

**ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992**

**ANALISIS DE LA ACCION HUMANA: LA CONVERGENCIA DE  
DOS PERSPECTIVAS CONTEMPORANEAS**

**Pepi Patrón**



Como el título indica, el texto que aquí presento tiene como tema central el problema del “actuar humano”, viejo tema de la filosofía práctica en la no menos vieja distinción aristotélica. Nos proponemos, sin embargo, abordarlo desde dos perspectivas contemporáneas entre las que hemos encontrado notables puntos de convergencia que quisiera someter a discusión aquí con ustedes: la fenomenología de la acción de H. Arendt y el análisis del lenguaje ordinario en la perspectiva de los “speech acts” de Austin y Searle.

Hace ya algún tiempo, y en concreto a propósito del Segundo Coloquio de Filosofía organizado por el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM (1988), comencé a trabajar el problema de la especificidad de la acción política en la filosofía política de Hannah Arendt. La caracterización arendtiana del espacio público (i.e. político) como aquél que permite la revelación de un agente, un quién, en el discurso y en la acción —retomando por cierto la clásica definición aristotélica del hombre como “animal político” y “ser vivo capaz de discurso”—, así como la relación de la política con la pluralidad humana, directamente amenazada en los regímenes totalitarios por ella estudiados, hicieron posible que la temática del lenguaje surgiera con una importancia tal que la relación entre el decir y el actuar resultaba una pista fundamental para seguir pensando la problemática de la acción humana. Y seguir dicha pista es lo que quisiera hacer en lo que sigue.

Para ello intentaré entablar un diálogo entre dos modos explícitamente diferenciados de abordar la acción humana: el primero, en la mejor tradición “continental” y que es muy adecuadamente descrita por J. Taminioux como una “verdadera fenomenología de la acción”<sup>1</sup> lo constituye el trabajo de H.

---

1. Taminioux, Jacques: “Arendt, disciple de Heidegger? en *Etudes Phénoménologiques*, N° 2, 1985, Editions OUSIA, Bruxelles, p. 115.

Arendt, quien en el Prólogo de *La Condición Humana* define de modo muy simple su propósito: “pensar en lo que hacemos” (*to think what we are doing*)<sup>2</sup>. “Lo que hacemos” es, efectivamente, el tema central de su trabajo. El segundo modo de estudiar la acción que abordaremos —y ello en su posible relación con la primera— es la aproximación al “lenguaje ordinario” que desde el horizonte abierto por el segundo Wittgenstein asume un desarrollo particular en la obra de J.L. Austin y J. Searle bajo la forma de una teoría del “speech act”: la teoría del “acto de habla” o “acto de discurso”. “El análisis clásico de este campo es el que distingue los enunciados performativos (realizativos) de los enunciados verificativos: prometo que..., tomo a tal o cual por esposa o esposo, son enunciados en los cuales “*decir, es hacer*”; al decir prometo, hago el acto de prometer”<sup>3</sup>. Se trata en este caso del análisis de aquellos discursos en los cuales el hombre al decir algo *hace* algo; dice Austin casos en los cuales: “decir algo *es hacer* algo” o “*al decir* algo hacemos algo” e incluso “*porque* decimos algo hacemos algo”<sup>4</sup>.

Intentaremos sugerir algunos (a mi juicio notables) puntos de convergencia entre estas dos perspectivas contemporáneas sobre la acción: *pensar en lo que hacemos* y *cuando decir es hacer*. Es importante, sin embargo, que las palabras no nos lleven al error: no se trata aquí del “hacer” en términos del fabricar o producir modernos. Se trata del *actuar* humano, en la medida en que los otros están implicados y, por qué no decirlo directamente, están en juego. Ahora bien, desde la perspectiva arendtiana de la acción —en su peculiaridad de acción política— veremos aparecer el privilegiado rol allí asignado al lenguaje, que sistemáticamente va mucho más allá de la definición de la acción en tanto *lexis* y *praxis*. Desde la perspectiva del análisis de los *actos de habla* veremos aparecer la referencia a un agente responsable frente a “los otros” —bajo la forma de interlocutores u oyentes— que recupera la dimensión de la comunidad y la pluralidad tan dejadas de lado en la perspectiva que hacía del lenguaje un conjunto de enunciados descriptivos, verificativos o constatativos susceptibles de verdad o falsedad en su relación con la “realidad” descrita.

---

2. Arendt, Hannah: *La Condición Humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

3. Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*, Ed. Catedra, Madrid 1981, p. 14.

4. Austin, J.L.: *Palabras y acciones*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 138.

Será entonces *desde* la concepción de la acción de H. Arendt que intentaremos este “entrecruzamiento” con una aproximación al lenguaje que hace de éste parte de nuestra *praxis* en tanto humanos.

## I

La propia autora describe su trabajo en la *Condición Humana* como un doble análisis; retomemos sus palabras: “Me limito, por una lado, al análisis de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad.”<sup>5</sup> Nos concentraremos en el análisis de estas facultades humanas generales ligadas a la condición humana en tanto tal. Sistemáticamente se trata de las articulaciones básicas de la vida humana, de las actividades que configuran la *vita activa* del hombre: la labor (*labor*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*).

No obstante admitir la vieja distinción entre “dos modos de vida, entre una *vita contemplativa* y una *vita activa*”<sup>6</sup>, se trata de pensar la vida activa del hombre desde ella misma, en su inherente diversidad, en todas “*sus distinciones* y articulaciones”<sup>7</sup>, lo cual quiere decir que ella no reciba más su significación desde el punto de vista superior de la contemplación. Según la perspectiva arendtiana, en la tradición filosófica occidental, la *vita activa* (y en ella la especificidad de la acción política que es lo que aquí nos interesa particularmente) ha sido siempre descrita y definida por aquellos que adoptaban ellos mismos el modo de vida contemplativo. De allí que, desde el punto de vista de la superioridad jerárquica de la contemplación “le fue otorgada una dignidad muy restringida”: “comparadas a la absolutad quietud

---

5. Arendt, H.: *Ibid.* p. 17.

6. Arendt, Hannah: “Travail, oeuvre, action” en *Etudes Phénoménologiques*, N° 2, 1985, Bruxelles, Ed. OUSIA, p. 3. (Traducción al francés de una conferencia inédita).

7. *Ibid.* p. 5.

de la contemplación, todas las formas de la actividad humana parecen similares en la medida en que se caracterizaban por la inquietud, por algo negativo: por al *a-scholia* o por el *nec-otium* [...]”<sup>8</sup>. Enfrentada así jerárquicamente a la contemplación y a la verdad de la contemplación, las diferencias inherentes a la vida activa desaparecen. Incluso allí donde la jerarquía se invierte, estamos ciertamente hablando de la modernidad, y se proclama la superioridad de la acción sobre la contemplación, ello no parece habernos conducido necesariamente a una mayor penetración o a un mayor esclarecimiento en lo que se refiere a las distinciones que atraviesan la actividad humana. ¿Acaso la racionalidad de medios y fines de la acción en Hobbes, en el sentido plenamente moderno de “tener en cuenta las consecuencias” o de comprender únicamente “aquello que hemos creado”, nos permite penetrar en la diversidad de lo que hacemos, de nuestro *actuar*, y no solamente de lo que fabricamos o producimos? ¿Llega acaso el propio Marx —uno de los grandes teóricos de la “inversión”— a distinguir diversas formas y manifestaciones del actuar humano, sin reducir éste a *un* modelo explicativo paradigmático, el de la actividad productiva, por ejemplo? Creo que no. (La ausencia de una teoría del Estado en Marx parecería ser un indicativo elocuente en este sentido).

Que este brevísimo recuento de su análisis de la tradición y de la racionalidad modernas sea suficiente para comprender la importancia que Arendt asigna a las distinciones sistemáticas que nos propone respecto del actuar humano. Dado nuestro peculiar interés en la especificidad propia de la acción política, en su diferencia radical respecto de la *labor* y del *trabajo*, recordemos que Arendt propone su propia obra como una suerte de respuesta a *toda* la tradición de la filosofía política occidental (de allí su terquedad en no querer ser llamada “filósofa política” sino pensadora de la política): “La filosofía política implica necesariamente la actitud del filósofo hacia la política; su tradición comienza cuando el filósofo se aparta de la política y luego regresa a fin de imponer sus normas en los asuntos humanos. El fin llega cuando un filósofo se aparta de la filosofía a fin de “realizarla” en la política.”<sup>9</sup> Se trata, ciertamente, de la consideración arendtiana de Platón y Marx como “principio” y “fin” —respectivamente— de la tradición de pensamiento

---

8. *Ibid.*, p. 4.

9. Arendt, Hannah: “La tradition et l’âge moderne” en *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, pp. 28-29.

político —filosofía política— inaugurada en la *polis* ateniense. Creo, sin embargo, que este análisis de la racionalidad moderna y de toda la tradición filosófica precedente “se basa [...] en la fenomenología de la *vita activa*”<sup>10</sup> tal y como se despliega en *La condición humana*.

El análisis en esta obra distingue, entonces, tres formas de la actividad humana: *labor, trabajo y acción*, en cuyas diferencias nos detendremos brevemente para llegar a la peculiaridad del actuar humano y de la posible relación entre esta concepción y el análisis de los actos de habla en los que el hombre al “decir” algo está actuando ya de determinada manera.

La *labor* es la actividad humana que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo; es (y Arendt retoma aquí la fórmula de Marx)<sup>11</sup> “el metabolismo entre el hombre y la naturaleza o el modo humano de ese metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos”. La actividad de la *labor* se adecúa al proceso vital del cuerpo humano, pues ella produce todo aquello que mantiene en vida al organismo humano y que permite la subsistencia de la especie. La *labor* produce bienes de consumo que el hombre inmediatamente “incorpora”, es decir, consume y anula; todo aquello que la *labor* produce está hecho para ser absorbido casi inmediatamente en el proceso vital y este consumo, regenerando dicho proceso, produce y reproduce la vida misma. En este sentido se afirma que “la propia actividad de la *labor* debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la *labor* no llega jamás a fin en tanto dure la vida; ella es indefinidamente repetitiva”<sup>12</sup>. *Laborar* y *consumir* no son otra cosa que dos momentos del ciclo siempre recurrente de la vida biológica, por ello afirma Arendt que la *labor* es la actividad que corresponde a la condición humana básica que es la vida misma (pensemos en el carácter cíclico y repetitivo del trabajo agrícola).

Este carácter circular y repetitivo de la *labor* humana plantea el problema de una temporalidad específica para cada tipo de actividad humana (tema que

---

10. Taminiaux, Jacques: *op. cit.*, p. 127.

11. Seguimos aquí, y en lo que viene a continuación, tanto los capítulos respectivos de *La Condición Humana*, cuanto el artículo ya citado de Arendt en *Etudes Phénoménologiques*, pp. 8-12.

12. Arendt, Hannah: “Travail, oeuvre, action” en *op.cit.*, pp. 8-9.

retomaremos constatemente a lo largo de nuestra argumentación) problema puesto de manifiesto por P. Ricoeur en el Prefacio a la edición francesa del texto. “La actividad llamada “labor” obtiene su carácter temporal de la naturaleza transitoria de las cosas producidas en vistas a subsistir”<sup>13</sup>; por esta razón el rasgo temporal propio a la labor es la “ausencia de duración” y la referencia al tiempo como *pasaje* es lo propio de la labor. El hombre en tanto “labora” es denominado por Arendt *animal laborans*; es la “labor de nuestro cuerpo” (retomando la distinción de Locke) la que tiene como resultado bienes de consumo, que son a la vez lo más natural y necesario a la vida humana y lo que más rápidamente desaparece del mundo humano (porque son perecederos). Esta peculiaridad de los resultados de la labor humana así entendida, será firmemente contrapuesta por Arendt a la permanencia del mundo “fabricado” por el hombre y a la “fragilidad” de los “resultados” de la acción humana.

Claramente diferenciado del *animal laborans*, el hombre en tanto actividad es también, sin embargo, *homo faber*, es decir capacidad de *trabajar* (en el sentido de producir obras). “El trabajo de nuestras manos, distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad infinita de las cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos.”<sup>14</sup> El trabajo, por su parte, es la actividad que corresponde a la no-naturalidad de la existencia humana y que proporciona un mundo “artificial” de objetos, claramente diferenciado del entorno natural. El hombre, en tanto *homo faber*, fabrica, produce un mundo de cosas destinadas no a ser consumidas sino usadas, uso que no implica su inmediata desaparición. El uso al que se prestan estas cosas otorgan al artificio humano la “estabilidad” y la “solidez” que le permiten “albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre”<sup>15</sup>. Este mundo fabricado por el hombre sobrevive y permanece más allá de la vida individual.

Así, la objetividad y permanencia del mundo fabricado por el hombre es resultado de su capacidad de *trabajar*; el hombre fabrica, produce un mundo artificial marcado por su “carácter duradero”. Allí donde la labor se repite

---

13. Ricoeur, Paul: *La Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1983, p. XV.

14. Arendt, Hannah: *Ibid.*, p. 12.

15. Arendt, Hannah: *La Condición Humana*, *op.cit.*, p. 183.

incansable y cíclicamente, la fabricación puede “multiplicar” los objetos producidos, en tanto el proceso de producción está precedido por un modelo o imagen, que permanece una vez el proceso concluido. En esta medida, “el proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí (“el proceso desaparece en el producto”, dice Marx) y de que sólo es un medio para producir este fin”<sup>16</sup>. El fin es preciso: “llega cuando se añade al artificio humano una cosa nueva por completo y lo suficientemente durable como para permanecer en el mundo en concepto de entidad independiente”<sup>17</sup>.

Es éste, por ende, el ámbito inherente a la racionalidad del “fin justifica los medios”, con lo cual, ciertamente, la desplazamos del ámbito de la acción política y lo colocamos en el de la producción. Estos rasgos permiten a Arendt considerar que lo que caracteriza la fabricación, el hacer o producir es justamente éste su tener un “comienzo preciso”, un fin preciso y previsible, previsibilidad del trabajar que aparecerá en directa oposición con la radical imprevisibilidad del “actuar” humano. El aspecto principal del trabajo, desde el punto de vista de su temporalidad, es su capacidad de durar, afirma Ricoeur; la permanencia es su marca temporal específica. El trabajo corresponde así a esta otra condición fundamental de la vida humana: la mundanidad. Es al interior de las fronteras de este mundo producido por el hombre que se alberga cada una de las vidas individuales, mundo destinado a sobrevivirlas.

Sea lo que fuere de la pertinencia de la distinción entre labor y trabajo, o de la caracterización de Marx como un pensador del “animal laborans” fundamentalmente y no del “homo faber” (que nos parece altamente discutible), es esta distinción sistemática la que permite a nuestra autora desarrollar una de sus principales perspectivas críticas sobre la modernidad occidental: el mundo moderno marca el triunfo del “animal laborans” sobre el “homo faber”: el análisis de la *vita activa* en sus distinciones fundamentales está así a la base de su crítica histórica. Los ideales del *homo faber*, fabricante del mundo: la permanencia, la estabilidad, la duración han sido sacrificados en nombre de la abundancia, ideal del *animal laborans*. Esta disposición moderna “consiste en tratar todos los objetos de uso como si fueran bienes de consumo, de manera que una silla o una mesa se consumen tan rápidamente

---

16. *Ibid.* p. 192.

17. *Ibidem.*

como un vestido y éste se gasta casi tan de prisa como el alimento. Esta forma de intercambio con las cosas del mundo es perfectamente adecuado al modo en que son producidas [...] las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a ser usados.”<sup>18</sup>

Decir que vivimos en una sociedad de consumo (y de consumidores) es, para Arendt —y dada la relación establecida entre labor y consumo— lo mismo que decir que vivimos en una sociedad donde ha triunfado el “animal laborans”. Uno de los signos más inquietantes de esta disposición a realizar el ideal del *animal laborans* lo ve esta autora en “el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe”<sup>19</sup>.

Frente a estos rasgos específicos de estas específicas actividades humanas que son la labor y el trabajo, puede ahora aparecer en su radical peculiaridad y problematicidad la capacidad humana de *actuar*. Si la labor es la forma de actividad que corresponde a la condición humana de la vida; si el trabajo es la forma de actividad que corresponde a la condición humana de la “mundanidad”, la acción, por su parte, es la forma de actividad humana que reclama como condición fundante la presencia de los otros, vale decir de la *pluralidad* humana.

La pluralidad se revela así como la condición de la acción en tanto acción política, pues no es *el* hombre el que vive en este mundo, sino *los* hombres que viven juntos, que interactúan y se comunican entre sí en torno a lo que puedan tener de común y de diferente. El actuar humano exige la presencia de los otros, “otros” que tienen el doble carácter de la igualdad y la distinción: “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.”<sup>20</sup>

---

18. *Ibid.*, p. 168.

19. *Ibid.*, pp. 180-181.

20. *Ibid.*, p. 233.

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntima y directamente vinculadas con la condición más general de la existencia humana: nacer y morir, natalidad y mortalidad. La labor asegura la supervivencia individual y la de la especie; su fin es la vida misma. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, en la medida en que ella se compromete a establecer, preservar y/o transformar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, vale decir, para la historia. Es la acción así entendida, la que mantiene la más estrecha relación con la natalidad, en tanto es la capacidad de empezar algo nuevo, de comenzar (como el recién nacido), es decir, de *actuar*.

Esta capacidad específicamente humana depende por entero de la constante presencia de los demás. La acción presupone e insta un mundo común, de intereses comunes y un espacio público de aparición y de discurso. La pluralidad humana supone (y se realiza en) el lenguaje, pues sólo la acción revela al animal político y hablante que es el hombre. Es el actuar lo que permite la revelación, “el descubrimiento del agente en el discurso y la acción”<sup>21</sup>. “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano y esta inserción es como un segundo nacimiento”<sup>22</sup>.

Y llegamos así al núcleo de nuestra argumentación: la especificidad otorgada por Arendt a la acción humana permite plantear el problema de la relación entre actuar y decir, entre acción y lenguaje, pues en la perspectiva de la filosofía práctica aristotélica —de la que ciertamente Arendt se reclama— *praxis* y *lexis* configuran la naturaleza política del hombre, es decir su disposición a la acción *con* y *entre* los otros. El hombre político es aquél que habla y que actúa. “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tôn anthrôpôn pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.”<sup>23</sup>

---

21. *Ibidem*.

22. *Ibid.*, p. 235.

23. *Ibid.*, p. 42.

La acción y la palabra están así tan estrechamente vinculados, puesto que el acto primordial y específicamente humano debe siempre responder a la pregunta planteada, según Arendt, a todo “recién llegado”: “¿Quién eres tú?” La manifestación de “quién es alguien” está implícita en el hecho de que la acción muda existe de un modo muy peculiar o no existe: sin palabra la acción pierde el actor y el agente de los actos es posible sólo en la medida en que él es al mismo tiempo aquél que dice palabras, que se identifica como el actor y que anuncia aquello que hace, aquello que ha hecho o aquello que tiene la intención de hacer<sup>24</sup>. El vínculo de la acción al lenguaje se presenta, en mi opinión, de modo complejo y multívoco. Permite, por ejemplo, caracterizar la violencia “bruta” como un fenómeno pre-político en la medida en que ella es “muda” (en el sentido de no-dialógica, diría).

Acción y palabra son, de modo más particular, dos formas de esta misma actividad que nos permite insertarnos en el mundo de los hombres y nos da la posibilidad de comenzar algo. El “resultado” final de hablar y de actuar sería “siempre” una historia coherente que puede ser contada, por muy accidentales y fortuitos que puedan parecer los acontecimientos. “Contar una historia”: he aquí un primer vínculo que nos interesa destacar entre acción y lenguaje, y que muestra la interdependencia total de estas dos dimensiones de la capacidad humana de actuar, en su diferencia específica respecto de las otras dos formas de actividad que venimos de esbozar.

El espacio propio de la acción, lo que Arendt denomina el “espacio público”, en tanto espacio de aparición y mundo en común, es el ámbito en que la libertad se hace una realidad mundana (y no un problema de la voluntad subjetiva), libertad tangible en palabras que pueden ser escuchadas, en hechos que pueden ser vistos y en eventos sobre los cuales podemos hablar, que podemos recordar y contar en relatos, hasta poder incorporarlos en ese gran libro de cuentos que sería la historia humana (llena de héroes y discursos, de hechos humanos)<sup>25</sup>. Ahora bien, las historias, resultados de la acción y de la palabra y que podemos contar en palabras, revelan un agente, pero este agente “no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, es decir, su actor y su paciente, pero nadie

---

24. Cf. Arendt, H.: “Travail, oeuvre, action” en *op. cit.*, pp. 22 y ss.

25. Cf. Arendt, Hannah: “Qu’est-ce que la liberté?” en *La crise de la culture, op.cit.*, pp. 183-203.

es su autor”<sup>26</sup>. ¿Y por qué si hablamos de historias, no podemos hablar de autores? Precisamente porque la acción y la palabra están rodeadas de y se inscriben en una trama de actos y de lenguaje de los otros, en un conjunto de relaciones humanas entretejidas por los actos y palabras de numerosos seres humanos, tanto los vivos cuanto los muertos (Marx decía que las generaciones muertas pesan sobre las vivas como una loza).

¿Es, entonces, ésta su pertenencia a una historia y a un lenguaje ya existentes lo que le asigna a la acción ese rasgo específico que hace unos momentos nombrábamos su “fragilidad”? Sí y no. Y es aquí donde la complejidad del problema del lenguaje surge, a mi juicio, en toda su nitidez, pues será también en y a través del lenguaje como podemos de algún modo enfrentar la fragilidad y la acción y ello, en concreto, a partir de específicos “actos de habla” que nos acercarán al anunciado diálogo con la tradición del análisis del lenguaje ordinario.

Así como a la especificidad de la labor y del trabajo le podíamos asignar un rasgo temporal específico, la característica distintiva de la acción guarda también una estrecha relación con la temporalidad. Frente a la “futilidad” de la vida y a la “permanencia” del mundo hecho por manos del hombre, la acción, por su parte, se muestra en su radical fragilidad: la acción común sólo existe en tanto los actores actúan, el espacio público sólo existe en tanto los hombres actúan juntos. Y en lo que concierne a sus “resultados” ellos están marcados por dos rasgos fundamentales: la irreversibilidad y la imprevisibilidad, categorías evidentemente ligadas a la temporalidad: al pasado lo irreversible de lo hecho y al futuro lo imprevisible de sus consecuencias.

En la medida en que toda acción humana se inscribe en un conjunto de relaciones ya dadas, en un “juego de lenguaje” ya establecido de algún modo, en circunstancias y contextos específicos, “su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado”<sup>27</sup>, y sin embargo lo actuado es perfectamente irreversible. No se puede borrar una acción, así como el ingeniero puede derruir una casa o incluso el artista su propia obra de arte. La acción desencadena un proceso en el cual no hay modo de deshacer lo que se ha hecho. Intimamente ligada a esta irreversibilidad de la acción está su imprevisibili-

---

26. Arendt, Hannah: *La condición humana, op. cit.*, p. 244.

27. *Ibid.*, p. 254.

dad: ello no consiste simplemente en la imposibilidad de predecir todas las consecuencias lógicas de un acto particular, sino en el proceso que se inicia inmediatamente después del instante fugaz del acto. En tanto hacer y padecer son como las dos caras de una misma moneda, la acción “actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás.”<sup>28</sup> Esta incapacidad humana de poder predecir el resultado, el fin de una acción, se funda, según Arendt, en la “inherente ilimitación de la acción”<sup>29</sup>, en esta extraña temporalidad y duración que poseen los actos humanos.

Sin embargo, los hombres parecen haber sabido siempre de la dificultad de encarar esta “carga” de la fragilidad, es decir, la irreversibilidad e imprevisibilidad de los asuntos humanos. Arendt llega incluso a hablar de la “imposibilidad” de sobrellevar dicha “carga”: (los hombres) “tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente sino a la posterior mirada del historiador que no actúa.”<sup>30</sup>

Históricamente (y una vez más el análisis sistemático está a la base del análisis histórico) los hombres han buscado “remedios” para enfrentar esta fragilidad del actuar. “La *polis* parecía asegurar que la más frágil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los “productos” hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos”<sup>31</sup>. La polis debía multiplicar las ocasiones de adquirir la gloria inmortal y de devenir realmente “inmortal”, es decir, no ser olvidado entre y por los hombres. La huída del

---

28. *Ibid.*, p. 252.

29. *Ibid.*, p. 253.

30. *Ibid.*, p. 307.

31. *Ibid.*, p. 261.

hombre hacia la eternidad (diferente de la inmortalidad que se puede lograr en esta vida) en el pensamiento medieval, la sustitución del actuar por el producir en la época moderna, son también indicios de este esfuerzo del hombre por escapar de algún modo de la fragilidad de la acción: se trata por ende de distintas maneras “de la tentación por eliminar los riesgos y peligros al introducir en la trama de las relaciones humanas las categorías, mucho más cálidas y dignas de confianza, inherentes a las actividades en las que nos enfrentamos a la naturaleza y construimos el mundo del artificio humano”<sup>32</sup>. La consigna moderna de “hacer”, “fabricar” o “producir” la propia historia puede ser perfectamente leída en este sentido.

Ahora bien, ¿qué nos propone la filosofía política de Arendt frente a esta fragilidad de la acción? La salida es evidentemente doble: frente a la irreversibilidad de lo hecho la posibilidad del *perdón*, frente a la imprevisibilidad de sus consecuencias la posibilidad de hacer y cumplir una *promesa*. “Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres.”<sup>33</sup> Pese a la clara afirmación arendtiana de la dependencia de estas dos “facultades” respecto de la pluralidad (“ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecho únicamente a sí mismo”<sup>34</sup>), siempre tuve la impresión que estas dos categorías remitían casi exclusivamente al ámbito de la estricta individualidad, encontrando serias dificultades para otorgarles un sentido en el ámbito de la acción política. La promesa parecía más fácil en tanto se puede considerar que, por ejemplo, los programas políticos que presentan los partidos en procesos electorales son una suerte de promesa respecto del curso que seguirán sus acciones de llegar a ser gobernantes. El perdón me planteaba, sin embargo, muchos problemas. Sucedió, sin embargo, y me permito aquí “contar una historia”, que en el curso del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía realizado hace dos años en

---

32. *Ibid.*, p. 303.

33. *Ibid.*, p. 311.

34. *Ibid.*, p. 312.

la PUC, se planteó una interesante discusión en torno al problema del perdón: se hace alusión a una fuerte discusión en Italia acerca de si perdonar (lo cual implica un reconocimiento) o amnistiar a las Brigadas Rojas una vez desmanteladas. Aparece entonces la clara dimensión política de estos actos que Arendt llama “facultades” humanas para enfrentar la fragilidad de la acción política.

Ahora bien, sucede que Promesa y Perdón aparecen como casos paradigmáticos de los mentados “actos de habla” de Austin y Searle, con lo cual la posibilidad, o mejor, la necesidad, de entablar un diálogo en esa línea me parece fundamental en la perspectiva de una filosofía práctica que pretende abordar en su radical especificidad la acción humana en su dimensión de acción política, es decir *con* y *entre* los demás hombres.

## II

Es, sin duda alguna, cierto que debemos al Segundo Wittgenstein la consideración del lenguaje como una *actividad*. Hablar una lengua es *usar* un lenguaje determinado. “La significación de una palabra es su uso en el lenguaje” afirma este autor en múltiples oportunidades<sup>35</sup>. De aquí en adelante, el lenguaje obtiene su sentido de la actividad humana en la cual él se inscribe. El problema se plantea ahora en términos de “analizar” cómo se usan las palabras en determinados juegos de lenguaje, es decir según qué reglas se juega en el lenguaje ordinario. Searle lo dice muy claramente: “hablar un lenguaje es comprometerse en una forma altamente compleja de conducta dirigida por reglas”<sup>36</sup>. Y afirma Wittgenstein: “Existen innumerables tipos de frases, innumerables maneras de utilizar todo aquello que llamamos “signos”, “palabras”, “proposiciones”. Y este polimorfismo no es algo fijo, dado una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguajes, nuevos juegos de lenguaje, podríamos decir, nacen mientras otros envejecen y caen en el olvido [...] la palabra *juego* de lenguaje debe resaltar aquí que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”<sup>37</sup>.

---

35. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, Basic Blackwell & Mott, Oxford 1968. Cf. §§ 30, 43, 138, 247 y otros.

36. Searle, J.: *Speech Acts*, Cambridge University Press, London and New York, 1969, p.12.

37. Wittgenstein, L.: *Ibid.* §23.

No vamos, sin embargo, a detenernos aquí en una exposición de las nociones wittgensteinianas de "lenguaje ordinario", "juego de lenguaje" y otras igualmente fundamentales, pues el tema central de esta reflexión es el problema de la acción, ciertamente *desde* la perspectiva abierta por este autor, pero *en* la dirección de los performativos (realizativos) desarrollada por Austin y Searle. Vamos a zambullirnos inmediatamente en el juego de lenguaje de la acción, es decir en el análisis de aquellos discursos en los cuales el hombre "dice su hacer", y particularmente en el análisis de los discursos en los que decir es inmediatamente hacer o, más precisamente *actuar*.

Esta filosofía del lenguaje ordinario y de los "actos de habla" significan, como dijimos al inicio de esta exposición, una gran conquista en relación al positivismo lógico que reducía el lenguaje con sentido a aquellas proposiciones que describen o constatan hechos y que son susceptibles de ser empíricamente verificadas. "La idea que hay sentido fuera de la descripción de los hechos y de la verificación empírica es una conquista considerable en relación con el canon de la epistemología positivista. El lenguaje de la acción "hace sentido" en una situación que no es de observación, sino precisamente en tanto que informa al actuar mismo en el propio proceso de la transacción que pasa de agente a agente [...] Un lenguaje que "hace sentido", sin constatar ni verificar esto es lo que descubre un análisis del lenguaje ordinario."<sup>38</sup>

Este análisis, puede, sin embargo, ser hecho a distintos niveles —y sigo aquí muy de cerca el desarrollo de P. Ricoeur en el *Discurso sobre la acción*—: a nivel de los conceptos puestos en juego en la descripción de la acción; a nivel de los argumentos en el que se articula una estrategia de la acción; y a nivel de las proposiciones donde la propia acción llega a enunciarse. Desarrollemos brevemente dichos niveles:

En primer lugar, el análisis conceptual, que tiene como tarea, a nivel del lenguaje ordinario, el analizar "lo que se dice cuando se enuncia de forma comprensible para otro lo que se hace, el porqué se hace, lo que empuja a actuar así, cómo y con qué medios se hace, con objeto de qué se hace"<sup>39</sup>. Se trata aquí de estudiar aquellos conceptos que se ponen en juego en aquellos discursos en los que el hombre da cuenta de su actuar: conceptos tales como

---

38. Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*, *op. cit.*, p. 16.

39. *Ibid.*, pp. 11-12.

intención, motivo, fin, agente, responsabilidad, etc. Efectivamente, y también le debemos a Wittgenstein esta distinción, en el lenguaje ordinario la acción no es un acontecimiento, es decir algo que sucede. Entre hacer y suceder, está la diferencia de dos juegos de lenguaje. Existen los enunciados que describen una acción desde el punto de vista del agente que la ha realizado, y los enunciados que describen un movimiento o un acontecimiento de la naturaleza que es observado por un espectador. Dicho análisis conceptual se aplica al “contenido de sentido” de los conceptos claves a través de los cuales el hombre dice su hacer, conceptos que al decir de Ricoeur configuran una “red” donde “cada uno de estos conceptos no sólo obtiene la diversidad de sus significaciones de sus usos en contextos definidos, sino que además esos diversos conceptos los ponen en mutua relación, de forma que deberíamos hablar de intersignificación tanto como de significación”<sup>40</sup>. Son muchos, por cierto, los trabajos que se han hecho vinculando estos conceptos puestos en juego por el análisis del lenguaje ordinario (intención, agente, responsabilidad) con aquellos desplegados en el análisis fenomenológico. No es éste sin embargo, nuestro foco de atención, como tampoco lo es el segundo modo de aproximación, que consiste en el análisis de los argumentos en los que se articula una estrategia de la acción y que toma la forma de una “lógica de la acción”: “la teoría de los juegos y de la decisión es hoy la expresión más racionalizada e incluso más formalizada de esta lógica”<sup>41</sup>, y está constituida directamente a partir de las matemáticas de lo probable. Creo que ello nos aleja del “lenguaje ordinario” de modo más o menos evidente. Tenemos, entonces, en tercer lugar, el análisis de los *enunciados* sobre la acción, que surge de la lógica proposicional de Frege, Austin y Searle.

Dicho análisis ha conducido a Austin a la decisiva distinción entre lo *realizativo* o *performativo* (de *to perform*, realizar) y lo constatativo, pasando luego por la distinción del acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario, hasta llegar a los “actos de habla” en la obra de J. Searle. Evidentemente, el perdón y la promesa son analizados en esta perspectiva y a ello me dedicaré en lo que sigue, mostrando lo que a mi juicio aparece como una interesante convergencia y complementareidad entre la perspectiva arendtiana sobre la acción y dicho análisis.

---

40. *Ibid.*, p. 29.

41. *Ibid.*, p. 17.

Austin presenta los performativos como una suerte de empleo del lenguaje: se trata de enunciados que ni describen ni informan en absoluto, sino que son usados para hacer algo o al hacer algo. Si las expresiones descriptivas o constatativas son verdaderas o falsas, las performativas son afortunadas o desafortunadas (“*happy or unhappy*” dice Austin en *How to do things with words*<sup>42</sup>).

Esta distinción entre performativo y constatativo se transforma, sin embargo, (y es fascinante en este sentido seguir las conferencias de Austin y seguirlo en sus dificultades para encontrar verbos performativos puros para confeccionar una lista), esta distinción, decía, se transforma en una diferencia *no* entre enunciados sino entre actos de habla. Se trata de distinguir en cada enunciado diversos niveles de efectuación, es decir, de distinguir tres tipos de *actos* implicados en un único acto de habla, o “tres tipos de actos que constituyen el ‘uso del lenguaje’”:

1. el acto locucionario propiamente dicho: es el acto *de* decir algo (*act of saying something*); ahora bien, la unidad del acto de decir algo resulta de su relación global con el segundo nivel, aquél del acto ilocucionario.
2. el acto ilocucionario: es lo que se hace *al* decir algo, a saber, que diciendo algo hacemos algo, o para ponerlo en términos que nos son familiares, al decir algo actuamos de determinada manera. Dice Austin: *to perform an act in saying something*. Obviamente prometer y perdonar forman parte de estos actos ilocucionarios.
3. el acto perlocucionario: es lo que se hace *porque* decimos algo; son las consecuencias exteriores, los efectos de mi acto. Austin lo describe: *by saying something*, por ejemplo convencer a alguien de algo.

Con estas precisiones la distinción de lo constatativo y lo performativo o realizativo adquieren un sentido mucho más determinado: lo constatativo comporta un nivel locucionario (la información, la descripción) y también un nivel ilocucionario (yo creo en aquello que digo), pero le es inherente incluso un nivel perlocucionario (p.e. hacer creer algo por argumento de autoridad). Como afirma Ricoeur: la tarea de la filosofía del lenguaje es ahora la de

---

42. Austin, J.L.: *How to do things with words*, editado por J. O. Urmson, Oxford University Press 1965.

restaurar el acto total de habla en la situación total. Se trata ahora de precisar los sentidos en los que decir algo es hacer algo: el acto locucionario posee significado (*meaning*), el acto ilocucionario posee una cierta *fuera* al decir algo, el acto perlocucionarios logra ciertos *efectos*. Estas distinciones pasan a ser distinciones dentro del acto de discurso o acto de habla completo o concreto y es por ello que Searle hablará del *speech-act*: actos tales como predicar o referir no son actos al costado de constatar o preguntar, sino una cierta “abstracción” que Searle llama “acto proposicional”: “En mi terminología, dice Searle, sólo se hace una referencia como parte de la ejecución de un acto ilocucionario y el revestimiento gramatical de un acto ilocucionario es la frase completa; la enunciación de una expresión referencial sólo cuenta como referencia si uno dice algo”<sup>43</sup>. El acto ilocucionario es el acto de habla propiamente dicho. En un artículo titulado “What is a speech act”<sup>44</sup> Searle llega a afirmar explícitamente que “el acto ilocucionario es la unidad mínima de la comunicación lingüística”.

Llegamos así a donde queríamos llegar: ¿cuáles son los rasgos específicos que definen los actos ilocucionarios, en los que al decir actuamos, y entre los que encontramos la promesa y el perdón, a los que tanto Austin (“En defensa de las excusas”) como Searle (“Cómo prometer” en “What is a speech act?”) dedican particular atención en tanto casos paradigmáticos? No se trata, por cierto de quedarnos en este nivel de distinciones y detalle tan propio de la filosofía anglo-sajona: el propio Austin al final de *Palabras y acciones* dice lo siguiente: “Escuchar y digerir esto tiene que haber sido, por cierto, bastante aburrido; aunque no tanto como pensarlo y escribirlo. Lo divertido está en comenzar a aplicarlo a la filosofía”. Veamos entonces nuestra relación con la fenomenología de la acción de H. Arendt.

Los rasgos que podemos señalar como definiendo lo ilocucionario (es decir, lo que hacemos al decir algo) en tanto acto de habla completo, son los siguientes:

1. Se trata de enunciados con verbos ordinarios (los verbos realizativos) en la primera persona (singular o plural) del presente indicativo activo: yo

---

43. Searle, J.: *op.cit.*, p. 25.

44. En *The philosophy of language*. editado por J. Searle, Oxford University Press, 1972, pp. 39-53.

prometo (aquí y ahora), me disculpo (aquí y ahora), o prometemos, pedimos perdón. El acto de habla se da entonces en un presente, en el cual al decir *perdóname* estoy efectivamente pidiendo ser perdonado ahora y al decir *yo prometo* estoy comprometiéndome ahora a cumplir mi promesa. Decir es, simultáneamente, actuar. Es muy importante resaltar el carácter de acción presente que se asigna así a estos actos y ello en la medida en que se trata, según Arendt, de actos (“facultades” en su vocabulario) que quieren enfrentar al pasado y al futuro: lo irreversible del pasado y lo imprevisible del futuro. Esto sólo es, por ende, posible, desde (mejor dicho en) un presente en el cual estoy situada. El modo de enfrentar la carga de la fragilidad de la acción humana es él mismo un acto, un acto de habla específicamente, pero que es un actuar en el presente.

2. Un acto ilocucionario no puede ser verdadero o falso; los actos de habla tienen “desgracias” o “insatisfacciones” específicas y bien determinadas, según que ciertas reglas sean o no respetadas y satisfechas. Austin desarrolla algo así como una doctrina de las *desgracias*, que tienen que ver con los procedimientos convencionales del acto, con las particulares personas y circunstancias en las que se actúa y con los sentimientos y pensamientos de aquellos involucrados en el acto de habla. Así, en el caso de la promesa, suponemos un contexto adecuado, la *intención* de cumplir la promesa y, por tanto, de una conducta específica en el futuro (previsible). En el caso de la promesa la palabra misma es el vínculo, es lo vinculante. La “desgracia” particular que se refiere a la promesa es la “insinceridad”. En el caso de la excusa, dice Austin, el análisis del éxito o fracaso del acto de habla tiene que ver con los adverbios usados en el acto de excusarse: hay que aprender a distinguir la “inadvertencia” (perdón, fue por inadvertencia) de casos como el error o el accidente, el desliz o la distracción, lo voluntario o lo involuntario (perdón, fue por distracción o involuntariamente). Lo que expresan muchas excusas es que se hizo algo aunque *sólo de cierta manera*, de allí la importancia del estudio y análisis del modificador del verbo<sup>45</sup>, es decir del adverbio. Aquí, el lenguaje ordinario, dice Austin, tiene la “primera palabra”. Ello implica que (tanto en el caso de la promesa cuanto en el caso del perdón): 1. tengo que haber sido *escuchado* por alguien y 2. lo dicho que haber sido entendido *como* una promesa o una excusa. De allí que Austin use, para describir la naturaleza de su análisis, la curiosa y tremendamente suge-

---

45. Austin, J.: “En defensa de las excusas” en *op.cit.*, p. 55.

rente noción de “fenomenología lingüística”, con lo cual las relaciones entre los dos tipos de análisis de la acción que estamos discutiendo se hace, incluso, lingüísticamente explícita.

3. Lo que se introduce mediante el uso de la terminología de la ilocución es, para Austin, no una referencia a las consecuencias de la locución, sino una referencia a las convenciones de la *fuerza* ilocucionaria en cuanto gravitan sobre las circunstancias especiales de la ocasión en que la expresión es emitida. Si en los diversos sentidos en los que se afirma que decir algo es hacer algo, el acto locucionario posee un *significado* y el acto perlocucionario ciertos *efectos*, lo ilocucionario posee una determinada *fuerza* de la que depende el éxito o fracaso del acto mismo.

Searle pretende ir más allá de lo que él considera el excesivo descriptivismo de Austin y trata de precisar la fuerza de los actos de habla en función de las reglas específicas que los configuran. “La idea más interesante de Searle es que estas reglas son *constitutivas* y *no regulativas*, en este sentido que ellas no gobiernan formas de conducta que tendrían una existencia independiente de ellas (como las reglas de etiqueta); ellas crean o definen nuevas formas de conducta. Jugar, es actuar en conformidad con dichas reglas”<sup>46</sup>, y dichas reglas son, evidentemente, convencionales. Así, por ejemplo, existe la convención según la cual prometer es contraer una obligación. La idea clave en lo que se refiere a la fuerza del acto de habla es que cada tipo está regido por una “condición esencial”; así, la condición esencial de la promesa es que ella *vale como*: lo que significa contraer la obligación de realizar la acción enunciada. Tal condición esencial es “la condición necesaria y suficiente para que el acto de la promesa haya sido realizado con éxito y no de forma defectuosa en la enunciación de una frase dada”<sup>47</sup>. De este modo, en el caso de la enunciación de la promesa, lo que Searle llama la “estructura proposicional”, es necesario que el contenido de la misma sea “una acción futura del propio locutor” con lo cual el análisis de las reglas de juego de los actos de habla nos vuelve a conducir a la problemática de la temporalidad, de un contexto (el tejido de lo dicho y actuado por otros hombres) de la responsabilidad de un agente y de una pluralidad, elementos igualmente fundamentales en el análisis arendtiano.

---

46. Ricoeur, *op.cit.*, p. 87.

47. Searle, J.: *op.cit.*, p. 54.

Para terminar, y si terminar significa dejar abiertas nuevas interrogantes, quisiera tratar de dar un último paso: allí donde Austin hablaba de lo “divertido” que puede ser aplicar todas estas distinciones en filosofía, yo encuentro que resulta dramático o casi patético aplicarlas al ámbito estricto de la acción política, en particular en un país como el nuestro y en un momento como el actual. Me explico: el presidente del Perú, o mejor dicho uno de los presidentes que tenemos ahora (porque hasta el momento son por lo menos tres) en todo caso el que fue electo en 1990, llegó al poder (entre otras cosas, pero esencialmente) gracias a una promesa que no cumplió: su promesa principal era no llevar a cabo un “shock” económico del tipo FMI, que sí era explícitamente propuesto por su adversario. El “acto de habla” de nuestro presidente no fue “feliz” puesto que no cumplió su promesa y, ciertamente, nunca nos pidió disculpas por ello salvo que, al modo de Austin, entendamos el adverbio calificativo “inevitable” (la reinsertión famosa) como una excusa, y con ello el problema estaría resuelto. Por otra parte, puede considerarse que sus actos de habla no cumplían, en realidad la “condición esencial” de la promesa, siguiendo a Searle, pues en realidad nunca fue sincero. Ahora bien, las cosas se nos han complicado aún más, pues Fujimori no sólo prometió, sino que incluso “juró” (¿promesa ritual?) respetar la Constitución y voluntariamente y con muchos argumentos a la mano, rompió dicho juramento. Otra promesa infeliz. Más allá del grave problema (que además tiene al país más o menos perplejo) de si son o no buenas sus razones (lo que muchos de nuestros conciudadanos piensan) la desconfianza en el “juego de lenguaje” de la política y en el respeto de sus reglas convencionales es cada vez más patente. ¿Son ellas efectivamente “constitutivas”? ¿O tal vez deberían ser “regulativas”? Nadie sabe como va a terminar este embrollo y todavía no sabemos quién va a tener que perdonar a quién. Si el Parlamento a uno de los Presidentes, si uno de los Presidentes a su ex-Presidente, y así sucesivamente, o si un General finalmente, no va a perdonar a nadie. Así, en el juego de lenguaje de la política, tal y como se juega en el Perú, no sólo el caso de la promesa incumplida muestra su lamentable actualidad, el caso del perdón es también grave. La cantidad de culpables que tienen que ser “perdonados”, vale decir que no pueden ser inculcados, por falta de pruebas. O la improcedencia de algunos juicios que a todas luces significa una suerte de perdón de parte de las instituciones encargadas. Pero entender las reglas del juego del lenguaje de la política y del “mundo de la vida” que, siguiendo a Habermas, le subyace, es algo que depasa los límites de esta presentación. Me limito, pues, a sugerir nuevos problemas y a dejar abierta la posibilidad del diálogo entre nosotros.