

SOBRE *EL MITO DE LA AUTENTICIDAD*

RELECTURA DE UNA OBRA TEMPRANA DE HUMBERTO GIANNINI

ÁLVARO RAMIS OLIVOS

Universidad de Santiago de Chile

alvaro.ramis@usach.cl

RESUMEN

Este texto propone interpretar la obra de Humberto Giannini a partir de la lectura de uno de sus libros iniciales, *El mito de la autenticidad*, publicado en 1968. En el filósofo chileno la exploración de la noción de autenticidad obliga a una ampliación de la racionalidad, para pasar de la argumentación irrefutable, que *vence* por su fuerza lógica incontrovertible, al espacio propio de la retórica, que *convence* porque revela un valor intrínseco, que abre a una comprensión de un argumento portador de sentido. De esta forma *El mito de la autenticidad* permite advertir la transición desde un primer Giannini que busca fundamentar una ética ontológica que rebase la racionalidad formal, a un segundo Giannini que descubre en la expresión de la cotidianidad un punto de anclaje que le permite fundar una eticidad *auténtica*, que permite al ser humano encontrarse “en lo mismo” con sus iguales, haciendo coincidir su bien propio con el bien de sus semejantes.

PALABRAS CLAVE: autenticidad, espontaneidad, mito, retórica, ontología.

La noción de “autenticidad” constituye una categoría que permite entrar en debates centrales de la contemporaneidad, referidos a identidad, reconocimiento, igualdad, filiación, equivalencia, semejanza, unidad, exclusión, coincidencia, similitud o analogía, por referir solo a algunos que resultan más directamente atingentes. La delimitación de “lo auténtico” adquiere importancia en nuestro tiempo en tanto el *authenta* no es sólo un autor acreditado o un portador de un documento que pruebe

formalmente la coincidencia entre su identidad declarada y su identidad demostrada. La autenticidad es ante todo un ideal moral, que apremia a todo sujeto que explore su propia biografía. Se es auténtico en tanto se es autor de la propia vida.

Entendida así la autenticidad es ante todo la fidelidad moral a sí mismo, por lo que no cabe reducirla a una certificación burocrática, autorizada o legalizada. En consecuencia se trata de un modo de vida, que aspira a ser mejor o superior que los modos inauténticos del vivir. En tanto propuesta ética presupone una pretensión de universalidad ya que aspira a su reconocimiento como norma a la que deberíamos adherir y aceptar. Pero la necesidad de armonizar la vida declarada y el ser vivido abre a la dimensión ontológica del problema, ya que sólo la vida auténtica vendría conferir al yo individual su ser en plena propiedad.

Nuestro autor explora la autenticidad en este sentido, ético-ontológico, entendiéndola como “mito”, y en ese plano cómo razón de lo irracional, pero también cómo principio retórico y hermenéutico de experiencias compartidas. El mito es así una vía de redención, que se contrapone a la experiencia cotidiana, en la que se logra alcanzar el ser anhelado, superando la ineludible inautenticidad de la existencia concreta.

De allí que la búsqueda de Giannini se adelante y complemente la extensa exploración que más tarde realizará Charles Taylor, en “*The sources of the Self*” (1986), “*The malaise of modernity*” (1991), “*A secular age*” (2007) y “*Dilemmas and connections*” (2011). Todas obras que colocan la autenticidad en un plano conceptual que se vincula directamente a la noción de autonomía moral, de la cual emerge la noción moderna de dignidad humana y sus consecuencias directas en las políticas de derechos universales, pero también sobre la comprensión contemporánea de la

diferencia, que posee efectos en el plano del reconocimiento de la diversidad y de la disidencia. Siguiendo a Taylor se debe entender la autenticidad cómo el fruto cultural tardío del romanticismo y del expresivismo del siglo XVIII, que propone una nueva idea del yo por el cual:

cada uno de nosotros tiene su propia manera de realizar su humanidad, y que es importante encontrar y vivir esta manera propia, en lugar de rendirse a la conformidad con un modelo impuesto desde el exterior, por la sociedad, la generación anterior, o la autoridad política o religiosa (Taylor, 2007, 475)

El filósofo chileno asume en *El mito de la autenticidad* (1968) la tarea de sondear y discernir esta pretensión moderna de llegar a ser aquello que se es, en tanto querer ser. Un anhelo que posee continuidad con el antiguo precepto de Píndaro que ordena “llega a ser el que eres” (Píndaro, 1995, 72), y se entiende como respuesta al *dictum* délfico de “conocerse a sí mismo”. Pero también posee una enorme discontinuidad, porque los límites de la posibilidad moral aparecen en nuestra época abiertos a un pluralismo interpretativo que exige desafiar los márgenes de lo convencionalmente establecido. De allí que la desmitologización de la autenticidad deba entenderse como un programa de interpretación existencial, en la que opera la racionalidad propia de la *Jemeinigkeit* heideggeriana, que entiende que conocerse a sí mismo es apropiarse cada vez de sí mismo, como proyecto en el que cada momento se juega el propio ser (Heidegger, 1997, 68).

EL MITO DE LA AUTENTICIDAD, UNA OBRA INICIAL PERO MADURA

Humberto Giannini publicó *El mito de la autenticidad* en 1968. Se le puede caracterizar como una obra temprana, pero ya madura, que da continuidad a los temas fundamentales que exploró en su tesis doctoral *La metafísica del lenguaje* (1960) y en *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965). Es la obra de un autor que ya ha decantado y sistematizado sus posiciones. Gianni tiene cuarenta y un años, pero su andadura académica había comenzado tardíamente, a los veintiséis años, luego de experimentar la vida marinera y los estudios autodidactas.

Esta obra reconoce el aliento académico del profesor Félix Schwartzmann, al que Giannini reconoce en sus primeras páginas. Pero sobre todo denota la influencia clave de su maestro Castelli, lo que explícitamente recalca en el prólogo: “La diarística de Enrico Castelli (*Pensieri y Giornate*) repercute permanentemente en mi ánimo” (Giannini, 1968: 11). Castelli, su profesor en *La Sapienza*, marca profundamente sus inquietudes, especialmente en lo que se refiere a la búsqueda de una experiencia común, entendida como una “investigación cotidiana, callejera, del sentido de las cosas y de la vida y que tiene como resultado una profunda revalorización del sentido común tan zarandeado por los filósofos” (Giannini, 1977: 99).

Castelli acomete esta búsqueda principalmente en *L'Indagine quotidiana* (1956), una obra que sistematiza preocupaciones que se arraigan en la experiencia atroz de la guerra, y sobre todo, en la resistencia a teoría del “sujeto único político”, el fascismo. De esa forma en “Diario íntimo, Pensamientos y Días” (1941) Castelli da cuenta de su programa filosófico diciendo:

Arrastro en la intimidad la nostalgia de la inalcanzable experiencia común. Por años esta nostalgia me ha empujado a tratar de coger la intimidad ajena. En los hombres, la amistad,

en las mujeres, el amor. Pero, la nostalgia ha permanecido con todas las experiencias intentadas [...]. En el campo teórico, el intento de superar la teoría del sujeto único: en la actividad práctica, el intento de superar la experiencia meramente individual. Estas, las dos finalidades de mi vida (Giannini, 1977, 99).

Este “intento” teórico y práctico de Castelli le empuja a explorar vías que superen el solipsismo individualista, raíz tanto de la opresión política como también de la angustia vital. Solipsismo que considera experiencialmente refutable, en tanto la alteridad muestra un límite a la propia experiencia: “El sentido común sabe que el sujeto no se reduce a su experiencia” (Castelli, 1977: 108). De esa forma el sentido común permite “vivir la vida de todos”, ya que la experiencia común abre a participar de “aquello común” que se manifiesta en la solidaridad en la alegría y el dolor compartidos (Castelli, 1977, 102).

La constatación castelliana atribuye al “sentido común” la virtud de “valorizar la vida con un acto continuo de voluntad;”, que no se opone al pensamiento sistemático, pero lo resitúa, ya que constata que debe ser construido, “y para construirlo se debe partir del sentido común” (Castelli, 1977: 102). Y aunque se desconozca el sentido común como punto de partida válido para la reflexión sistemática, ello no quita un ápice a su valor, entendido kantianamente como aquello que no tiene equivalencia: “no podemos sustituirlo con otra cosa para llegar a ese saber que no lo reconoce ya como válido” (Castelli, 1977, 102). De allí que el sentido común es una orientación que no reciba desmentidos: “El valor del sentido común tiene su raíz en su carácter de ser común, es decir, en ser el supuesto de todo discurso” (Castelli, 1977, 101).

En consecuencia, la búsqueda de esta experiencia común, presupuesto intersubjetivo de un conocimiento no solipsista, explica el interés de Giannini por

explorar estas pistas hasta sus límites, y en todas sus dimensiones. Se entiende esta tentativa como una ampliación de las vías de la razón. Por eso, en su homenaje a Castelli, recuerda que en “Lo demoníaco en el arte” (Castelli, 2007) se concluye que “Las vías de la razón pura nos llevan a otra parte que a la pura razón, la cual no tiene razón alguna de encontrar otra cosa que no sea ella misma” (Giannini, 1977, 99). La búsqueda cotidiana de la experiencia común se atisba así como un programa de trabajo filosófico de largo alcance, que Giannini desarrollará en distintas etapas.

PENSAMIENTO SISTEMÁTICO Y PENSAMIENTO RETÓRICO

Junto al potente influjo de Castelli, *El mito de la autenticidad* evidencia también un intento de respuesta a Heidegger, especialmente al Capítulo IV de *Ser y Tiempo*: “Temporalidad y cotidianidad”. Este vínculo a la obra de Heidegger coloca a la cotidiana monotonía en el plano de una secuencia temporal, en el plano de lo que ocurre cada día.

Si la fenomenología de Husserl había abierto una vía para trascender la dicotomía sujeto-objeto por medio de la noción de *Lebenswelt*, la aproximación heideggeriana permite visualizar en la temporalidad del existir una clave para comprender la experiencia humana de finitud y posibilidad, que permite salir de sí mismo, y habitar un espacio que hace posible la vida cotidiana, y en la cual las cosas se manifiestan como fenómenos.

En esa línea *El mito de la autenticidad* busca una “Contraposición entre pensamiento lógico, sistemático, y lo que podemos llamar pensamiento retórico (la

palabra en su virtud reveladora)” (Giannini, 1968, 10). Estas inquietudes pueden ser descritas como la “búsqueda *en la cotidianidad* del sentido de la existencia humana...búsqueda de un absoluto empírico y que sea común, es decir, cercano a la experiencia de todos”. (Giannini, 1968, 11).

En este aspecto, Giannini propone una concepción fenomenológica del conocimiento, donde la cotidianidad no permite la aprehensión de un objeto, sino la revelación del ente en sí, como lo que es realmente. En esta perspectiva la verdad asume un valor en tanto logra el convencimiento de los implicados: “Lo que es *convinciente*, lo es porque revela un valor y entonces, el espíritu se deja vencer, se deja seducir por la verdad, por la belleza a la que apunta el argumento convincente (retórico)” (Giannini, 1968, 10). De esta forma el problema de pensar la autenticidad adquiere en Giannini la forma de un desgarramiento entre objetos y valores en permanente conflicto, que resuelven su tensión cuando *vence* el convencimiento de ciertas exigencias éticas y ontológicas, de las surge un punto de cohesión de estas reflexiones (Giannini, 1968, 11).

EN DEBATE CON ANDRÉ GIDE

Junto con evidenciar una influencia clave de Castelli, por medio de la cual se accede a una lectura de Heidegger, también es necesario reseñar en “El mito de la autenticidad” a una figura discrepante, representada por la figura del novelista André Gide, que actúa como aliciente para perfilar algunas de las tesis fundamentales del texto.

La aproximación a la autenticidad que propone Giannini supone un distanciamiento de las nociones y pre-comprensiones naturalistas o espontaneístas de “lo auténtico”. En el prólogo de “El Mito” advierte que esta obra tiene a la vista “el pensamiento de André Gide y su cuasi-teoría del acto gratuito” (Giannini, 1968, 11). Esta observación es importante de mantener en cuenta a lo largo de la lectura ya que explica. “El lector entenderá que no coincido en absoluto con la actitud esteticista del insigne escritor francés ni, en general, con la tesis que confunde autenticidad y espontaneidad (Giannini, 1968: 11). Una autenticidad “gideana” que tiene mucha coincidencia con la libertad de los surrealistas, en especial con la que proclama el “Segundo Manifiesto Surrealista” de André Breton:

El hombre que se intimidara erróneamente por algunos enormes fracasos históricos todavía es libre de creer en su libertad. Él es su propio amo, a despecho de las viejas nubes que pasan y de sus fuerzas ciegas que presionan. ¿No tiene él la sensación de la efímera belleza arrebatada y de la accesible y durable belleza arrebatable? Que ese hombre busque bien la llave del amor que el poeta decía haber encontrado: él la tiene. Sólo de él depende elevarse por encima del sentimiento pasajero de vivir peligrosamente y de morir. Que maneje, con desprecio de todas las prohibiciones, el arma vengadora de la idea contra la bestialidad de todos los seres y de todas las cosas, y que un día, vencido — pero solamente vencido si el mundo es mundo—, reciba la descarga de sus tristes fusiles como un fuego de salva (Breton, 2001: 154)

Recordemos que André Gide pensaba que la pureza de los “actos gratuitos”, que rompían con la moral burguesa, entendida como hipocresía e inautenticidad, liberaban a quienes los realizaban del “pecado original”, por lo tanto, de toda herencia de culpa y caída, devolviendo a su ejecutor a la inocencia paradisíaca y pristina. En su

novela “Los sótanos del Vaticano” (Gide, 2013) defiende, por medio de Julius, uno de los protagonistas de la obra, la idea de que el autointerés no es lo único que mueve al ser humano, ya que también existen también “actos gratuitos” que sólo se pueden explicar por gusto lúdico o interés placentero. Se trata de actos propios de espíritus aristocráticos, capaces de superar las condicionantes y convenciones mentales o morales. De esta forma, Gide profundiza en “Los sótanos del Vaticano” las ideas que ya había expuesto en “El inmoralista” (Gide, 2014).

La escena clave de la novela de Gide acontece cuando Lafcadio Wluiki, un rico heredero, aristócrata y bastardo a la vez, arroja a Amédée, a un abismo, desde un tren en movimiento. Amédée es un personaje que encarna en toda la novela la moral del *vieil homme*, basada en las convenciones religiosas y sociales. Lafcadio responde en su crimen a una pulsión que le indica que Amédée está maduro para a muerte. Pero no se trata de un móvil funcional. Para Lafcadio matar a Amédée es un acto de autenticidad suprema, que ejerce un rol liberador, que rompe con las cadenas prometeicas de su ejecutor. De allí que el discurso emancipatorio de Lafcadio apele a un retorno moral al estado de naturaleza:

En fuga hacia un nuevo mundo; ¡dejemos Europa, marcando nuestro tabú desnudo en el suelo!... Si hay todavía en Borneo, en lo profundo de la selva, algún antropopiteco que ha perdurado, iremos a buscar los recursos de una posible humanidad [...] Yo soy de naturaleza felina (Gide, 2013, 192)

La clave radica en que los actos vedados y los enfoques escandalosos permiten escapar de las represiones morales y culturales, por lo cual adquieren un valor

existencial. De esta forma el “acto gratuito” de Gide nace de lo plenamente autónomo y auténtico, y por el cual su ejecución es señal de autoafirmación. Se trata de momento de suprema libertad, porque no obedece a nada ni pretende nada, ni siquiera la satisfacción de del impulso violento en sí. Constituye un momento de conocimiento, de observación y juicio personal del mundo, en el cual lo importante es la prioridad de la acción, por sobre todo razonamiento. En este sentido, el “acto gratuito” de Gide intenta traspasar los límites de la razón formal, para ingresar a una razón corporal y hermenéutica, tal como se desprendería en Nietzsche (Conill, 1997: 20).

En consecuencia, Lafcadio se deja literalmente llevar por una ola de impulsividad que le atrapa, le posee, pero a la vez le libera de todo atavismo represivo. La presión coactiva del escándalo, lejos de asustarle, pasa a ser ahora un estímulo a sus potencialidades creativas. La “nueva moral” del “acto gratuito” gideano permite vislumbrar una humanidad “nómada”, liberada de las convenciones heterónomas, que ahora puede ser lo que sus impulsos desean que sea. En todo el texto no deja de resonar, como eco subliminal, un evidente eco del vitalismo nietzscheano:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él [...] La cuestión es saber hasta qué punto favorece la vida, conserva la vida [...] y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado [...] Admitir la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de un modo peligroso a los sentimientos de valores habituales; y una filosofía que osa hacer esto, se coloca, ya solo con ello, más allá del bien y del mal (Nietzsche, 1999, 48-52)

EXISTENCIA ADJETIVA Y EXISTENCIA SUSTANTIVA

El subtexto de Giannini dialoga y confronta la concepción de lo auténtico bosquejada por Gide. De allí que su análisis del mito de “lo auténtico” presuponga que hay un ideal que espera a la realidad humana en algún punto de su historia. “Un ser en cuya posesión seremos nosotros mismos” (Giannini, 1968, 13). Se trata de una promesa: al parecer hay un momento vital en el que cada cual llegará a ser auténticamente aquello que es. Pero “¿Qué es lo que quiere, universalmente, el ser humano?” ¿Qué desea ser?” (Giannini, 1968, 13). De allí que la promesa de llegar a ser lo realmente deseado invita a salir a la búsqueda de “aquello por lo cual se desean las cosas, *el reino del valor*” (Giannini, 1968, 13).

Lo anterior lleva a establecer una distinción entre “existencia adjetiva”, que entiende que el “valor es medida de la objetividad” y una “existencia sustantiva”, fundada en “lo subjetivo, como lo propio e inobjetable” (Giannini, 1968, 14). La búsqueda cotidiana de esta “existencia sustantiva”, entendida como lo subjetivamente valorable, reconstruye permanentemente el “yo empírico”, y lo obliga, no siempre explícita ni conscientemente, a salir hacia un yo ideal imaginario, que le otorga unidad de sentido a sus actos. Y al mismo tiempo este yo ideal se propone constantemente como una meta general de toda su acción. ¿Cómo se actualiza la búsqueda de ese yo ideal? “Esta búsqueda del yo ideal imaginario permite la auto-trascendencia bajo la imagen del hombre como *método* de sí mismo” (Giannini, 1968, 14).

A partir de las posibilidades del lenguaje se puede nombrar e individualiza el yo individual que se debe explorar. Se trata de las “proposiciones”, entendidas como unidades complejas de sentido. Estas unidades proposicionales “remiten hacia la

realidad que se nombra...Mostramos la realidad mediante las realidades, declarándolas mediante proposiciones. Así se puede hacer que *comparezcan* las cosas” (Giannini, 1968: 20).

Dentro de todas las posibles proposiciones del lenguaje se debe destacar el análisis de la “proposición histórica”, que en tanto proposición *cum tēmpore*, obliga a comparecer a todo aquello que pasa. Este enunciado propositivo “no apunta al ser del sujeto” (Giannini, 1968: 24). Pero la experiencia histórica *nos explica* lo que ese ser es, en la medida en que le dejemos hablar, ya que del pasado solo existe lo que habla de él (Giannini, 1968: 25). Las proposiciones históricas, en tanto referencias retrospectivas, “permiten entender que nos elegimos a nosotros mismos a partir de los acontecimientos del pasado” (Giannini, 1968: 27). ¿Pero, qué elegir, o qué destacar de todo aquello que hemos sido? El recurso a la proposición histórica exige verificar, proponer un criterio de verificación de la búsqueda de lo que ha sido, ya que “lo que se muestra auténtico en esa selección histórica para un número finito de individuos ¿Podrá seguir siendo válido para un número indeterminado o infinito de individuos” (Giannini, 1968: 29).

En la tradición aristotélica esta proposición nominal de sujeto universal, que permanece en el tiempo, recibía el nombre de esencia o sustancia. A ella cabía el predicado de verdadero y de su entidad se desprendía el *etimon*, esa unidad significativa de sentido que expresa la adecuación entre nombre y esencia, y que revela una verdad universal, inmutable, eterna. Sin embargo, Giannini se pregunta “¿Pero será posible esa adecuación?” (Giannini, 1968, 36) La definición de la universalidad de una proposición nominal, como por ejemplo: “las flores de los naranjos son blancas y fragantes” (Giannini, 1968, 35) pide preguntar si esa descripción es y será verdadera y si lo será para todos los tiempos.

La verdad como *adaequatio* tendría que responder al problema de lo mutable, que emerge en la facticidad de lo contingente: “¿Qué pasa si mañana, producto de la radiación, se produce un cambio en las dimensiones y colores de la flor del naranjo?” (Giannini, 1968, 46). Si la especie “flor del naranjo” ha sufrido una transformación ante nuestros sentidos significa que al entrar en el mundo a la esencia le pueden ocurrir ciertos accidentes. Infinitos accidentes. O que abre a otras consecuencias: “Entonces sucede que la realidad misma falsifica nuestra esencia” (Giannini, 1968, 46).

Aquella proposición universal, que parecía en un principio como esencia, y que definía el ser determinado de cada cosa, su estructura íntima y subsistente, puede aparecer luego afectada y ligada a su coexistencia cósmica, es decir, puede estar condicionada “como respuesta, como fenómeno que responde a otros fenómenos” (Giannini, 1968: 53). Planteado de esta manera, “la objetividad del universo no depende del universo ni de una subjetividad que lo piense como tal. Dependería en cambio de la co-presencia subjetiva” (Giannini, 1968: 54).

Podemos colegir que a esta experiencia subjetiva debemos “tenerlas-por-verdaderas”, en cuanto narración y representación de una historia que tiene pretensión de universalidad (Conill, 1997: 60). Se trataría de una “fenomenología de lo común” (Mattei, 2013: 69) que permite integrar las particularidades fenoménicas, evitando que la explicación de sus dimensiones factuales impidan comprender su significado (Zubiri, 1980: 216-219).

EL DESOCULTAMIENTO DEL SER

Si lo auténtico se evidencia en la experiencia de la “co-presencia subjetiva”, se entiende que el mundo de la cotidianidad, de sus quehaceres e inquietudes diarias, adquiere centralidad explicativa y hermenéutica. En el ritmo de la existencia cotidiana “reposan los ciclos de la vida y la transformación de los entes naturales, en la constancia de los fenómenos naturales” (Giannini, 1968: 57).

Giannini piensa que en lo cotidiano es donde se muestra más radicalmente la posibilidad de que el hombre se vuelva extraño a sí mismo, porque allí tiene que “hacer consigo mismo”, en una búsqueda no siempre explícita -pero no menos dramática- de su “ser más real” (Giannini, 1968: 57). Pero a la vez, es en el horizonte de la cotidianidad donde el sujeto se encuentra en una relación natural con su prójimo y esta relación es decisiva para la “comprensión de su propia realidad” (Giannini, 1968: 58). Así se entiende la búsqueda de la autenticidad como “desocultamiento del ser” (Giannini, 1968: 59). Ser auténtico significaría ser íntimo a la realidad y actuar desde su centro (Giannini, 1968: 60).

Por el contrario la inautenticidad es “aparecer para alguien con una apariencia modificada, ofreciéndose como un ser que en verdad, no le concierne” (Giannini, 1968: 61). La inautenticidad implica una “falsa relación de sujeto a la realidad en que se encuentra” (Giannini, 1968: 62). De allí que “habría que buscar la autenticidad abandonándose hacia el movimiento que nos lleva hacia el centro y nos trae desde el centro de la realidad “y así entraríamos espontáneamente, son distancias en la vida universal” (Giannini, 1968: 62). De esta forma, este regreso o reconciliación con lo que somos naturalmente, es lo que se considera como autenticidad, en su sentido más extendido en la sociedad (Giannini, 1968: 63).

Si bien el yo es hermético, personal único, impenetrable, como la intencionalidad o la conciencia, su intimidad se exterioriza y manifiesta “como pura intencionalidad y desasosiego respecto a lo que no es ella” (Giannini, 1968: 90). De esa forma “interpretamos a partir de las cosas y habitualmente a partir de la objetividad del mundo (Giannini, 1968: 79). Esta apertura permite plantear una definición antropológica: “El hombre como búsqueda de sí mismo *entre* las cosas de su mundo, a partir de ellas” (Giannini, 1968: 65).

¿AUTENTICIDAD O ESPONTANEIDAD?

Esta definición de la autenticidad como “búsqueda activa” trata de salir al paso de las concepciones “naturalistas” o “espontaneístas” como las que hemos descrito a partir de Gide. Para Giannini hay una diferencia entre ambas visiones ya que la vida autentica, reflexiona, “no habrá de consistir sino secundaria y relativamente en una dirección hacia la objetividad de los objetos. La vida autentica esta cimentada en una relación verdadera hacia el prójimo” (Giannini, 1968: 87).

De esa forma verdad, y no objetividad, impulsan la búsqueda de un ser deseado. Se separa de esta manera de una interpretación que identifique lo auténtico como lo dado, tal como aparece a la primera impresión y actividad. La autenticidad gianniniana es búsqueda, fatiga, desgarró y dualidad. Es ante todo intento de alcanzar un ser ideal, den el cual radica un símbolo más allá del ser dado y natural. “Somos auténticos manteniéndonos en la dirección de un sí mismo querido” (Giannini, 1968: 64).

Esta concepción no implica desconocer la existencia de fuerzas represivas de la espontaneidad, entre las que describe e identifica a las convenciones (Giannini, 1968: 108) y los prejuicios (Giannini, 1968: 111) y el afán de juzgar permanentemente la intimidad ajena. Se trata, a su juicio, de una actividad a la que nunca podemos renunciar del todo, ya que “Renunciar sería conformarse con una apariencia de un convivir” (Giannini, 1968: 96). Esta facultad de juzgar se podría identificar con el uso de la libertad, como parte de la “sensibilidad”, tal como la entiende Kant cuando se refiere a la “independencia de la razón respecto a causas determinantes meramente subjetivas” (Kant, 2012: 183)

Para Giannini, más radicalmente, la vida del prójimo se nos presenta permanentemente como una exigencia, como un legítimo requerimiento, como un “deber ser fundado en la humanidad” (Giannini, 1968: 125). Por ello las exigencias de la mutua convivencia adquieren un carácter irreductible. Lo que Gide interpreta como coacción socionómica, para Giannini “Es una exigencia que vive o como callada exigencia de amor o como callada -a veces también estridente- exigencia de comprensión”. (Giannini, 1968: 125).

De allí que la espontaneidad naturalista, a lo Gide, es también una renuncia a la búsqueda de un “deber ser” entendido como proyecto abierto y no determinado, que se completa en la construcción de un ser deseado. “La autenticidad es la conquista de sí para la existencia” (Giannini, 1968: 135). Por lo tanto, rechazar esta búsqueda en toda su integridad es un autoengaño: “la inautenticidad implica en realidad una mala fe” (Giannini, 1968: 107).

EL CONTRASTE ENTRE DOS PUNTOS DE VISTA

Puesto el debate bajo estas categorizaciones, Giannini sintetiza su posición planteando que el problema de la autenticidad sólo puede ser abordado desde dos puntos de vista antagónicos: “uno que podríamos llamar naturalístico, ético, o por último no religioso [...] el otro punto de vista es religioso” (Giannini, 1968: 134).

El enfoque naturalístico supone que la autenticidad será alcanzada en un momento de la historia vital, representando un momento de actualización o conquista de la potencialidad humana natural, lo que representaría una “conquista de sí”. Este proceso, se puede entender como una respuesta a la inscripción de Delfos, que mandata el autoconocimiento, no sólo como auto-reconocimiento, sino también como acceso a un saber cósmico y universal. Se trata de entrar al campo del “saber de sí” que permite conocer el universo y los dioses. La dificultad para alcanzar este conocimiento cósmico radica en el bloqueo que ejerce la experiencia del mal, entendida como la posibilidad de caer en el autoengaño. En ese sentido, desde la perspectiva ético-naturalística, el mal es un problema fundamentalmente cognoscitivo de raíz individual: “el mal que se hace, entonces, expresa una privación, resultado de una torpeza intelectual” (Giannini, 1968: 151). Desde la perspectiva de la filosofía de la conciencia el bien moral responde a la coincidencia entre su propio bien y el bien de los semejantes, lo que permite encontrarse “en lo mismo” con el prójimo. En esa forma, lo bueno equivale, ante todo, a inhibir la acción que entre en conflicto o excluya el bien de los demás. Esta noción se expresa de forma prístina en el imperativo categórico kantiano, en su primera formulación; “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (Kant, 2012: 126)

Por su parte la concepción religiosa no parte de los mismos presupuestos ya que la idea de autenticidad presupone un proceso de “desandamiento de la historia”. No sólo se trata de revisar la historia vital personal, sino también reconocer y visitar la historia colectiva de la humanidad, “hasta el mito que la funda” (Giannini, 1968, 135). Esta dimensión mítica dirime las condiciones de posibilidad de la autenticidad como proyecto antropológico.

En esta vía religiosa el ser auténtico es una *re-conquista*, lo que remite a la superación de la caída primigenia. De esta forma la interpretación que ofrece el mito radical y fundacional comprende a toda la creación, en todas sus dimensiones, lo que hace inseparable “el mal moral del mal cósmico” (Giannini, 1968, 189). La concepción religiosa abre un problema teológico ineludible, fundamental para la viabilidad de la pretensión humana de autenticidad: si el mal cósmico determina lo creado, el mal moral es “imprevisible”. Si esto es así, la autenticidad es una meta inalcanzable, pues la voluntad humana estaría inmersa en las condiciones de una experiencia del mal que la determinaría.

Esta experiencia del mal opera en la existencia humana como una *privatio*: “El pecado se hereda como una *quasi substantia* y como una inclinación a asomarse al peligro del abismo: la nada” (Giannini, 1968, 196). De esta manera el mal cósmico se comprende como una “privación”, entendida como una “nada” que cobra actividad propia, y que actúa en el fondo de la conciencia humana, desde lo que la tradición cristiana denomina “la experiencia de lo demoníaco” (Giannini, 1968, 191). Se trata de una “nada” que no puede acontecer fuera de “la palabra” mítica que la contiene: “La serpiente arrastra continuamente la nada en forma de discurso fraudulento”. (Giannini, 1968, 196).

El mal, en términos cristianos, no adquiere su fuerza por lo que posee, sino porque rompe el orden de las preferencias, un *ordo amoris* entendido como una trama

de relaciones que dicta una vocación y un destino, que constituye la verdad de la propia vida, la verdadera autenticidad. Esta “verdad auténtica” no es objetiva ni subjetiva, sino relacional, ya que sujeto y objeto son vistos en relación. El mal, y la inautenticidad, sería el desorden en el amor, que convierte el deseo (*voluptas*) y el amor (*cupiditas*) en soberbia (*superbia*), raíz e inicio de todo pecado (Giannini, 1968, 192). Lo demoníaco sería entonces una ruptura, “una disociación de la unidad de la conciencia, como la introducción de una temporalidad ajena en el flujo de nuestra temporalidad” (Giannini, 1968: 194).

En síntesis, la posibilidad de alcanzar la autenticidad está condicionada por lo que potencialmente determine la libertad humana. En ambas perspectivas ello se enfrenta al problema del mal, entendido como extravío o captura de la voluntad y la auto-conciencia. Pero la diferencia estriba en que la perspectiva naturalística asume que esta limitación es de carácter intelectual: es la debilidad de quién no quiere ser el que es, porque no se reconoce ese ser en tanto “deber ser”.

En el caso religioso, el problema del mal asume rasgos ontológicos radicales, en tanto el ser humano posee “el extraño privilegio de volverse hacia la nada” (Giannini, 1968, 139). Para ser el que se es hay que mirar la historia en su origen más remoto y original. Allí el mito fundante nos muestra que el esfuerzo humano por salir a la verdadera realidad, como momento de superación de toda inautenticidad, supone vencer la experiencia demoníaca del mal. Giannini profundiza esta idea con una cita de Ricoeur en *Herméneutique des Symboles*, donde se afirma:

El mismo mito que concentra en un hombre, en un acto, en un instante, el acontecimiento de la caída, por otra parte lo dispersa en varios personajes y varios episodios [...] Es por

eso que el mito adámico que, desde un punto de vista, podría ser considerado como efecto de una enérgica demitización de todos los otros mitos concernientes al origen del mal, introduce en la narración la figura altamente mítica de la serpiente. La serpiente representa, en el corazón mismo del mundo adámico, la otra cara del mal que los otros mitos habían intentado narrar; representa el mal *déjà-lá*, el mal anterior, el mal que seduce al hombre. La figura de la serpiente significa que el hombre no comienza el mal. (Giannini, 1968, 188).

La autenticidad sólo sería posible por la gracia de una acción soteriológica, que antecede y sale rescate del ser caído, en el cual no radica el origen ontológico del mal. “El individuo demoníaco siente su decisión demoníaca como fundada en esa pérdida de sí, [...] encontrándose repentinamente en el mal como si algo *déjà-lá*, en el fondo de su ser se hubiese apoderado en un instante, imposible de localizar en su conciencia (Giannini, 1968, 195).

LAS MITADES DEL CAMINO

En Giannini estas dos miradas al problema de autenticidad decantan en una fórmula en la que se evidencia la raigambre “existencialista cristiana” de su pensamiento, que no excluye el proceso emancipador inaugurado por la filosofía de la conciencia, pero que busca entroncar con la apertura radical a una trascendencia en la que se revela el nombre propio de cada ser humano. Este encuentro lo describe como un viaje que se recorre en “dos mitades”:

Los hombres para colmar nuestra propia y personal realidad debemos en este esfuerzo de la voluntad, cubrir la mitad del camino – y esto a lo largo de toda una existencia- que va hacia nuestro “sí mismo”. La otra mitad nos viene al encuentro, al término de nuestra pequeña historia personal. Á ese “sí mismo” que nos viene al encuentro el hombre religioso lo denomina Dios (Giannini, 1968, 135).

La primera parte del recorrido condensa el desafío de la ética naturalística, que bajo el mandato del “conócete a ti mismo” realiza la mitad del recorrido. Se trata de un itinerario que no se detiene hasta la muerte, entendiendo la ética como “ciencia del deber ser” (Giannini, 1968, 138) anclada en una ontología primera. Pero esta primera mitad es insuficiente. Se hace necesario caminar la otra parte del camino, paradójicamente viene al encuentro del viajero. Es, usando la metáfora bíblica, se trata de una revelación de un nombre que es dado y en el cual se expresa la naturaleza del sujeto nombrado. La meta de la autenticidad se alcanza en este doble recorrido, que implica el esfuerzo natural por ser el que se es. Pero también implica una apertura ontológica a recibir una palabra gratuita, que proviene de una propuesta trascendente que entra en el proyecto vital. La realidad auténtica del “sí mismo” se daría en este doble movimiento. El ser para la existencia se gana en virtud de “una voluntad que recibe en préstamo algo del ser que quiere ser” (Giannini, 1968, 135).

CONCLUSIONES

El interés de Giannini en “El mito de la autenticidad” es la exploración de lo auténtico, entendido como un ideal expresivista y vitalista, que contiene una propuesta moral. Posee similitud y coherencia con otras explotaciones contemporáneas de este concepto, como las de Charles Taylor, que operan como un punto de vinculación entre

ética y ontología. Pero en Giannini, se vislumbra una originalidad ya que, consciente de esa relación entre lo ontológico y lo ético, desarrolla la búsqueda de un “absoluto empírico”, común a la experiencia de todos: “Contemplando el intrincado juego de intereses diarios, quisiera comprender por cuales cosas se juega realmente el hombre, entre que realidades distribuye y desgarrar su torturada temporalidad” (Giannini, 1968, 10).

En el filósofo chileno la exploración de la noción de autenticidad obliga a una ampliación de la racionalidad, para pasar de la argumentación irrefutable, que *vence* por su fuerza lógica incontrovertible, al espacio propio de la retórica, que *convence* porque revela un valor intrínseco, que abre a una comprensión de un argumento portador de sentido. En este itinerario recurre a las categorías y reflexiones de su maestro Castelli, que teologizan su perspectiva, evidenciando la importancia del problema el mal para entrar en rigor a la noción de autenticidad. En “Lo demoníaco en el Arte” se aprecia con claridad este punto cuando analiza la “seducción de lo horrible”, entendida como la escisión de la identidad del ser humano:

¿Seducir? Sí, seducir es atraer. Y cuando la unidad del ser humano queda escindida de tal forma que las partes pierden toda posibilidad de unión, si puede decirse así, los sentimientos se adhieren naturalmente a lo sentido. El ser de lo sentido, objeto del sentir, no puede diferenciarse ya del que siente, porque el que siente ha perdido su unidad de ser. (Castelli, 2007, 87)

De allí que para Giannini una comprensión integral de lo auténtico necesite la metáfora del camino a recorrer. En este itinerario se deben trazar las hebras

argumentativas de la razón y la conciencia individual, con la revelación de un *ordo amoris* que integre el ser- dado, con el ser-buscado, y el ser-encontrado.

Ello explica que al final la autonomía exija una apertura epistemológica, situando la identidad humana dentro de una historia abierta, donde «lo que se es» se entiende a partir del estar «entre los otros» (Ricoeur, 1996, 185). O en otras palabras, desde un «sí mismo» que presupone al sujeto autónomo, pero que sólo se entiende a plenitud en la relacionalidad permanente de la alteridad.

Comparando la postura de Giannini con el modelo ricoeriano, podemos describir esta tensión como una superación del “solipsismo metodológico”, afirmando que no es posible concebir a un sujeto separado, de forma absoluta e independiente de los otros y del mundo, pero tampoco a un sujeto autónomo que se disuelve en los demás, y que se pierde en la impersonal colectividad. Una reflexión ético-ontológica que recuerda a la planteada por Julián Marías:

El hombre tiene que elegir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser. ¿Cómo? Se encuentra con la circunstancia, con todo lo que lo rodea, desde su cuerpo y su psique hasta las galaxias y lo trascendente, en la medida en que de una u otra manera lo halla en su horizonte. El hombre no elige *lo que* es, sino *quién* va a ser. Su proyecto vital —o cada uno de los proyectos particulares en que se articula y realiza— se proyecta sobre la circunstancia y la convierte así en un repertorio de posibilidades (o imposibilidades). Entre ellas, el hombre *prefiere* una u otra, e intenta realizarla (Marías, 1984, 4).

Pero este intento, o proyecto de realización autónomo, choca con la posibilidad de la contradicción. La seducción del vacío, o la nada activa que se convierte en pura

espontaneidad. De allí la crítica de Giannini a la teoría del “acto gratuito” de Gide, que sintetiza al decir:

El término “acto gratuito”, creo, es una invención de Gide. Y es a propósito de la autenticidad. Para nosotros, acto gratuito y el capricho representan la negación de una existencia auténtica o, en todo caso, la expresión de una autenticidad que se agota en el acto mismo. Es decir, no es la autenticidad de un sujeto; es por el contrario la dependencia del sujeto a la expresión espontánea y variada de lo que nos ocurre: una inconsistencia gratuita. (Giannini, 1968: 194).

Lo auténtico, lejos del capricho de la voluntad, es un programa a realizar, que no puede estar acabado sin la revelación de una identidad final, que se encuentra al final de la labor. Un nombre que es dado, más que encontrado, pero luego de una larga faena existencial. O dicho con Ricoeur, la intencionalidad ética es siempre un acto hermenéutico en el que nos entendemos en una historia, por lo que “en el plano ético, la *interpretación de sí* se convierte en *estima de sí*” (Ricoeur, 1996: 176).

Giannini cierra con “El mito de la autenticidad” una primera parte de su indagación filosófica en la que se nutre de la filosofía del lenguaje y la ontología teológica y filosófica de Castelli. Ha fundado una primera secuencia argumentativa. Luego de “El mito” se advierte la transición desde este primer Giannini, que busca fundamentar una ética ontológica que rebase la racionalidad lingüístico-formal, a un segundo Giannini que descubrirá en la expresión de la cotidianidad un punto de anclaje que le permite fundar una eticidad *auténtica*, que permite al ser humano encontrarse “en lo mismo” con sus iguales, haciendo coincidir su bien propio con el bien de sus semejantes. Un proyecto que condensa en su obra madura, y que se expresa ante todo en “La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia” (1987).

Esta relación permite ver que en “El mito de la autenticidad” están las preguntas básicas que Giannini continuará desplegando y a las que intentará dar respuesta en obras posteriores. Lo auténtico se descubrirá en esas obras tardías como verdadera *gratiae gratis datae*, pero no en el “acto gratuito espontáneo” a lo Gide. Sino en la cotidiana vida compartida, que exige una permanente “arqueología de la experiencia”. Es en ese proceso donde acontece la revelación del ser deseado, en su cotidianidad.

Es ahí, cuando no pasa “nada nuevo” (Giannini, 1987, 29), donde ocurre el evento onto-ético, entendido como la “posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de tomar otro camino” (Giannini, 1987, 44). Lo cotidiano como lo “está siempre abierto” (Giannini, 1987, 41) y por ello, indeterminado. Es la vía para recorrer “las dos mitades del camino”, hacia la autenticidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Breton, André (2001), *Manifiestos del surrealismo*, traducción de Aldo Pellegrini, Buenos Aires: Argonauta.
- Conill, Jesús (1997), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Castelli, Enrico (1956), *L'Indagine quotidiana*, Roma: Fratelli Bocca.
- _____ (1977), “Algunos fragmentos de la indagación cotidiana” en Giannini, Humberto “Homenaje a Enrico Castelli, en *Revista de Filosofía*, vol. 15 n. 2, Pág. 87-95
- _____ (2007), *Lo demoníaco en el arte*, Madrid: Siruela.

- Giannini, Humberto (1965), *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

_____ (1968), *El mito de la autenticidad*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

_____ (1977), "Homenaje a Enrico Castelli, en *Revista de Filosofía*, vol. 15 n. 2, pp. 87-95.

_____ (1987), *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Ed. Universitaria.

- Gide, André, (2013), *Los sótanos del Vaticano*, Madrid: Alianza.

_____. (2014), *El inmoralista*, Madrid: Debolsillo.

-Heidegger, Martin. (1997), *Ser y tiempo*, Trad. J. E. Rivera, Santiago: Editorial Universitaria.

-Kant, Immanuel (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza

-Marías, J. (1984), «El sistema de las libertades», en *Cuenta y Razón*, 015, Madrid: FUNDES, pp. 9-12.

-Mattei, Ugo (2013), *Bienes comunes, Un manifiesto*, Madrid: Trotta.

-Nietzsche, Friedrich (1999), *Más allá del bien y del mal*, Villatuerta: Folio.

-Píndaro (1995), *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.

- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.

-Taylor, Charles (1986), *The sources of the Self* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

_____ (1991), *The malaise of modernity*. Montreal: CBC Lectures.

_____(2007), *A secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____(2011), *Dilemmas and Connections*. Cambridge Mass.: Harvard University Press

-Zubiri, Xavier (1980), *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza.