ha oscurecido.

En una cultura débil y “líquida” como la nuestra¹⁸, se hace muy difícil hablar de compromisos definitivos. La crisis del compromiso contemporáneo tiene mucho que ver con el modo de vivir la temporalidad. Según Byung-Chul Han¹⁹, la crisis temporal de hoy no tiene que ver con la aceleración del tiempo, sino con la asincronía, que provoca que el tiempo carezca de un ritmo ordenador, con lo que pierde el compás. Esta crisis es consecuencia de la atomización del tiempo, lo que podríamos denominar “tiempo líquido”. La dispersión temporal no permite experimentar ningún tipo de duración. Esta identificación con lo fugaz y efímero constituye una gran dificultad a la hora de que la persona componga las coordenadas temporales del pasado y del futuro. El presente es un fenómeno psíquico, espiritual; por esta razón, puede tener muy diferentes acentos. Si hay épocas que podríamos decir viven como volcadas hacia el pasado,

¹⁶ L. MELINA, *Analfabetismo afectivo y cultura del amor*, en Id., “Por una cultura de la familia”, Edicep, Valencia 2009, pp. 63-83.

¹⁷ P. RICOEUR, *La fragilidad afectiva*, en Id., “Finitud y culpabilidad”, Taurus, Madrid 1969, pp. 135-209.

¹⁸ Z. BAUMAN, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge 2007.

¹⁹ BYUNG-CHUL HAN, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona 2015, p. 9.

hay también épocas que existen proyectadas hacia el futuro. A cada generación le corresponde esta tarea de engarzar los tiempos en el tiempo.

De este modo podemos comprender que la experiencia de la promesa es propia y específica de los seres humanos. Los filósofos contemporáneos han señalado que el hombre es el único animal que puede prometer. Es más, la persona es esencialmente una promesa²⁰. El acto de prometer cobra, de este modo, una importancia singular para la vida personal y social, ya desde nuestros primeros años. ¿Qué significa prometer?, ¿cómo se aprende y se educa en la promesa?

La promesa significa una anticipación del futuro. Ya en su misma etimología aparece su intrínseca relación con el tiempo, pues el término latino *pro-mittere* se compone del prefijo *pro-*, que significa poner delante, por, en lugar de, y el verbo *mittere*, que se traduce por enviar, arrojar, salir. Cuando los hombres prometen, se elevan por encima de su inmersión natural en la corriente del tiempo. En el acto de prometer, se adelantan al tiempo, decidiendo ahora lo que harán en el futuro, dejando al margen del flujo de las cosas y de los vaivenes de la vida, aquello que es objeto de promesa. De este modo, la persona se libera de su sujeción a la facticidad precisamente porque se mantiene posteriormente en lo que ha elegido libremente. Como afirma Arendt: “el remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas”²¹.

Si como hemos dicho, la promesa se eleva sobre el tiempo, también a la vez se forja en el mismo, pues toda promesa se hace verdadera en el tiempo. De este modo, el tiempo no es un recurso escaso que impida la comunión entre las personas, sino la materia de que se compone la entrega de una persona, el don de sí. No es un enemigo que corrompe todo, sino que es el aliado que precisamente nos brinda la posibilidad de que se haga realidad, porque toda promesa requiere tiempo para ser cumplida. Por esto también funda unas expectativas, pues mira hacia el futuro dado que es prospectiva, pero a la vez se va cumpliendo de alguna manera en el presente, lo que libera de las ataduras que supone vivir solo esperando que se cumplan unas expectativas que no siempre abren a la comunión. La expectativa se relaciona con la esperanza como recuerdo vivo de la promesa, que conjuga el futuro con el pasado generando tiempos nuevos, pero la promesa supera las expectativas porque, aunque se va realizando parcialmente en el presente, a la vez nunca se agota en él y

²⁰ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Rialp, Madrid 2000, p. 215.

²¹ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2005, p. 256.

remite a un bien mayor que pueda superar a las expectativas o no ajustarse del todo a ellas.

En la promesa hay algo inmortal; por eso una promesa de fidelidad con fecha de caducidad (*ad tempus*), no es en realidad una verdadera promesa²². La promesa no se puede reducir a una mera declaración de buenas intenciones o manifestaciones de buena voluntad. Es un acto personal libre que empeña al que la hace. Poder prometer presupone poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida²³.

La promesa también se distingue del proyecto²⁴. Proyectar es arrojar imaginativamente hacia adelante en el tiempo una intención que la decisión y la iniciativa de las personas irá colmando. El proyecto es una acción futura que depende de mí y que está en mi poder²⁵. Proyectamos porque de algún modo presentimos que podremos realizar nuestro proyecto. Prometer se diferencia de proyectar pues, aunque ambas cosas requieren una preparación previa, en el primer caso la vinculación con la persona es de naturaleza diversa a la que acontece en un proyecto. La temporalidad de ambas es distinta, pues en el proyecto, la programación y el calendario de su futura realización marcan la pauta, mientras que en la temporalidad de la promesa se encuentra centrada en la relación recíproca entre personas. Mientras que el proyecto requiere un contrato, no así necesariamente la promesa. El término contrato contiene diferentes significados en la historia de la filosofía.

La fenomenología de la promesa ha puesto de manifiesto su íntima relación con el lenguaje²⁶. Quien promete, habla, quien habla, promete. En este sentido, hacer una promesa es “dar la palabra” y ser fiel a la misma es “mantener la palabra”. La promesa es un acto de tipo performativo; se trata de actos que realizan lo que dicen. Al decir “yo prometo”, la persona se compromete con una acción futura. Como afirma Vanderbeken, prometer es el verbo de compromiso por excelencia. Sin embargo, una promesa es un acto de discurso que compromete y está dotado de rasgos bastante peculiares. En primer lugar, cuando se promete, uno se compromete con el alocutor a hacer o a darle algo suponiendo que eso es bueno para él. En segundo lugar, una promesa solo sale bien si el hablan-

²² S. KAMPOWSKI, *A Promise to Keep: Which Bond, Whose Fidelity?*, en *Anthropotes*, 30 (2014) pp. 187-215.

²³ I. SERRADA, *Reconocer el drama: narrar la vida*, en *Anthropotes*, 30 (2014) pp. 163-185.

²⁴ P. GILBERT, *Je te promets*, *Nouvelle Revue Théologique*, 136 (2014) pp. 379-381.

²⁵ P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, p. 42.

²⁶ J. L. CHRÉTIEN, *La voix nue: phenomenologie de la promesse*, Éd de Minuit, Paris 1990.

te llega a sentirse obligado a hacer lo que dice. Este modo promisorio especial de cumplimiento aumenta el grado de persuasión²⁷.

La relación entre la palabra y la promesa se manifiesta en la profecía. En la tradición bíblica, el profeta no es un adivino, sino alguien inspirado por Dios para transmitir su mensaje²⁸. Su actividad propia es denunciar, juzgar y anunciar, y su lugar específico es la ciudad. Es el hombre de la palabra y de la alianza, testigo de la verdad. La palabra de verdad toma carne en él. El cuerpo del profeta habla. Habla con sus gestos, con sus sufrimientos, pero sobre todo con el testimonio supremo del profeta que proclama: “no dejarás a tu fiel conocer la corrupción” (*Sal* 15, 10); porque vive desde la certeza de que Dios salva su vida (Elías, Jeremías, el Siervo de Yahvé), para demostrar la verdad de la palabra que proclama.

5. La lógica de la promesa

Nietzsche señala la importancia antropológica y pedagógica de la promesa en estos conocidos términos: “Criar un animal al que sea lícito hacer promesas, ¿no es precisamente esta la tarea primordial que la naturaleza se ha propuesto respecto al hombre? ¿No es este el verdadero problema del hombre?”²⁹. La cuestión educativa de cómo enseñar al hombre a prometer, de hacerle capaz de promesas y de madurar a través de ellas, es una dimensión importante de lo que Benedicto XVI ha denominado “emergencia educativa”.

A primera vista, conforme al modelo cultural dominante, da la impresión de que libertad y promesa se oponen. Muchas personas no se comprometen porque no quieren perder parcelas de libertad. La promesa se considera, en esta perspectiva, como una atadura que impide la espontaneidad propia de la libertad³⁰. Se concibe la misma de modo fenomenológico, como un vivir con la impresión de tener todas las posibilidades abiertas. Para la persona que se confunde con la situación del momento que lo entiende así, cualquier compromiso se hace imposible. Se verifica, de este modo, una aparente paradoja: el compromiso es un acto libre y, a la vez, se tiene la impresión de que quita libertad. Se trata de una falacia, pues en realidad, si profundizamos más, ¿podemos asegurar que la promesa amordaza la libertad? Parece claro que la esencia de

²⁷ D. VANDERBEKEN, *Les Actes de discours*, Pierre Margada, Paris 1998, p. 176.

²⁸ Cfr. P. BOVATI, *Così parla il Signore. Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008.

²⁹ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Universitat de València, Valencia 2008, p. 61.

³⁰ Cfr. S. COONTZ, *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*. Viking Press, New York 2005.

la libertad humana no puede ser la revocabilidad. Al contrario, la respuesta libre del hombre nace de un amor que le precede y le sale al encuentro para dirigirlo hacia un amor más grande, un amor de comunión.

El precio que los hombres tienen que pagar por la libertad es doble: por un lado, la irreversibilidad de aquello que han hecho y por otro, la imprevisibilidad de aquello que harán. Lo reversible y lo previsible rehúsan lo definitivo y absoluto, y por ello son las preferencias dentro del ámbito de la relatividad y del relativismo que configuran la mentalidad dominante. Sin embargo el hombre tiene la capacidad de afrontar la irreversibilidad y la imprevisibilidad gracias al perdón y a la promesa³¹. El fin de la facultad de perdonar y prometer es superar esta doble dificultad. Como afirma Arendt: “La posible redención del predicamento de irreversibilidad -de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas”³². Por consiguiente, prometer y perdonar son dos actos interpersonales complementarios, por lo que la capacidad de prometer y de perdonar crecen juntas y se retroalimentan mutuamente³³. Ambas contribuyen a vivir la temporalidad en la plenitud de su significado.

Desde un punto de vista similar, Ricoeur señala la relación entre la memoria y la promesa³⁴. Al hacer efectivas estas capacidades, la memoria acentúa la mismidad mientras que en la promesa predomina la ipseidad de la identidad personal. Si el olvido es la amenaza de la memoria, la traición es el peligro de la promesa. En este sentido, poder prometer es también poder romper la palabra dada. Si el perdón transforma la memoria entristecida, inquieta, dolorida, en una memoria feliz, al desatar y desligar los nudos y las heridas de las ofensas, la promesa es capaz de atar y vincular a las personas contando con la fiabilidad del actuar humano precisamente porque se fía del mismo.

³¹ M. LÓPEZ, *La reversibilidad del tiempo, el perdón y la promesa en Hannah Arendt*, en “Investigaciones Fenomenológicas”, “Fenomenología y política”, (2011), pp. 265-278.

³² H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2005, p. 256.

³³ R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Rialp, Madrid 2000, 213-225; R. SPAEMANN-H. ZABOROWSKI, “An Animal that Can Promise and Fogive”, *Communio*, 34 (2007) pp. 511-521.

³⁴ P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Trotta, Madrid 2005, pp. 119-141. Sobre el tema de la promesa como tema ético en Ricoeur puede verse: M. TRIANA, *La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur*, en “Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica”, 37 (1999), pp. 273-282.

Como es notorio, el poder de atar y desatar está vinculado al don del Espíritu: Y dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados, a quienes se los retengáis, les quedan retenidos” (*Jn* 20, 22-23). Se trata del don del Espíritu que Cristo Resucitado comunica a sus discípulos haciéndoles partícipes de su misión. Se trata del cumplimiento de una promesa hecha por Jesús singularmente a Pedro, como cabeza del colegio apostólico: “Te daré las llaves del reino de los cielos, lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos” (*Mt* 16, 19).

Se comprende así que la lógica de la promesa es inseparable de la lógica del don. Si la alteridad, la gratuidad y la reciprocidad son las características básicas del don, estas nos ayudan a entender que prometer es una de las formas que toma el don. En efecto, en primer lugar, se promete siempre a otro y ante otro. Esta estructura básica de la promesa, “prometer algo a alguien”, conjuga estas dos dimensiones: “comprometerse ante” y “comprometerse a”. Prometer algo y comprometerse a alguien no pueden, pues, separarse. La gratuidad de la promesa se manifiesta en su incondicionalidad. El amor genuino supone la aceptación incondicional del otro. Es lo que se expresa en la afirmación “seguiré amándote, pase lo que pase”.

En este sentido, como afirma Sto. Tomás de Aquino: “el que promete, al obligarse a dar, en cierto sentido da ya, puesto que la promesa es como la causa que precontiene el efecto del don que se otorgará”³⁵. De este modo, así como el amor tiene siempre razón de primer don, la promesa está inseparablemente unida al amor en el corazón del cristianismo. Amar significa creer en el amor, en la promesa contenida en el amor³⁶.

Prometer es, por consiguiente, uno de los términos clave del lenguaje del amor. Un amor sin promesa, incapaz de prometer, se torna mudo, imprevisible, no fiable. La fiabilidad de la promesa depende de la fiabilidad de quien promete. Prometer significa empeñar a la vez la propia potencia de la palabra y la propia fidelidad para mantenerla y realizarla en el tiempo, proclamarse seguros del futuro y seguros de sí (al menos desde la certeza de la humildad), y significa también suscitar en el otro la adhesión del corazón y la generosidad de la fe.

³⁵ STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 88, a. 5 ad 2.

³⁶ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014.

Para prometer no basta con desearlo. El deseo genera una tendencia, pero no engendra por sí solo promesa. Esto es así porque el deseo es incapaz por sí mismo de determinar su fin. El amor, en cambio, que precede al deseo y lo conduce hacia su verdadera plenitud, es capaz de anticipar el fin. La grandeza de la promesa del amor hunde sus raíces en la profundidad de un amor originario de Dios que nos precede.

El amor esponsal tiene la forma de una promesa mutua en totalidad, pues, cuando se promete esponsalmente, lo que se entrega es la propia persona. En este sentido, el matrimonio se puede concebir como “sacramento de la promesa”³⁷. En un conocido pasaje de la obra *El zapato de Raso* de Paul Claudel, doña Proeza le espeta al virrey Rodrigo: “la promesa que mi cuerpo te hizo, yo soy incapaz de llevarla a cabo”. Esta desproporción entre la promesa del cuerpo y la incapacidad que experimenta el sujeto para llevarla a término en la distensión temporal, afecta también a la condición sexuada del cuerpo. Refiriéndose al ámbito de la sexualidad humana y apoyándose en el dicho atribuido a Galeno *Post coitum omne animal tristis est*, Noriega afirma que “la sexualidad promete mucho y cosecha poco”³⁸. La respuesta del Virrey D. Rodrigo a D^a Proeza no deja de ser sorprendente: “el cuerpo se rompe, pero no la promesa...”³⁹. De este modo, se pone de manifiesto cómo la promesa incluye en sí la corporeidad y ha de afrontar el sufrimiento, el desgaste y la flaqueza corporal, incluso la ruptura del cuerpo que se asocia a la experiencia de la muerte. El amor es más fuerte que la muerte (Ct 8, 6) y por ello el cuerpo posee un significado esponsal que está dirigido hacia el don de sí de toda la persona. Esta lógica trascendente del amor precisa de un trabajo de purificación por parte de cada uno. Como afirmó Benedicto XVI en *Deus caritas est*: “Ciertamente, el *eros* quiere remontarnos ‘en éxtasis’ hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”⁴⁰.

6. Conclusión: algunas pistas pedagógicas

Como constata la sociología y las ciencias humanas, atravesamos en la época actual una aguda crisis de la promesa. Esta creciente dificultad de las personas a comprometerse está vinculada a una forma particular de vivir la temporalidad. Al diluirse el tiempo en el instante, la tempora-

³⁷ J. GRANADOS, *El sacramento de la promesa*, en *Anthropotes*, 30 (2014), pp. 383-417.

³⁸ J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, p. 9.

³⁹ P. CLAUDEL, *El zapato de raso*, Encuentro, Madrid 1999, Día III, Escena XIII, p. 278.

⁴⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, n. 5.

lidad tiende a concebirse como una simple sucesión de momentos puntuales. La experiencia humana del amor es radicalmente prometedora, por lo que la mencionada dificultad de la durabilidad y permanencia de la palabra dada torna compleja en nuestros días la comprensión de la verdad del amor y su educación.

La emergencia educativa contemporánea manifiesta una complejidad notable, debido a la crisis de generatividad que asola desde hace décadas a la cultura occidental. La racionalidad técnica y la interpretación romántica del amor configuran un contexto en el que el camino de maduración de las personas resulta complejo. La incapacidad para vivir un amor duradero, un amor para siempre, se refleja en la dificultad para adquirir compromisos definitivos e irrevocables. Es, por ello, muy importante aprender a prometer.

Para ello es necesario descubrir y reconocer el origen de la promesa. Antes de que nosotros podamos prometer, hemos recibido otras promesas. Este entrelazamiento de promesas que nos preceden constituyen como el sustrato, el “lecho rocoso” a partir del cual podemos comenzar nuestro particular camino prometedora.

El significado de la promesa es exquisitamente interpersonal. En sentido estricto, únicamente las personas son capaces de prometer. La promesa requiere el lenguaje, pues es profética. Con la palabra, la promesa se eleva sobre el tiempo a la vez que se forja en el mismo.

La promesa introduce a la persona en la lógica del amor que incluye el dinamismo de la libertad. Prometer no reduce la libertad, sino que despliega todo el poder creador de la misma. Si el cuerpo es el espacio de la libertad humana, la promesa apunta al don de sí del cuerpo.

Al hilo de lo que hemos ido exponiendo, podemos ahora indicar algunas pistas pedagógicas para educar en la promesa. En primer lugar, conviene indicar la importancia de una pedagogía sacramental y litúrgica; en ella se descubre que hay una promesa que nos precede y nos invita a responder. Desde las promesas bautismales, se inicia para cada hombre todo un camino de promesas. En segundo lugar, es necesario resaltar la importancia del lenguaje, de la palabra para una pedagogía de la promesa. Si aprender a hablar es fundamental en el quehacer educativa, una pedagogía narrativa ha de procurar que, ya desde las más tempranas edades, el niño aprenda a recibir promesas, a hacerlas y a cumplirlas. Se irán forjando, de este modo, personas “de palabra”, que pueden tomarse en serio lo que dicen. Una tercera pista pedagógica se encuentra en el reconocimiento del “lenguaje del cuerpo”, bajo la forma de la promesa.

En la experiencia corporal se esconde un destino prometedor, pues el cuerpo está llamado al don de sí. Aprender a descubrir los significados del cuerpo, y muy concretamente su significado esponsal, resulta decisivo para poder vivir la comunión interpersonal. Por último, si el centro de la tarea educativa es la promoción de la vocación al amor, la pedagogía del amor es inseparable de la pedagogía de la promesa. Aprender a amar incluye aprender a prometer. Un amor que no promete nada no es verdadero ni digno de fe. Amar es, por tanto, una acción que conduce a la persona a enriquecer sus vínculos y comprometerse siempre más con los demás. Este compromiso o “engagement” personal⁴¹ permite al hombre una creciente involucración con los demás como camino de crecimiento y maduración en su vocación al amor.

Para la pedagogía cristiana, la educación en la experiencia de la promesa adquiere, por consiguiente, una relevancia fundamental. La razón es clara: la novedad evangélica está estrechamente unida a la promesa que encierra. La Resurrección de Cristo nos ha abierto las puertas de la vida eterna, de modo que el cristiano anhela el cumplimiento definitivo de esa promesa y anticipa con sus acciones la consumación del Reino de los cielos. Como reza la oración colecta del XX domingo del tiempo ordinario: “¡Oh Dios! que has preparado bienes inefables para los que te aman; infunde tu amor en nuestros corazones, para que amándote en todo y sobre todas las cosas, consigamos alcanzar tus promesas que superan todo deseo”⁴².

⁴¹ Es una nota característica del “personalismo francés”: Cfr. E. MOUNIER, *¿Qué es el personalismo?*, en “Obras Completas”, III, Sígueme, Salamanca 1990, p. 207.

⁴² Cfr. Misal Romano, *Oración colecta XX domingo tiempo ordinario*.

