

RESEÑA BIBLIOGRAFICA

Jorge Acevedo Guerra

HACIA ORTEGA. I. EL MITO DEL ORIGEN DEL HOMBRE, Francisco Soler Grima. Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1965.

EL PROFESOR Francisco Soler —actual catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Chile— era conocido en los círculos hispanoparlantes que cultivan las disciplinas de humanidades por sus traducciones de Heidegger. En 1965 lleva más allá su fructífera labor de docente y traductor al publicar el primer tomo de su estudio *Hacia Ortega* bajo el título *El mito del origen del hombre*. Este volumen que el profesor Soler dedica a la tan necesaria exégesis de la obra de su maestro —con el cual colaboró en el Instituto de Humanidades que éste creara en 1948— integra una trilogía; la segunda y la tercera partes serán dadas a luz en los años venideros —esperamos que la circunstancia chilena presente lo permita—, versando sobre *La historia de la fantasía* y la *Sociedad y Dios*. El programa de la investigación nos recuerda a Hegel y veremos el por qué de él. También apuntaremos hacia la esencial diferencia que habría entre la obra hegeliana y esta investigación: la apertura al porvenir de la última. Recuérdese, al respecto, que para Ortega “lo primero es el futuro... El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes... Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo”. (*¿Qué es filosofía?* O. C., VII, 434 s.).

“Antes de entender cualquier decir concreto es preciso percibir claramente ‘de qué se trata’ en ese decir y ‘a qué se está jugando’”, leemos en el *Comentario al “Banquete” de Platón*. (O. C., IX, 753). Comencemos, por tanto, haciendo notar que el libro que comentamos se pregunta por la filosofía orteguiana. El punto de partida de la interrogante es la opinión vulgar, el tópico de que nuestro pensador “no escribía nada más que metáforas”. Prosigue con un texto en el que el propio Ortega se refiere al asunto: “Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido* que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque ‘no escribía más que metáforas’ —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esa virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies ille!*” (*La idea de principio en Leibniz*. O. C., VIII, 292 s., en nota. Citado en *H. O.*, I, 17). La pesquisa continúa *seriamente*, esto es, recurriendo al método de las

series dialécticas que Ortega expone en *Origen y epílogo de la filosofía* y ejemplifica en *Idea del Teatro*, aludiendo a “ese modo soterráneo de decir” del maestro consistente en escribir “pequeños y unitarios artículos, sobre las más diversas materias, que aparecían en diarios de gran circulación” (*H. O.*, I, 17).

Habiendo echado una mirada a ese aspecto, uno de los más externos de la filosofía orteguiana, el autor se adentra en la dilucidación del filosofar entendido como un modo de vivir heroico y dramático, heroicidad y dramatismo que le vendrían de la indeterminación del campo filosófico, de su insatisfecho afán de dominio de la totalidad, de la posible incognoscibilidad del todo, del ser mismo del pensador: nunca ganado de una vez para siempre, fugaz, transitorio, precario, insubstancial. Tal dilucidación es hecha entresacando algunos textos de la obra de Ortega, sobre todo de su curso universitario de 1929 *¿Qué es filosofía?* El procedimiento usado lleva, a la postre, a echar mano de un párrafo en que se afirma que “en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultamiento, revelación o desvelación”. (*¿Qué es filosofía?* O. C., VII, 342. Citado en *H. O.*, I, 22). A la par, se replantea el problema inicial de la siguiente manera: “Difícil es, de un plumazo, decir lo que Ortega pensaba que es la filosofía. Por razones que aparecerán en este escrito, a la filosofía le pertenece esencialmente su historia... La complicación no acaba ahí, porque toda historia no comienza porque sí y a la buena de Dios, *ex abrupto*, sino que toda historia tiene una prehistoria, que es preciso contar si se quiere entender la historia. Pero, la cosa sigue alongándose, porque en esa prehistoria ¿dónde nos detenemos? Respuesta: en el comienzo. La historia, nos dice Ortega, hay que contarla entera, por eso toda historia es larga de contar. ...en nuestro viaje al pasado hemos de navegar hasta donde la mente comience; sí, el viaje va a ser largo; pero lo que amedrenta no es la largura sino el tema mismo. ¡Ahí es nada el problema de los orígenes! ¡El origen de la mente!” (*H. O.*, I, 22 s.).

Al conjugar el método dialéctico —de cuya relación con el *corpus* orteguiano dice el profesor Soler: “Desde que empezamos a escribir... se nos ha hecho patente, como forzando el escrito, tirando de él, que un tema se engarza, encadena y desemboca en otro *forzosamente*; si se quiere entender hay que pasar de un tema al siguiente, que le acaba de dar sentido y perfección. Esta continuidad temática no es lineal, sino ‘circular’; cada tema no acaba en sí mismo, sino que de otro viene y en otro concluye; por eso, tenemos la impresión que a la filosofía de Ortega se la puede tomar por cualquier lado, siempre que se la tome, a saber, en serio; cada uno de sus temas lleva a todos los demás y a él van a parar todos”. (*H. O.*, I, 23) — al conjugar el método dialéctico, digo, con la vía de conocimiento —quizás, *el* modo de conocimiento— que es la razón vital o histórica, la pregunta por la filosofía —dividida en dos

¹Que, en rigor, sería triple ya que incluiría lo que Marías ha llamado el método de Jericó, que consiste en emplear en el tratamiento de los grandes problemas filosóficos “una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y mantenien-

do vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal” (*¿Qué es filosofía?* O. C., VII, 279. Véase, también, *Kant*, O. C., IV, 44, y *La idea de principio en Leibniz*. O. C., VIII, 285).

por el autor: ¿qué idea tenía Ortega de la Filosofía en general? y ¿qué idea tenía de su filosofía (o *ultrafilosofía*)?— nos remite al origen del hombre o, lo que es lo mismo, al origen de la fantasía (Ortega considera que el hombre “nació de la fantasía, es hijo de la ‘loca de la casa’” (*Una interpretación de la historia universal. O. C.*, ix, 190. Citado en *H. O.*, i, 240). Este es el tema sobre el que versa el primer volumen de *Hacia Ortega*, asunto, por lo demás, ineludible para toda investigación de lo real —es decir, para toda filosofía— que pretenda riguroso sistematismo, sistematismo que con vocablos altisonantes podríamos denominar *racio-histórico dialéctico* y que involucraría una aspiración a la totalidad temporalizada.

Pero hay más: la conjunción antes indicada¹ conduce a un tiempo anterior al hombre —hasta donde pueda hablarse de eso—, a un tiempo no propiamente humano sino ‘homoiide’, a la etapa prehumana, la del animal que habría a la espalda del hombre y que, como una de sus dimensiones, aún persistiría en él.

De ahí, entonces, los cuatro primeros capítulos: I. *Aproximaciones a la filosofía de Ortega*. II. *El origen del hombre como problema*, con referencias a Aristóteles, al cristianismo y a los evolucionistas —entre ellos, el P. Teilhard de Chardin, “una de las mejores mentes que hayan existido en el mundo nuestro” (citado en *H. O.*, i, 54). III. *El origen del hombre según Ortega*, con sus parágrafos *El hombre y los animales, Instinto y razón, Del animal hacia el hombre*, etc. En este capítulo, en que se trabaja magistralmente un estudio de Ortega de “inofensivo título”, el *Prólogo a veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, se anuncia que “para ver ese ser en situación llamado hombre”, además de “recurrir al *terminus a quo*, al punto de proveniencia: el animal”, es preciso tratar de ver “el *terminus ad quem* del hombre, la meta que tiene propuesta y hacia la que tiende en la tensión y cordura de su atención. Cuando ésta nuestra navegación haya abandonado las costas conocidas y, mar adentro, oteemos *terra incognita*, la visión orteguiana del ser y de la vida del hombre, tendrá que aparecérsenos también el ‘otro lado de lo humano’, ya no animal, en absoluto, lo ‘divino en el hombre’ y Dios frente y arriba como el otro muro que contiene a esta criatura desahogada y cautiva, que un buen día se inventó a sí misma”. (*H. O.*, i, 72). He ahí, pues, por qué el tercer tomo de *Hacia Ortega* versará sobre Dios. Y ahora, un texto orteguiano que explica por qué el problema de la *Sociedad* será tratado también en el último volumen de la trilogía: “toda realidad está pronta a ocultarse— ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*... Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras”. (*Prospecto del Instituto de Humanidades. O. C.* vii, 13 s. Acerca del ser como lo esencialmente oculto, véase *Apuntes sobre el pensamiento. O. C.*, v, 525 ss.).

El Cuarto Capítulo se denomina *Hacia el “mito” sobre el origen del hombre*. En él se ve las relaciones de Ortega y el saber científico respecto al origen del hombre (Par. 11), no haciéndose demasiado hincapié en ello puesto que, para Ortega, “la perspectiva zoológica es secundaria en el origen del hombre” (*H. O.*, i, 107). Pero, se subraya el hecho de que el maestro “con su capacidad de lectura y gran memoria, estaba perfectamente al tanto de lo que de nuevo y viejo se estaba haciendo en ciencias” al respecto (*H. O.*, i, 104). En el parágrafo 12 se presenta el *Segundo nivel en el desarrollo del tema “el origen del hombre”* a partir de los importantísimos escritos de Ortega:

En torno a Galileo y, especialmente, *Ensimismamiento y alteración*. Se insiste en la imbricación del hombre en lo animal y se toca, muy de pasada, el problema *acción y pensar*, cuyo esclarecimiento es hoy tan urgente.

Ahora bien: desde el título del libro se indica hacia un hecho: Ortega contó un mito acerca del origen del hombre. Que un filósofo se refiera a tal acontecimiento y, además, narrando un mito requiere de justificación y aclaraciones. Ya en el capítulo II el profesor Soler comienza a efectuarlas: "Las afirmaciones respecto al origen del hombre son unas 'curiosas' afirmaciones; porque nadie, al parecer, pudo asistir a ese atrayente espectáculo. Sobre los orígenes solo cabe un tipo de saber: el mito; el mito es el decir sobre los orígenes. Quizás también se puede afirmar que todo decir sobre los orígenes es mito. No es admisible que a ningún pensador se le escape la objeción que puede enfrentársele a su hablar sobre el origen del hombre: ¡bien amigo! y ¿cómo sabe usted eso que dice?" (*H. O.*, I, 33 ss.). Pero son los tres últimos capítulos casi íntegros los que dedica a la tarea.

En la primera parte del capítulo V —*Dos palabras*— se refiere al carácter *funambulesco* del tema "el origen del hombre", carácter que, junto con el de *emocionante*, asigna Ortega al asunto en su *Prólogo a la caza*. En ella se muestra las conexiones latentes entre Ortega y Nietzsche a propósito del campo teórico *funámbulo* y se anuncia —el libro está lleno de anuncios de este tipo— estudios sobre las relaciones del meditador de *El Escorial* con los pensadores del pasado filosófico, a realizar cuando en la "historia de los modos de pensamiento del hombre", o, lo que es lo mismo, en las 'formas de la fantasía', ...ingresemos en la filosofía, que es también cierta 'fantasía en forma'" (*H. O.*, I, 130). La segunda parte, y desde un extraordinario tratamiento de un escrito de Ortega que parecía de índole 'literaria', *Azorín o primores de lo vulgar*, expone la teoría de las emociones del racio-vitalismo. La brevedad de estas consideraciones no nos permite referirnos a ella. Baste decir que con esa teoría se justifica que Ortega haya contado un mito sobre el origen del hombre. El profesor Soler se pregunta: "Leído y releído el mito que Ortega cuenta al respecto, siempre habíamos tropezado en la misma piedra: ¿Cómo sabe Ortega eso? ¿Qué sentido tiene lo que dice?" (*H. O.*, I, 137). Páginas más adelante responde: "1) El hombre puede volver a vivir sus emociones pasadas, puede retener su pasado; el hombre está constituido por la "feliz memoria", no sólo de sí mismo, sino 2) de los otros hombres en otros tiempos, podemos revivir emociones pasadas. En esta capacidad humana estribaba la justificación del saber de Ortega respecto al origen del hombre; su mito estaría plenamente justificado siempre que lo esté su teoría de las emociones" (*H. O.*, I, 142 s.). Agreguemos que el vuelco que respecto de la gnoseología tradicional implica la teoría orteguiana de las emociones (véase, Par. 15) —no trabajada en absoluto, que yo sepa, hasta la aparición de la obra que comentamos— reclama la atención de los que se dedican a las ciencias de humanidades. Si éstas estuvieran tan bien organizadas en sus comunicaciones como las físico-matemáticas y las biológicas, es claro que esta teoría habría impactado a los investigadores de las incipientes disciplinas humanísticas. Lo mismo digo acerca del concepto de mito. Dudo que haya un trabajo del nivel del efectuado por el profesor Soler sobre esa idea; sin embargo, su labor no ha sido aprovechada en lo más mínimo. Es de lamentar, por ejemplo, que el libro del profesor Humberto Giannini titulado *El mito de la autenticidad* (Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1968) no la haya tomado en cuenta, así como tampoco —y esto al margen—, las teorías de Ortega y Heidegger sobre la vocación.

El capítulo vi —*Decir, cuerpo y circunstancia*— sitúa al mito como modo de decir propio del conocimiento emotivo-sentimental —manera de conocer que en el racio-vitalismo aparece frente y a la base del tradicional conocimiento-presentación (*H. O.*, I, 145)— dentro de la teoría del decir orteguiana. Tampoco cabe ahora entrar en el asunto: teoría del decir y función emocionante del mito. Notemos, sin embargo, lo siguiente: en la perspectiva de Ortega, “la producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa... Todos los lingüistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar *es* gesticular” (*El hombre y la gente*. O. C., VII, 255. Citado en *H. O.*, I, 173). La dilucidación del *hablar* (no es la oportunidad de diferenciar entre hablar y *decir*) —uno de cuyos modos es el *mito*— nos lleva, pues, al problema del *gesticular*. Y éste, al tema del *cuerpo* —que había sido tratado en lo que se refiere a *intracuerpo* desde *Vitalidad, alma, espíritu* en el capítulo III. En efecto: “En el texto arriba citado, habla Ortega de la ‘gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa’. Quien gesticula expresándose es el cuerpo humano” (*H. O.*, I, 173). El tema del cuerpo nos conduce, a su vez, al de la *circunstancia*. Dice Ortega: “El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente; su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir” (*El “Quijote” en la escuela*. O. C., II, 299. Citado en *H. O.*, I, 175. Este ensayo es trabajado intensamente y con gran maestría en la obra). De ahí, pues, la denominación del capítulo. Es interesante añadir que sus últimos párrafos versan sobre lo que se contraponen y complementa al decir: el *silencio*, en sus modalidades de la inefabilidad, lo inefado y la mudez en el soliloquio.

El último capítulo —que contiene el tercer nivel en el desarrollo del tema “el origen del hombre”— se lanza de lleno sobre *El mito del origen del hombre*, poniéndolo a la par con el otro mito que cuenta Ortega, el de los cascabeles (véase, *Vives-Goethe*) (Par. 29); mostrando el carácter suscitador de nuevas épocas del mito y conexionándolo con el ‘modo primario de pensamiento’: el sueño o ensueño (es decisivo al respecto el Anejo *Máscaras* de la *Idea del Teatro*) (Par. 30); relacionando mito y alma infantil (Par. 31); patentizando lo mítico de la idea de ciencia, esto es, que la ciencia no será nunca rigurosamente realidad (Par. 32); comparando —a base del concepto de *creencia*, cuya importancia en la filosofía orteguiana está demás señalar— al mito con otros modos de pensamiento: filosofía, religión y poesía dogmática (homérica) (Par. 33). El párrafo final se refiere a *El contenido del mito sobre la fantasía*, la imaginación o el origen del hombre. Pondremos ante la vista parte de un comentario que acerca de él hace su autor; su sola lectura mostrará la *necesidad* de que el segundo volumen de *Hacia Ortega* esté dedicado a *La historia de la fantasía*: “Lo que sí creo firmemente —dice Ortega— es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la fantasía. La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando nuestro desafortunado imaginar” (*Una interpretación de la historia universal*. O. C., IX, 207. Citado en *H. O.*, I, 303 s.).

Hemos procurado lograr una apretada síntesis panorámica del libro del profesor Soler que sirva para informar acerca de él y, guiar en su lectura a aquellos que no se muevan con expedición en la obra de Ortega. La termina-

remos diciendo que el volumen —el cual, junto con *Ortega I. Circunstancia y vocación*, de Mariás y *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, de Rodríguez Huéscar constituye uno de los estudios de más alto nivel sobre el filósofo español —tiene un sentido predominantemente pedagógico— el mejor sentido que un escritor puede tener, según Ortega. Enseña a leer (faena que estamos acostumbrados a efectuar de la manera más irresponsable, sobre todo en nuestro medio), enseña a trabajar a un pensador. La rigurosa fundamentación en los textos mismos de cada una de las afirmaciones que se hace, la problemática con que se eriza al libro de punta a cabo, el magistral manejo de la obra y los métodos orteguianos y la mesura intelectual que en ella encontramos hacen de la obra un ejemplo de labor filosófica. La peculiar manera de preguntar por la filosofía —unida al modo de tratar temas como la dimensión animal del hombre, la teoría de las emociones, la teoría del decir, el concepto de mito— y el programa de la investigación hacen de ésta algo especial dentro del pensamiento de Hispanoamérica —pensamiento que, en buena medida, está surgiendo de la filosofía de Ortega— y, al mismo tiempo, infunden esperanzas sobre el futuro filosófico de su autor.

José Palomino M.

EL MITO DE LA AUTENTICIDAD, Humberto Giannini. Ediciones de la Universidad de Chile, 1968.

COMENTAR una obra acerca de la causalidad, del principio de identidad, o una cualquiera, de filosofía de las matemáticas u de otras disciplinas filosóficas puramente técnicas, podría hacerse con olvido de su autor, porque en ellas no está quien escribe tan vinculado a su obra. En este caso no es posible desentenderse de quien escribe, pues el tema más que vinculado estrechamente al pensamiento del autor, es expresión de su intimidad y entonces el compromiso es total entre él y su obra. A Unamuno debo el haber entendido esta verdad. “Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuántos sistemas se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido nunca menos vida y consistencia que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor”, *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (pág. 730, Ensayos, tomo II).

El prefacio de *El Mito de la Autenticidad* trae una queja del profesor Giannini por el silencio que siguió a la publicación de su obra anterior, *Reflexiones Acerca de la Convivencia Humana*, del año 1965. El profesor Giannini se declara culpable en parte, por aquel silencio, diciendo: “...el silencio de los demás significa que mi argumentar no poseía eficacia interna, que carecía de la retórica apta para mover la voluntad ajena en la dirección que el mismo argumento debía abrir”. Pero el problema no radica sólo ahí, parece ser que también está presente en él el desprecio, la indiferencia que existe en nuestro medio por el trabajo de quien no tenga nuestras mismas ideas. Este es el primer prejuicio que debe vencer quien quiera comunicar algo. No se puede convencer a quien no presta oídos a lo que decimos. El prejuicio en este caso, quizás se deba a que no consideremos legítimo pensar la autenticidad o cualquier otro problema tradicional de la filosofía, porque hemos interpretado erradamente, creo yo, la frase que dice “Lo importante no es pensar

el mundo, sino cambiarlo". Y así quien se dé al estudio de la autenticidad (porque considera que tales problemas no están solucionados) es mirado como un intelectual que elude el compromiso. Mas quien conozca realmente al profesor Giannini, sabrá que su afán no es meramente teórico, sino que su búsqueda es sincera y que no está tratando de poner en medio el bulto del establecimiento de una ontología previa a la solución de dicha problemática; de tal modo que lo primero fuese una ontología que nos permitiera ver con claridad la esencia del hombre y de ahí derivar la solución a los antedichos problemas. Contrariamente afirma: "...el 'bien humano' y la búsqueda histórica de su esencia, no ha de establecerse a propósito del ser en general, de una ontología, sino a propósito de lo que sería universalmente deseables, a propósito de esa nostalgia común a que hemos hecho referencia, a propósito de esta situación de defecto del hombre respecto a su propia realidad".

Su análisis está fundado en la cotidianidad, a ella va a preguntar, y ahí da cuenta de sus defectos. Revisa sus fundamentos minuciosamente.

La intimidad es analizada a fondo tanto desde la posibilidad de su expresión, como desde una comprensión de la intimidad ajena. Ambas perspectivas nos dejan un resultado negativo: no es posible la expresión de la intimidad sin arriesgar la posibilidad del mal entendido, como tampoco es posible captar la intimidad ajena en su oculta realidad, pues, no podemos conocerla siéndola. Así, todo queda reducido a la aceptación de la veracidad de la proposición que dice, por ejemplo: "No ha sido mi intención ofenderlo", o no dar crédito a tal declaración y vivir celando al prójimo en una actitud rayana en la locura.

Intencionalidad y efectividad son las dos caras de todo acto que quiere el bien del prójimo, siendo la primera lo que hace a un acto bondadoso. Es ella la que fundamenta la bondad de un acto. La buena intención nos libera, nos absuelve. La segunda cara corresponde a un enfoque causal y depende del mundo que enjuicia según las categorías del mundo, "acción bien lograda", etc.

Si bien es cierto que la intencionalidad de un acto que persigue el bien absuelve a quien lo ejecuta; no sucede lo mismo con la buena intención, por la cual se elige un mal a cambio de un bien mayor: el mal está allí y la intención no logra absolverlo.

Estas dos ideas, la de las buenas intenciones que absuelven y el rechazo del "maquiavelismo", entendido como la justificación ética de un mal por el logro de un bien mayor, son escándalo para corrientes filosóficas que mediatizan al ser humano concreto en busca del bien de toda la humanidad. El profesor Giannini dirá al respecto "La Humanidad Universal del hombre, su esencia se me presenta en esos rostros y en esas situaciones concretas en que me encuentro con el prójimo" (pág. 102).

Los detractores del profesor Giannini dirán: "Se ha olvidado que existió un hombre llamado Maquiavelo que separó la ética de la política". A lo cual se puede contestar: "También hubo otro hombre llamado Aristóteles que ligó ambas cosas". Estos son algunos de los planteamientos básicos que orientan la búsqueda del profesor Giannini y a los cuales yo he querido dirigir este comentario por parecerme que van directo a la controversia de temas límites de la ética y sus problemas de hoy y siempre.

El profesor Giannini en esta obra va recorriendo sistemáticamente algunas posiciones respecto de la autenticidad, va mostrándonos sus defectos, su ilusividad, para dejarnos al final, como saldo, la autenticidad como un mito, como una pretendida inteligibilidad del discurso ético que no logra satisfacer a algún espíritu atento.

Es esta obra, según el profesor Giannini lo declara en el prefacio, nuevos

ropajes para la misma temática de su obra anterior, *Reflexiones Acerca de la Convivencia Humana*. Nuevos ropajes que buscan una retórica que persuada al lector de las verdades allí contenidas. El prefacio agrega también que se trata de convencer y no de vencer al lector, pero la verdad es que a mi parecer, la sistematicidad de esta obra, el análisis lógico del primer capítulo, nos muestra a un autor que ha abandonado el sistema que más le acomoda y ha entrado a otro más bien vence que convence. Es otra la tónica de su libro anterior; en él, el pensamiento se revela como intimidad y en ello radica su mayor fuerza. En *El Mito de la Autenticidad*, en cambio, la intimidad sólo se deja ver a partir del cuarto capítulo. La sistematicidad oculta un poco la nostalgia que revela el primer ensayo, nostalgia que da más fuerzas y belleza a la argumentación.