

ESQUEMA DE UNA TEORÍA DEL ACTO

Humberto Giannini Inñiguez

Universidad de Chile

RE Dice algo Aristóteles que para un realista desprevenido podría resultar desconcertante: que a la concepción de 'espacio' —también a la de 'materia'— más se accede por razonamientos y experiencias mentales que no directamente por la sensación, como tenderíamos a suponer.

Y afirma a renglón seguido que si los cuerpos del Universo —incluidos los músculos de mis ojos— se estuvieran quietos, inmóviles, la idea misma de un espacio 'entre' los cuerpos ni siquiera surgiría en la conciencia. Algo semejante ocurriría con la idea de materia, con una hipotética 'suspensión' del cambio, en general.

¿No es esto admirable?

Recuerdo el pasaje de la *Física*¹ porque, pensándolo bien, son el movimiento y la acción acaso los modos más visibles por los que se muestra —o mejor, 'se demuestra'— no sólo la necesidad del espacio, que es el tema en que se trenzaron físicos y dialécticos griegos en la antigüedad. Hay tal vez algo tan importante como aquello: es que la realidad de cualquier cosa se determina ('se demuestra') por su modo de ser solidaria con el ser de otras realidades. También esta conclusión, digamos ético-ontológica, me parece admirable². Pues bien, tratándose de los actos *propriamente* humanos —que a eso vamos— debo confesar que, pese al prestigio en este siglo, del acto intencional; pese a la importancia que ha tenido para remover la concepción exclusivamente sustancialista del alma, y acercarla a una concepción más bien 'relacional', después de Husserl y Scheler, la llamada descripción fenomenológica de la conciencia se ha detenido, me parece, a pesar de todo, en un formalismo sin mucho destino y en una reiteración de lugares que a fuerza de transitarlos cómodamente, se han vuelto rutinarios.

Es la razón por la que quisiera partir ahora de una perspectiva un tanto

¹Aristóteles, *Física*, 208 b; 211 a 33.

²Este, me parece ser uno de los aspectos más contundentes de la filosofía de Spinoza. Algo sobre esto en mi comentario: *La Sociedad de Dios*, Col. de Public. del Depto. de Filosofía, 1982.

diferente de la fenomenológica, un tanto marginal; a ver si recuperamos algo de la 'significación' de esos actos intencionales, que parecen sustentar, en verdad, toda la humanidad de nuestra conducta. Esto último lo creemos firmemente. Así, en contraposición al método fenomenológico, al paréntesis eidético, vamos a dejar las cosas tal como las encontramos en la visión silvestre del mundo. Y en tal visión, esto es lo primero con lo que nos encontramos: las cosas, 'res', en el sentido medioeval de campo real de convergencia (y de divergencia, también) de nuestras intenciones. Nuestros actos de conciencia suponen desde siempre la trascendencia; están contaminados de objetividad; 'apuntan' hacia ella.

No basta afirmar, me parece, que la conciencia 'apunta' a algo fuera de sí (lo trascendente): que es muda, y que el significado es algo que se agrega y se asocia a aquello que apunta. Este es todavía un decir metafórico y traslaticio. Hay un modo irreductible, en cambio, por el que la conciencia 'es' y por el que, entonces, tiene sentido asignársele esta función de apuntar. Y lo que es más importante: por este modo también tendrá sentido 'volver' al mundo 'apuntado' por la conciencia, a la *res*, en una actitud más reflexiva: 'volver' desde la experiencia del lenguaje que 'repite' históricamente la relación conciencia-mundo. En pocas palabras: *la conciencia dice las cosas*. Como conciencia de... algo, e incluso como conciencia a secas, ella es conciencia significativa de esa trascendencia que la envuelve y la solicita.

Y es por eso que sus actos son significativos (que sólo en un sentido secundario y metafórico 'apuntan' a las cosas). Y por eso, el Universo entero es para el hombre, un Universo significado. 'Un libro escrito por dentro y por fuera' diría el que en el fondo fue el maestro de esta visión de las cosas: Sn. Bonaventura. Por último: por eso hay lenguaje.

Me animaré, entonces, a sostener que un 'fenómeno (?) psíquico' cualquiera es un *significable*³, no necesariamente formulado en palabras, no necesariamente hecho patente a través del *cuerpo significante que soy*⁴; y, se

³Así como se dice 'perfectible' de lo que se realiza sólo en otro y por otro —conocer, por ejemplo— y perfectivo, al objeto en que se cumple el ser y la perfección del perfectible (el objeto por conocer); proponemos algo análogo respecto de lo significativo que sólo llega a ser una significación cuando se cumple en algo distinto de él.

⁴De un cuerpo animado, como el de una piedra, aun cuando le sean predicables infinitas propiedades y vínculos reales en relación a otras cosas, no cabe decir que sea *algo significante*. Una cosa —simplemente una cosa— sólo se muestra, sólo se dice a sí misma o, a lo más, preanuncia a través de su ser posibilidades de ser o de ser- para (los enseres, por ejemplo).

Un cuerpo es significante, en cambio, si 'dice algo' respecto de otra cosa, al modo de los vocablos. Pero con esta diferencia fundamental: los vocablos dicen un concepto (no sé bien lo

comprende, no necesariamente referido a *significados* (objetos) reales: uno sueña despierto, uno imagina cosas, y en la significación de estos actos va implícita 'la idealidad' del objeto significado.

Concibo, por último, la unidad de todos los actos como una articulación de significados cumplida por *conectores psíquicos* de sentido y fundamentación⁵. Como cuando 'narramos' nuestra vida a alguien: '...entonces, hice esto porque quería aquello... o para tal fin...'. Denominaremos 'Yo' al conector de todos los significados (de los *entonces*; los *porque*, los *para qué*). Ahora bien, el 'yo' no pertenece, por cierto, a la sucesión observable de los actos significativos. Por su mismo significado, es *inobjetable*. Y por allí la conciencia escapa irremisiblemente a la ciencia y a la reflexión: es experiencia pura⁶.

He aquí lo que podría ser el esbozo esquemático de un 'proyecto de ontología de la significación'. Desde el *Cratilo* de Platón, una deuda que la filosofía tiene con el lenguaje.

Lo que me propongo mostrar aquí, y muy precariamente, también, es cómo podríamos acercarnos desde esta nueva perspectiva a una consideración de los actos humanos, y entre ellos, de los actos intencionales.

II Hechos incommensurables

Volvamos a nuestro punto de partida: a los objetos, a las cosas conocibles. ¿Un rasgo común a todas ellas? Pues, éste que ya hemos mencionado: *todo lo que es, actúa*. Pues, si no actuara al menos sobre mí, no llegaría a conocerlo. Y entonces, todo mi conocimiento, si hubiese alguno, sería obra exclusiva de mi propia acción. (Como el Dios teológico que es el Acto, y diciéndose a Sí, hace el mundo). El conocimiento depende, entonces, en cualquier caso, de una acción. Lo que es, actúa. He aquí una hipótesis crucial que abre una posibilidad de conversación del alma con el Universo, acaso con Dios.

Y es por esto que he andado buscando para este 'trascendental' de la

que es eso), 'una cosa', pero no dice necesariamente *una relación*. Ahora bien, lo dicho o expresado por el cuerpo animado corresponde siempre a una determinada relación entre ese ser viviente y 'su mundo'. No significa así, directamente, el alma o la conciencia, ni como lo hacen los signos, las cosas. Significa una precisa relación —odio, preocupación, mirada atenta, etc.— entre un estado 'del alma' y un estado del mundo.

⁵Semejante a las conexiones de que habla Dilthey en *Psicología y Teoría del conocimiento*, Fondo de Cult. Econ., 1945, pp. 295 ss.

⁶La extraña experiencia de lo inexperimentable.

acción⁷ una fórmula lingüística, una definición adecuada. Ahora temo no poder hacerlo sin caer en un círculo vicioso.

Advertidos, digamos, a fin de encauzar nuestros próximos casos, que actúa lo que a partir de su propia constitución 'produce' algún cambio o en un aspecto de sí mismo (sonreír, correr, por ejemplo) o en otra cosa, como en el caso de quebrar algo.

Nuestro interés va a concentrarse, eso sí, en ciertas acciones que atribuimos exclusiva o preferentemente al hombre. Y tendremos que especificar más adelante qué es lo que las hace humanas. Agreguemos que este interés va a centrarse en el actuar humano (*agere*) que se proyecta fuera de sí, que se cumple (*perficitur*) —ese es el término— en otra realidad y que sólo así se vuelve *actum* (lo cumplido, lo hecho).

La gramática antigua⁸ los llamó actos transitivos y los solía caracterizar por el hecho de que la acción 'pasa', 'transita' del agente a un objeto, el cual queda cualificado por tal acción (quemar-lo quemado; aserrar-lo aserrado).

Ahora sí, vamos a meternos en un terreno movedizo y pantanoso. Ya expresiones como 'pasar', 'transitar' e, incluso la de 'cumplirse', referidas a la realidad física externa o a la realidad de las otras conciencias, no dejan de ser oscuras y bastante metafísicas. Por eso mismo es que este tema de la transitividad, está ligado a viejos problemas de la filosofía; por ejemplo, al problema de la casualidad que agobiaron tanto a Hume y a Kant, en los tiempos modernos.

Hablaremos, pues, de la transitividad, pero limitando nuestro estudio a las acciones humanas que pudieran llamarse con más o menos propiedad, transitivas. Y diremos, por el momento que son aquellas que se 'cumplen' en otra cosa o en otra conciencia. Qué quiera decir esto, aún no lo sabemos.

Examinaremos este hecho de la transitividad, primero, allí donde parece que se da: *in re*, pero guiados por las mismas palabras que denotan tales hechos.

Empecemos por un *significable* cualquiera: digamos, quebrar; y ahora nos preguntamos qué se hace cuando se cumple esta acción. Si alguien busca,

⁷'Trascendental' en el sentido empleado en la Edad Media.

⁸La teoría de la transitividad tuvo su origen en la gramática griega y latina de la tardía edad helenística. Entre los autores latinos fue Prisciano quien usó los términos de 'transitivus' e 'intransitivus', como traducciones del griego y Una somera bibliografía actual: G. De Mauro, *Filosofía del Verbo*, Atenea, Roma, 1970. *Intentionality and Its Place in Natura*, J. Searle; *L'Intentionnalité et le problème de la signification*, Daniel Christoff, ambas en *Dialéctica*, vol. 38, 1-2, 1984.

digamos, lleno de rabia, algo que quebrar... su acción se cumplirá sólo cuando encuentre en su camino, por ejemplo, una lámpara. He aquí un acto humano (pero no sólo humano) en que la acción, para cumplirse, debe ir a dar a alguna cosa, a la que *cualifica* (lámpara quebrada).

Entonces, argumentaría un realista silvestre, algo tiene que *pasar* entre esa persona y el objeto que resulta quebrado; algo entre ellos; y algo de una al otro. Pero veamos qué podría ser.

Este hecho de quebrarse no quiere decir en absoluto —fijémonos bien— que hay una acción, *una y significativamente la misma*, que estando primero en el sujeto se descarga, emana o pasa a otra cosa para quedarse en ella, cualificándola, como ocurre en el caso de mover. Y esto no ocurre así, por la simple razón de que quebrarse es algo que le pasa *exclusivamente* a ciertas cosas: a una lámpara, a una copa. No, a un ser humano. Por tanto no es posible encontrar un *significado común* entre lo que ocurrió en mí: —rabia, impaciencia, temor—, y aquello que ha ocurrido en la lámpara. Y por lo que ha quedado cualificada como ‘lámpara rota’.

Quisiera subrayar esto: que ambos hechos son inconmensurables. No sabemos en verdad qué es lo que pasa entre ellos, si es que pasa algo. Fue Hume quien tuvo el mérito inmenso de señalarlo con nitidez. Desgraciadamente, no siempre se entiende esto con igual nitidez.

III *Las acciones fantasmas*

Pero no todas las acciones humanas ‘transitivas’, ni mucho menos, son del tipo de ‘quebrar’. Es de suponer que no todas, entonces, revelen la inconmensurabilidad que venimos de subrayar. Adelantémoslo: esta suposición es errada, pues vamos a encontrarnos en lo que sigue con nuevas y más profundos modos de inconmensurabilidad. La eventual moraleja se la dejamos al lector.

Observemos esto: en un regimiento, el Capitán ordena ejecutar cierta operación al teniente (aquí podrían multiplicarse los intermediarios); el teniente transmite esta orden al sargento; este último al conscripto... Nos preguntamos ¿Qué requisito debería cumplir este significable (‘transmitir algo...’) para ser una transmisión verdadera?

He aquí la que me parece la condición esencial: el objeto —la orden— *debe conservarse uno y el mismo* en este tránsito, a través de todos los sujetos por los que va pasando. Esto lo podríamos esquematizar en una fórmula elemental del cálculo de funciones:

$$(x).(z).(Ey) xTy . yTz. xTz$$

Tenemos, pues, a la vista el esquema de algunos significables que son transitivos en una acepción estrictamente lógica: 'contagiar', 'mover', 'deducir', 'causar', 'crear', etc. En ellos, el objeto trans-eúnte: la enfermedad, el movimiento, la proposición, el efecto, el ser, tienen su fundamento o, a lo menos, su origen necesario en el primer miembro de la cadena. Allí tiene su principio.

Aunque en un sentido lógico algo diverso, otras acciones también deberían llamarse transitivas: como comprar, dar, comunicar, etc. siempre que el objeto que se transfiere a través de ellas 'permanezca uno y el mismo en todas las trans-acciones'. Y son realmente lógicas, en cuanto describen 'la genealogía' de un movimiento (Se podría, por ejemplo, verificar estrictamente la identidad de un objeto, digamos, de un automóvil, remitiéndose a los actos de compra de sus sucesivos poseedores; o seguir 'la historia de un frac' a través de las sucesivas donaciones que se hicieron de él). La condición: es siempre la misma: que lo que transita —el objeto—, con una cierta modalidad de movimiento, sea *numéricamente uno* a lo largo de todas 'las estaciones subjetivas' que renuevan tal movimiento. Sin embargo, nuestra primera pregunta iba más bien a esto: el objeto en que se va cumpliendo la acción renovada de los sujetos ¿qué comunicación ontológica tiene con los sujetos actuantes? ¿Hay, en verdad, una tal comunicación? ¿Hay commensurabilidad?

Tengo disponible dinero para comprarme algo. Me compro un terreno y en él se cumple, pues, mi *deseo* y mi *poder* de comprar, así como antes, la posibilidad de quebrar algo, por pura rabia, se cumplía en esa lámpara. Es cierto. Sin embargo, esta vez el cumplimiento es radicalmente distinto al anterior. A la cosa —al terreno— no le va ni le viene en su ser que yo la compre. Por el acto de comprarlo, de regalarlo o simplemente de preguntar por él, el terreno no sufre nada; mi acción no transita a través de él, 'no toca'. Le va, y mucho, en cambio, a otros sujetos. De un modo esencial, a quien vende. Y no sólo porque sin él no hay cumplimiento en absoluto de la acción de comprar. También por esto: el acto de comprar es *exactamente commensurable* con el de vender. El único acto que le es estricto, 'lógicamente' commensurable. Tenemos, pues, a dos sujetos (o más) cuyas acciones complementarias y correlativas se cumplen necesariamente en el mismo objeto, 'mágicamente' sin pasar por él; sin 'tocarlo'.

Esto es así, y sin embargo, actos tales como los de comprar-vender son reales (queremos decir: no intencionales), primero, en el sentido de implicar una serie de actos adjuntos que son reales; llamaremos a éstos, '*actos intencionados*', como ir a ver el terreno, llevar dinero consigo, firmar ciertos papeles, etc. Son reales, en segundo término, en el sentido que implican una serie de

cambios en las relaciones inter subjetivas y sociales. Con todo, y en relación a los objetos mismos en que se cumplen, como vimos, se trata de actos *de mero simbolismo social*.

En resumen: quebrar una lámpara es algo que puede imputarse a un hombre, pero también a un gato, o al viento. Pero, en último término, es algo que *sólo le ocurre al objeto*; tampoco requiere de una acción que le sea íntimamente correlativa. No así el comprar o el preguntar (algo a alguien), que en sentido propio es algo que hace un hombre exclusivamente en relación a otros hombres, en convergencia simbólica de actos conmensurables y correlativos *hacia* un mismo objeto: preguntar-esto-responder.

Tenemos, pues, hasta el momento; primero, ciertas acciones transitivas reales que afectan realmente al objeto, pero cuya cualificación (o efecto) es inconmensurable con la acción misma; luego, otras, también reales (por las razones vistas), pero que incluso podría tenérselas por más inconmensurables aun con el objeto en que se cumplen, en cuanto ni siquiera lo tocan.

Hablemos, por último, de los actos que en cierto sentido motivaron este trabajo: los llamaremos, siguiendo la tradición, 'actos intencionales'.

En relación a los otros dos primeros, ¿qué podríamos decir de ellos desde esta perspectiva de la conmensurabilidad?

Examinemos este significable, 'amar'. Es evidente que el eventual ser amado —en el que se cumple el amor de alguien— no tiene porqué recibir el amor que se le da. Ni siquiera percatarse de él: en el tránsito del amor hay siempre un intento fracasado de alcanzar al otro. Mi amor es siempre mi amor. Transita sólo figurativamente; jamás describe un trayecto real. A lo sumo puede constituirse en el recíproco de otro acto intencional tan solitario como el mío. En resumen: tampoco hay aquí ninguna relación real entre la acción y el objeto en que se cumple. Tampoco ésta toca a aquél.

Sin embargo, existen varias diferencias respecto de los actos simbólicos recién examinados. En primer término, el acto intencional no implica necesariamente la realización *de actos intencionados* (es decir, de actos reales 'transitivos' o no, cuyo fundamento y sentido están absolutamente en los actos intencionales). Por ejemplo, amando, no es necesario que se le compren flores o se le manifieste de alguna manera el amor al ser amado. Sólo es conveniente. En segundo término, tampoco implica una acción correlativa de ningún otro sujeto respecto del mismo objeto: si amo a alguien no es necesario que otro ser humano haga algo correlativo —¿y qué podría ser?— a este acto mío de amor.

Y la tercera diferencia: no se trata de actos simbólicos, por cierto. Cada uno de ellos *significa* un modo específico e irreductible de ser afectados,

nosotros, 'los actuantes', por los objetos del mundo (o por el mundo mismo) que nuestros actos cualifican.

Así, su importancia es inmensa, puesto que son *el antecedente significativo* de todos los otros actos propiamente humanos: si visito a un corredor de propiedades es porque, por ejemplo, voy a comprar un bien raíz (acto simbólico social); y si lo compro es porque quiero poseerlo. Querer esto o aquello es, pues, un acto intencional. Y en él se funda *una cadena espacial*, continua de actos intencionados (visitar, trabajar mucho, robar, etc.) En general, en los actos intencionales se funda la mayor parte de mis movimientos conscientes e inconscientes por los caminos del mundo. Por ellos se mantiene el hilo de mi identidad concreta, la unidad de mi conciencia⁹.

Digamos, por último *que son significados irreductibles*.

Pues alguien podrá enseñarnos —como de hecho se nos enseña— qué significa en una determinada sociedad histórica 'el poseer' o el acto simbólico de 'comprar'¹⁰. Pero nadie ni nada en el mundo sino el deseo mismo me enseñará el significado de 'desear', significado con el que cualifico los objetos del mundo que afectan de una determinada manera a mi conciencia.

Tales actos intencionales son, entonces, *los actos significativos* por excelencia, y sólo en relación a estos actos será posible avanzar hacia la intimidad de los actores. Pero esto escapa a nuestra actual reflexión¹¹.

⁹Sobre el problema de la identidad en relación a las conexiones entre actos intencionales e intencionados, he desarrollado más el tema en *A la busca del tiempo común*; cap. v; próximo a aparecer.

¹⁰¿Qué significa poseer, más allá del hecho simbólico? Algo sobre esto en *El Demonio de la posesión*. Teoría v, 1979.

¹¹Sobre este mismo tema de la Transitividad, publiqué en 1961, *Transitividad, Lenguaje y Metafísica*, Rev. de Filos. Vol. VIII, N° 1, 1961.