

LA AUTENTICIDAD: ¿IDEAL ÉTICO, MITO O JERGA?

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

Universidad de Chile

marcosgh@adsl.tie.cl

RESUMEN

¿Es la autenticidad un “mito”, como afirma Giannini en el libro titulado *El mito de la autenticidad?* (1968) ¿Es un “ideal ético”, como sostiene Charles Taylor (1991)? ¿Es una “jerga”, como afirma Theodor Adorno (2011)? ¿O es lo que caracteriza una sociedad sin escritura y la distingue de otras “inauténticas”, en las que predomina la literalidad, como sostiene Lévi Strauss (1992)? De una u otra manera, Giannini, Taylor, de Waelhens (1965) y Adorno, toman como principal referente la caracterización de la existencia propia o auténtica (*eigentlich*) en el primer Heidegger, sea para reinterpretarla y enmendarla o para criticarla y rechazarla. De eso precisamente hablaremos aquí: de ver si las aparentes convergencias entre la idea de autenticidad, como la entiende Humberto Giannini (1968) y como la desarrolla Heidegger en la analítica, no contienen al mismo tiempo divergencias profundas.

PALABRAS CLAVES: Autenticidad, inautenticidad, Heidegger, sí mismo, caída.

&

El adjetivo “auténtico”, según el Diccionario de la Lengua, significa “acreditado de cierto y positivo”, genuino, “autorizado o legalizado: que hace fe pública”. La palabra original, del griego *authentikos*, lleva la raíz *autos*: «sí mismo», pero en la acepción moderna ha experimentado una radical transformación y, en lugar de la *authentía*, “que consiste en un poder absoluto” que se expresa en la acepción jurídica del acto auténtico -autorizado o legalizado-, ahora entendemos la autenticidad referida al “sí mismo” de un sujeto. El sentido que adquiere en la jurisprudencia la *authentía* griega es distinto, incluso opuesto: se

refiere a lo autorizado o legalizado: lo que requiere estar revestido de la acreditación de parte de un representante del poder público. La autenticidad era, pues, originalmente, un atributo de lo público, en el que prima el ser “para otro” o autenticado por otro, mientras que el ser auténtico se entiende comúnmente ahora como resultante de un esfuerzo por librarse del tedio de lo cotidiano o del yugo de los otros. Es difícil imaginar que un vuelco semejante haya podido producirse sin una evolución paralela de la subjetividad misma (Waelhens, 1965). En todo caso, la prosapia filosófica que ha adquirido el término se debe en gran parte al lugar que ocupa en la analítica de *Ser y tiempo* (1997), aunque su significado no se haya estabilizado.

El “ser sí mismo propio” (*eigentlich*), según Heidegger, es un modo de ser del “ser ahí” (*Dasein*), que consiste en “una modificación existencial de la forma de ser cotidiana”. Este estado habitual o “cotidiano”, sería un modo indiferenciado o de “término medio”, en el que el “quien” de cada cual se encuentra encubierto, aplanado “bajo el señorío de los otros” y en el que “todos son el otro y ninguno él mismo”. (Heidegger, 1997, & 27, pp 147 y 144). A esta forma de ser, la califica de “caída” y la designa también con el pronombre neutro: el “se”, el “Uno”, el *Man*. En este estado, el “ser-ahí” se encuentra a merced de los prejuicios y de las convenciones sociales, obediente a las prácticas comunes, carente, en suma, de autonomía y responsabilidad: Disfrutamos, gozamos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del “montón” como *se* apartan de él; encontramos “sublevante” lo que *se* encuentra sublevante. El “Uno” que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad”. (Heidegger, 1997, & 27, p.143).

Giannini suscribe esta matriz heideggeriana de la idea de autenticidad, que “es, por lo demás –como él señala- capital en la obra de Heidegger y no es poco lo que debo a los análisis de *Ser y tiempo*”. (Giannini 1968, p. 11). Y agrega enseguida: “mi voluntad se dirige por otro camino” más próximo al de Enrico Castelli en *Pensieri e Giornate*. Este “otro camino”, en efecto, se orienta en una dirección muy diferente y hasta opuesta a la de Heidegger. La autenticidad consiste, según Giannini, en una coincidencia consigo mismo, al que cada uno aspira, pues normalmente se encuentra en-ajenado, fuera de sí. Esta forma habitual de existencia, incompleta que lleva cada uno, anhela completarse o llegar a coincidir consigo mismo.

Haciendo algunas salvedades en el lenguaje, no habría en esto mayor divergencia con Heidegger, salvo que éste evita el lenguaje “antropológico” que, según él, reproduce la comprensión onto-teológica, y representa una “recaída en la metafísica”. Giannini no vacila, por ejemplo, en emplear la palabra “hombre”, que Heidegger sustituye por el *Dasein* o “ser ahí”, por análoga razón: soslayar el lenguaje corriente, que trasunta la comprensión tradicional. Y de lo que se trata es de hacer una exégesis fenomenológica de la estructura del modo de *ser en el mundo*, una “analítica de la existencia”, que pueda dar paso a una nueva ontología fundamentalmente distinta de la metafísica tradicional, e impida el deslizamiento hacia la moral y la ética. La existencia propia o auténtica es “una idea capital en *Ser y tiempo*”, porque es co-extensiva a la “comprensión del ser” y a la *historicidad*, en tanto que, solo a partir de un ser *abierto*, que tiene comprensión de sí mismo, es posible esa nueva “ontología fundamental”. Solo un ser *abierto* o comprensor puede, por otra parte, gestar la historia; la esfera pública (*Öffentlichkeit*) es una forma de ser “caída”, que guarda una relación con la verdad, pero negativa: no comprende propiamente nada o lo comprende defectuosamente. “La esfera pública lo oscurece todo y hace pasar lo así encubierto por lo

conocido y accesible a todos” (Heidegger, 1997, p. 144). La esfera pública no es creadora; la “historicidad de la historia” solo puede surgir desde un ser abierto.

En esto ya aparece una primera divergencia porque, si bien Giannini considera el ser auténtico como “un modo de ser hombre”, éste se inscribe en un ideal, en un “mito”, dice él. “Poseernos a nosotros mismos implica ir acaparando una sustancia que nos trasciende, ir colmando un déficit que arrastramos desde siempre. A esta potencia que se va actualizando indefinidamente es lo que llamamos ‘vida enajenada’. Se podría describir este estado positivamente y *en consonancia con los fundamentos y el lenguaje de la tradición filosófica*: así podríamos decir que el ser humano, como *apetente*, está enajenado en la dirección de lo apetecible *-bonum-* y como inteligencia en la dirección de la verdad, de lo inteligible: *verum*”.(Giannini, 1968, p. 74).

Giannini se aparta así de la idea de autenticidad entendida como ser espontáneo, que responde a imperativos como: “sé tú mismo”, “hazlo a tú manera” o “sigue tu propio camino”; no renuncia a procurarle un significado filosófico a la autenticidad, pero no vacila en inscribirlo “en el lenguaje tradicional”. La diferencia en esto con Heidegger, no radica en que lo público como tal revista particular relevancia o instaure una ruptura con el sujeto moderno. “Se trata de un *replanteo* que, más allá de la determinación de unas cuantas verdades en torno al ser de las cosas, pretende abrirse paso a través, *a partir de la comprensión* de esas mismas cosas hasta el sentido del ser que el hombre *debe ser*”(Giannini, 1968, p. 18). Al replantear el “sentido del ser” a partir de la “comprensión de las cosas”, la interrogación se desliza, pues, hacia un *deber ser*, que se agrega y superpone al “ser del hombre”. Heidegger pretende que la analítica solo *describe* el modo de ser del “ser ahí”, permaneciendo ajena a toda “ética”. No significa que se extinga la ética o que se

rechaza toda moral. *Ser y tiempo* intenta, partiendo del “ahí”, exponer el modo de ser antinómico, que no es accesible como objeto de representación, porque es constitutivamente un ‘ser posible’, una posibilidad de ser. En esta modalidad paradójica de ser se da la necesidad de comprender y coincidir consigo mismo, *a pesar de, o justamente por* hallarse “aherrojado” en el “ahí” (Heidegger, 1997, &27, p. 143). Al menos esto es lo que pretende *Ser y tiempo*: intenta sortear una ética del deber, que conduce a plantear otras cuestiones como, por ejemplo, el “valor” de la existencia, el “origen” de este ‘querer ser sí mismo’, en fin, sus fundamentos o principios. Estas preguntas surgen necesariamente si se (re)plantea el “sentido del ser que el hombre debe ser”, aun cuando se reclame la validez de la experiencia cotidiana, del sentido común y del mundo común. Pues, si bien el ser auténtico es “un modo de ser hombre”, éste es un “mito”, un ideal que se aspira realizar. Y consiste en “una búsqueda de nuestro ser ideal... somos auténticos manteniéndonos en la dirección de un sí mismo *querido*; pero somos esencialmente inauténticos” (Giannini, 1968, p. 64).

Dos posiciones contrapuestas, por tanto: la metafísica como aquello a lo que es preciso recurrir para procurar pleno significado a la idea de autenticidad (Giannini); y la metafísica como aquello que es preciso dejar atrás, precisamente para acceder a una comprensión del ser *no fundada en el ser de las cosas* sino en un ser abierto a la verdad, que puede librarse de su perdimiento en el Uno y ser relativamente al fin, vale decir, “precurar su propia muerte” y, en su “estado de resuelto”, abrir su propio “destino individual” y al par el “destino colectivo”.

A pesar de coincidir con Heidegger en estimar que en su estado habitual el humano es un ser “caído” e inauténtico, Giannini asocia este estado a una condición natural: el

hombre es un ser de la naturaleza, aunque le haya sido concedida la posibilidad de apartarse y hasta de superar esta condición “natural”. La simulación, el fraude y el engaño son, justamente, dispositivos que en la llamada naturaleza operan como otros tantos mecanismos de supervivencia. Llegamos incluso a “preguntarnos –agrega- si no es la naturaleza todo un sistema de fraudes. En el ámbito de la animalidad, no es el individuo el que prepara el fraude en el que vive; por el contrario, ha sido preparado para el fraude, equipado, vestido con piel y formas fraudulentas” (Giannini, 1968, p.58).

En la comprensión onto-teológica tradicional, la condición “caída” no es el estado original del humano; según la versión bíblica, la criatura humana “cae” en el mal desde un estado inicial de “gracia” o de pureza. La “caída” es una pérdida de ese estado de pureza y bondad, resultado de un consentimiento del mal. La antropología y la metafísica moderna son de algún modo tributarias de esa interpretación. Al sentar el estado “caído” como originario, se trastoca esa visión tradicional, que se reitera en la comprensión moderno-ilustrada. En este punto, Giannini se encuentra y a la vez se separa de Heidegger. Ambos sientan la condición *caída* como el estado habitual y *cotidiano*. Heidegger emplea la palabra “cotidiano” para no hablar de “estado *original*”, pero hay divergencia en cuanto al carácter atribuido a dicho estado. En efecto, si bien ambos retienen la noción de “caída”, con ella señalan algo muy distinto. Si el referente de la autenticidad es la “naturaleza”, un estado o condición “natural” del humano, en rigor, el rescate respecto de ese estado, es un mito: “somos esencialmente inauténticos” (Giannini, 1968, p. 58). Somos, en buenas cuentas, “caídos” porque herederos de un Paraíso perdido, y la autenticidad replica el mito del origen: de una existencia inmaculada, en armonía con la naturaleza, que es vulnerada, mancillada por el *mal*. El trastocamiento de la autenticidad, su deriva ético-metafísica,

vendría de la suposición de una existencia natural edénica. “Se podría aseverar, puntualiza Giannini, que el problema del ser vale como el único realmente autónomo y originario, solo en este sentido, [en tanto] a él va a dar todo problema concreto...Sin embargo, ‘ir a dar’ quiere decir hacer significativo el sustantivo ‘hombre’... significa, en buenas cuentas terminar preguntándose por el *valor* de la existencia humana” (Giannini, 1968, p. 16).

La relación con la naturaleza y con la animalidad en general, está ausente en la analítica. Heidegger evita la comprensión de la *humanitas* desde la *animalitas*, entre otras razones, porque estima que eso caracteriza a la antropología y es una deriva al humanismo. Giannini supone una fundamental continuidad entre ambos; lo que, por otra parte, está en concordancia con la comprensión común, pero como él busca procurarle a la autenticidad un sustento en la tradición ética y reencontrar la continuidad con la naturaleza, recurre a Aristóteles y a la metafísica, que es justamente lo que Heidegger quería evitar. “Se podría describir este estado... en consonancia con los fundamentos y el lenguaje de la tradición filosófica: así podríamos decir que el ser humano, como *apetente*, está enajenado en la dirección de lo apetecible *-bonum-* y como inteligencia en la dirección de la verdad, de lo inteligible: *verum*” (Giannini, 1968, p. 74). En suma: si se entiende la *humanitas* desde la *animalitas*, se refuerza la necesidad de un “deber ser” que afirme y realce el “valor de la existencia humana” frente/contra lo natural-animal; se fortalece, pues, la interpretación “antropológica”. ¿Cómo se entiende la “autenticidad” desde la antropología misma?

Lévi Strauss, siguiendo a Rousseau, asocia lo natural/originario con lo auténtico/verdadero. Sostiene que la escritura es condición de inautenticidad: "son las sociedades del hombre moderno las que más bien deberían ser definidas por un rasgo negativo. Nuestras relaciones con los otros, salvo de manera ocasional y fragmentaria, no se hallan ya fundadas

en esta experiencia global, en esta aprehensión concreta de un sujeto por otro. En gran medida, resultan de reconstrucciones indirectas, por intermedio de documentos escritos. Nos hallamos ligados a nuestro pasado no por medio de una tradición oral que implica un contacto vivido con personas - relatores, sacerdotes, sabios o ancianos -, sino por medio de libros acumulados en bibliotecas...Y en el plano del tiempo presente comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos mediante toda suerte de intermediarios -documentos escritos o mecanismos administrativos- que sin duda amplían enormemente nuestros contactos, pero al mismo tiempo les confieren un carácter de inautenticidad" (Levi-Strauss, 1991, pp. 329-330).

Lo que definiría esta autenticidad sería, pues, el contacto directo y vivo, que se da en las sociedades predominantemente orales o "sin escritura". El elogio de la voz evoca la imagen de la ciudad griega como sitio del discurso, donde los asuntos de interés común se discuten en el cara a cara del foro, interpeándose y escuchándose de viva voz los ciudadanos. La escritura, en cambio, es un elemento de intermediación, por tanto, de inautenticidad. El haber descubierto esta fuente de inautenticidad y haber distinguido "niveles de autenticidad", constituye, según Lévi Strauss, el aporte más significativo de la antropología a las ciencias humanas. "El porvenir juzgará, sin duda, escribe, que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido esta distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida percibido inicialmente como tradicional y arcaico que es ante todo el de las sociedades auténticas; y otras formas de aparición más reciente, de las cuales no está por cierto ausente el primer tipo, pero donde ciertos grupos imperfecta y parcialmente auténticos se hallan organizados dentro de un sistema más vasto que, a su vez, es inauténtico".(Levy-Strauss, 1991, p. 331).

Tres puntos a destacar en esto: 1. La relación estrecha y directa de la idea de "autenticidad" con el mito ilustrado de una sociedad "sin escritura", originalmente inocente y pura, réplica del "hombre natural" o "buen salvaje", 2. El etno-centrismo implícito en la primacía de la literalidad sobre la oralidad se superaría con la inversión de esa relación y la reposición del primado de la oralidad (=autenticidad) y 3. La primacía de la oralidad y del diálogo directo como signos de autenticidad, permite extender la noción de autenticidad y convertirla en atributo del colectivo.

La a-literalidad está llena de signos mudos: espectáculos, representaciones, desfiles, procesiones, himnos, cánticos, danzas y fiestas: manifestaciones que reemplazan la alocución y la elocuencia, sobre todo la inter-locución. Para hacer prescindible la elocuencia y volver al otro receptivo al mando, sirve la cultura muda del espectáculo y la fiesta. Esas manifestaciones tienen entre sus propósitos, reunir, exhibir el poder, persuadir. Producir, en suma, la masa sumisa y receptiva a la arena y al mando. Todo lo contrario de la escritura que supone sustraerse a los otros, replegarse y constituir una esfera de interioridad. Al asociar la autenticidad con la ausencia de literalidad y con la bondad e inocencia original, y la inautenticidad con la escritura y la violencia, Levy Strauss reproduce en otro registro, la visión de la tradición onto-teológica.¹

Derrida, a propósito de esta asociación, justamente, ha contestado el privilegio que la tradición onto-teológica y desde luego la ciencia de la lingüística hasta Saussure, han concedido al habla sobre la escritura. Aunque tiene en mira la pretensión de anti-etnocentrismo implicada en esa primacía del habla, su argumento apunta al hecho de que las

¹. Ver el análisis de Derrida sobre "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau" Parte II, Capítulo 1°.en Derrida, (1978).

cualidades supuestamente diferenciales atribuidas a la escritura, de algún modo pertenecen también a la lengua hablada. Sería, por tanto, ilusoria la superación del etnocentrismo atribuyéndole un privilegio al habla sobre la grafía. Lo que Derrida sugiere es una teoría del lenguaje - una "gramatología general" - que funde más bien el habla en la "escritura", al revés de lo que ha sido la regla, entendiendo, desde luego, como "escritura" también las formas pictográficas, mitográficas y demás "huellas" (*traces*). Según esto, no habría "ausencia de literalidad" o "sociedades sin escritura", tan sólo habría otras formas de "escrituralidad".

La antropología, al privilegiar el habla, se piensa a sí misma como anti-etnocéntrica cuando en realidad reproduce el etno-centrismo y lo refuerza. Derrida muestra que la idea de un habla originalmente pura, buena e inocente en oposición a la escritura, que se asocia con el estigma de las jerarquías, la violencia y la apropiación, es un mito; un mito acuñado precisamente por la Ilustración, en particular por Rousseau. La suposición de sociedades "sin escritura", inocentes y mansas, o al menos en las que la violencia es un accidente que viene de fuera, sería la transcripción del mito del "buen salvaje", de un hombre originalmente bueno e inocente, en el que resuena la tradición bíblica: *la caída en el mal desde un Verbo inicialmente puro* asociado con el Bien y la verdadera vida. La idea de autenticidad, asociada a las sociedades orales o "carentes de escritura", sería un mito ilustrado.

Heidegger pretende que la autenticidad adquiere su plena significación en la analítica, nunca antes, precisamente porque se desmarca de la "antropología" y de la metafísica. Por eso afirma: "El fracaso de la lógica tradicional frente a estos fenómenos no puede admirar, si se considera que la lógica tradicional tiene su fundamento en una ontología de lo *ante los ojos*" (Heidegger, 1997, 145). La espacialidad de (mi) mundo, pongamos por caso, no se confunde con el espacio de la física: la ciencia física define solo

una de las posibles interpretaciones de la llamada naturaleza. Otro ejemplo: la muerte, que para el “ser ahí” es una posibilidad constitutiva siempre presente y en cada caso diferente y única, jamás se confunde con la facticidad de lo *ante los ojos* - como objeto representado -, aunque la forma cotidiana de enfrentar la muerte sea la rehuída y el aquietamiento de la angustia ante esta posibilidad: el *Uno*, en otras palabras, enfrenta la muerte, esquivándola. En el “estado de resuelto”, el *Dasein* a lo que se resuelve es a asumir esa despedida final del mundo como su más propia posibilidad. *Ante los ojos*, en cambio, la muerte aparecerá solo como un “caso de defunción”.

“La presente investigación, prosigue Giannini, se moverá en las vecindades del lenguaje; así, pues, no nos preguntamos por su ser [del lenguaje] sino preguntamos a él por el ser de las cosas” (Giannini, 1968, p. 17). La pregunta por el “ser de las cosas”, reconduce la investigación por el “otro camino”: el de la metafísica. Las *cosas* son entes que la tradición, y en particular la filosofía moderna, ha tomado como referente fundamental, siguiendo en esto la aspiración de objetividad de la ciencia. Pero, al ceñirse a esta modalidad de ser (del ente), la metafísica “olvida” la referencia fundamental y originaria a la verdad, propia de un ser que tiene comprensión del ser y es trasparente para sí mismo, aunque sea en las formas privativas de la in-comprensión o de la falsedad.

Husserl ya había señalado la necesidad de superar “la crisis de las ciencias” –y de la metafísica moderna-, a través de una ontología de la existencia. La interrogación de *Ser y tiempo* sigue precisamente esa indicación. “La pregunta por el ser” no se plantea a partir del “mundo” físico o de las cosas. El llamado “a las cosas mismas” resulta equívoco si se lo entiende a la letra, porque remacharía la orientación “cosista”, fisicalista, de la metafísica moderno cartesiana; y lo que Heidegger propone, siguiendo en esto al Husserl de *La crisis*

de las ciencias, es tomar por referente un ser que está constitutivamente en relación con la verdad. La novedad de la analítica consiste en tomar por referente ese *ser abierto*, no las cosas: “La metafísica sigue siendo, sin vacilaciones, ‘física’ (Heidegger, 1954, cap 1, 56). Uno de los peligros del pensamiento es el filosofar, afirma Heidegger (Heidegger, 1986, p. 75). El error de Descartes y de Spinoza, de los modernos en general, consistiría en la determinación del ser como cosa, y preparar así el mecanicismo moderno y su deriva nihilista. “El error de Spinoza no reside en que plantee las cosas en Dios, sino en que son cosas”; “la necesidad no existe como tal sino entre cosas, es decir, en tanto que necesidad mecánica” y Dios mismo “es para él precisamente también una cosa” (Heidegger, 1971, p 156).

La autenticidad opera como un contra-concepto, pues ser auténtico supone un estar en sí mismo, que es necesariamente relativo: “ser del mundo” significa estar fuera de sí, en una suerte de alienación constitutiva. Esta forma de ser *aherrojado*, supone el ser con otros en un mundo compartido, mientras que el *ser en sí mismo* es una forma derivada de ser. La autenticidad es tan imposible como llegar a ser uno consigo mismo, porque la existencia está referida al mundo que, a su vez, la constituye. La realidad humana no termina de ser idéntica, no llega a coincidir consigo misma: ‘ser posible’ significa ser un deseo o ser incompleto. La coincidencia plena consigo mismo sería irrealizable. *Ser del mundo* o ser-en-el mundo significa ser más y ser otro que uno mismo. La existencia auténtica se constituye a través de su contraria, vale decir, que solo estando “perdido” es posible “ganarse”, y solo a través del ser inauténtico se puede llegar a un hipotético ser auténtico. La idea de que no todos son inauténticos permite descubrir que la inautenticidad es la regla.

¿Tiene razón, entonces, Giannini de hablar de “mito” de la autenticidad? Sí, en cuanto la autenticidad no puede definirse como una esencia; si hay una “verdad” del sujeto, ésta no se define como una correspondencia con una “realidad” que permanezca oculta, bajo o detrás de la conciencia, en el lado oscuro del alma; es algo así como un ideal, una idea en sentido fuerte: algo que no se realiza, que nunca termina de hacerse real, pero informa y orienta lo real. “La comprensión moderna” del “ser fiel a uno mismo” es, sin embargo, indeterminada y admite las formas de existencia más diversas, incluso las reñidas con lo que se entiende por una “vida buena”. Se puede ser también un auténtico rufián. A esto apunta Theodor Adorno cuando escribe: “En nombre de la autenticidad, incluso un torturador podría presentar toda clase de reclamaciones ontológicas de indemnización en la medida que él no ha sido sino un buen torturador”.²

Uno de los aspectos más incisivos y reiterados en la crítica de Adorno al discurso de la autenticidad es, precisamente, su falta de contenido. Es una noción sin ‘a qué’ ni ‘para qué’. La “*Idad* es el concepto general para lo que una cosa es; siempre la sustantivación de una propiedad; así, ‘laboriosidad’ es aquello que corresponde a todos los laboriosos como lo común a ellos. En cambio, *autenticidad* no nombra nada auténtico en cuanto propiedad específica...El significado lo recibiría de la propiedad de la que es predicada” (Adorno, 2011, p. 470). Por esa indeterminación, la autenticidad abre paso al “aventurerismo existencial” y permite su aprovechamiento en la “industria cultural”, y su conversión en *habladuría*. Heidegger “no previó que lo por él llamado autenticidad, una vez hecho palabra, incrementa el mismo anonimato de la sociedad del canje contra el que *Ser y tiempo*

² La crítica al formalismo vale igualmente para las ideas de “decisión”, “resolución”, “cuidado” “compromiso”, “destino” y otras semejantes (Adorno, 2011, p. 470).

se rebelaba. La jerga que en la fenomenología de las habladurías mereció un puesto de honor, califica a los adeptos de no-triviales y de sentido superior, lo mismo que una y otra vez aplaca la supurante sospecha de desarraigo” (Adorno, 2011, p.404).

La crítica de Adorno a la *jerga*, apunta también a un confinamiento de la interrogación en el ámbito de la subjetividad. La cuestión ¿Cómo quiero vivir? o ¿Qué clase de persona deseo ser? no se entiende relativamente a una existencia ciudadana, como si el ‘ser en la ciudad’ tuviera que ser forzosamente inauténtico. De ahí el reproche de Adorno: Heidegger “busca coartadas contra el subjetivismo”.³ “El hecho de que el *ser ahí* se pertenecería, de que sería “en cada caso mío”, se extrae de la individuación como única determinación general que aún queda tras el desmontaje del sujeto trascendental y de su metafísica”(Adorno, 2011, p. 463). Lo público necesariamente achata un proyecto de ser y en lo público, la existencia se vuelve mediocre.

La desafección hacia lo público, en efecto, correspondió con la desintegración de las instituciones que precedió a las grandes catástrofes de la década de los años treinta. Cuando Bergson juzgaba necesario “recuperar el yo fundamental” y liberarlo de “las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular”, no dice algo tan distinto a Heidegger cuando éste pone a cuenta del Uno las habladurías de la *Öfentlichkeit*. En todo caso, la insuficiencia del “compromiso”, su formalismo, se advierte no solo en su carencia de contenido. Que el nacionalsocialismo reclamara el compromiso de sus adeptos, no es una exclusividad suya. El reproche de “subjetivismo” apunta justamente a eso: a que permanecería, a pesar suyo, en la problemática del sujeto moderno.

Adorno invierte así la topografía del desdén, que la *jerga* profesa hacia lo público. Al poner de revés la óptica de la autenticidad, ésta asoma, precisamente, como *jerga*. ¿Quiénes aspiran a ser distintos, diferenciarse del vulgo y “apartarse del montón” (Heidegger)? Es una minoría, de seguro; la inmensa mayoría de los hombres está condenada a trabajar para “ganarse la vida”, como se dice. Sin embargo, a partir de cierto nivel, los sueños y aspiraciones se dirigen más a la búsqueda del prestigio por la excelencia y la distinción, que a subvenir las necesidades más básicas; en lenguaje psicoanalítico se le llamaría a esto el “síndrome de la excepción”. La *autenticidad* no estaría al margen de los condicionamientos sociales. La riqueza y el poder alteran la economía del sujeto, y la crítica de Adorno incide sobre este aspecto. Confrontando la visión bucólica e idealizada del campesino y de la vida rural, característica de Heidegger, Adorno recuerda “el informe Kogon, según el cual las peores atrocidades de los campos de concentración habrían sido cometidas por jóvenes hijos de campesinos” (Adorno, 2011, p. 409).

La crítica de Adorno presenta, sin embargo, algunos vacíos. La idea de “compromiso”, por ejemplo, que él asocia con los llamamientos de la propaganda nazi, se encuentra también en los llamados *auténticos prominentes*, como Sartre y Jaspers. Giannini suscribe la idea de compromiso y tampoco es sospechoso de nazismo. A excepción de Sartre, cuyo *engagement* es inequívocamente político, la idea no tiene solo esa connotación, aunque no la excluya. En la moral sartriana, la autenticidad, sin duda, es una noción central. Sin embargo, me parece que está en tensión con la tesis que el mismo Sartre desarrolla en *La trascendencia del ego*, porque el ser auténtico siempre sobreentiende un sujeto definido por su adecuación o concordancia consigo mismo. Y cabe preguntar si es ésta la única relación posible, es decir, si el sujeto en sus prácticas sigue siempre la adecuación y concordancia,

no la creación y la experimentación consigo mismo. El sujeto no es del todo soberano: es, al mismo tiempo, productor y *producido*.

Resumiendo: el problema de la autenticidad adquiere prosapia filosófica en la analítica. Giannini circunscribe la interrogación a la cuestión del cuidado o rescate de la condición *caída* y a la coincidencia consigo mismo: un mito o ideal nunca logrado en plenitud. La autenticidad así definida se inscribe en una larga tradición de pensamiento moral y queda a resguardo, en cierto modo, de la amenaza que le acecha en la analítica. Heidegger, por su parte, intenta procurar rango ontológico a la autenticidad a través de la idea de un “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) de un señalado *Dasein* que, junto con asir su propia finitud, abre el “destino propio” y al par el “destino del pueblo”. Me parece que el reparo principal a esta temática consiste en que la subjetividad es el referente primordial y autónomo, no es producida política y socialmente, es decir, se supone una racionalidad inscrita solo en el sujeto. Sería preciso, en consecuencia, analizar el tema de la autenticidad en el marco de la formación del sujeto moderno. Su antecedente clásico es el “conócete a ti mismo” y el “llega a ser el que eres”, imperativos que se recogen en la ética socrática, es decir, en el intento de unificar voluntad y conocimiento. Este deseo de establecer una unidad en sí mismo se reproduce en el cristianismo organizado de otra manera, en este caso, como deseo de instaurar la verdad en uno mismo, como una forma de acceder a la Verdad misma. Agustín dice: *qui facit veritatem venit ad lucem*: quien hace la verdad en sí accede a la luz/ quien produce verdad en sí mismo accede a la luz divina.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2011), *La jerga de la autenticidad. Obras Completas, Madrid: Ediciones Akal, vol. 6.*

Derrida, Jacques (1978), *De la Gramatología, México: Siglo XXI.*

Giannini, Humberto (1968), *El mito de la autenticidad. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Chile.*

Heidegger, Martin (1954), *Introducción a la metafísica, Buenos Aires: Nova.*

Heidegger, Martin, (1971), *Lecciones sobre Schelling. El tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana. Paris: Gallimard.*

Heidegger, Martin (1986), *De la experiencia del pensamiento. Barcelona: Eds. Península.*

Heidegger, Martin (1997), *El Ser y el Tiempo, trad. E.Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.*

Strauss, Lévi. (1992), *Antropología estructural, Barcelona: Paidós.*

Taylor, Charles (1991), *La ética de la autenticidad. Barcelona; Paidós.*

Waelhens, Alphonse (1965), *Les mythes de l'authenticité en Archivio di Filosofia.*