

PENSANDO LA VIDA COTIDIANA CON HUMBERTO GIANNINI*

THINKING THE EVERYDAY LIFE WITH HUMBERTO GIANNINI

Jorge Acevedo Guerra**

Universidad de Chile

Recibido abril de 2016/Received April, 2016

Aceptado mayo de 2016/Accepted May, 2016

RESUMEN

Se procura ubicar el pensamiento de Humberto Giannini en el contexto de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea; en su caso, en los ámbitos de la filosofía existencial y la fenomenología hermenéutica, considerando a autores como Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset, Enrico Castelli. Se destaca una realidad que le preocupó y ocupó de manera muy especial: la existencia de todos los días. De este modo, se hace referencia a la topografía y la cronología de la cotidianidad, a la transgresión cotidiana, al tiempo festivo, a la «reflexión» existencial y a la reflexión psíquica, a la experiencia y a la arqueología (filosóficamente entendida).

Palabras Clave: Humberto Giannini, Fenomenología hermenéutica, Vida cotidiana, Topografía y cronología de la existencia cotidiana.

ABSTRACT

The aim of this text is to place the thought of Humberto Giannini within some of the main strands in contemporary philosophy; viz., existential philosophy and hermeneutic phenomenology, taking into account philosophers such as Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset, Enrico Castelli. Everyday existence is underlined as a matter which especially concerned him. Thus, there are references to the topography and chronology of everyday life, to everyday transgression, to festive time, to existential «reflection», the psychological reflection, to experience and archaeology (philosophically understood).

Key Words: Humberto Giannini, Hermeneutic Phenomenology, Everyday life, topography and chronology of everyday existence.

Humberto Giannini, el filósofo de la cotidianidad, de la convivencia humana y la tolerancia nos ha abandonado al atardecer del día 25 de noviembre de 2014, sumiéndonos en un profundo sentimiento de desolación. La profundidad de su

reflexión filosófica y sus aportes como pensador han sido nítidamente reconocidos. La fecundidad de su tarea está aún abierta al futuro: aunque de él mismo —de su puño y letra— ya no podemos seguir esperando frutos, puesto que ya no está

* Presentación realizada en el Coloquio «Conversaciones Humberto Giannini», efectuado en la Casa Central de la Universidad de Chile en noviembre de 2015. Auspiciado por: Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Instituto de Filosofía Universidad Católica de Chile, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Diego Portales, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), Institut Français (Chile) y Editorial Catalonia.

** Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. joaceved@uchile.cl.

entre nosotros, sí podemos esperarlos de los que se dediquen a conversar con su filosofía, de aquellos que entablen —con una adecuada apertura— un real diálogo con su doctrina. Siendo uno de los más destacados miembros de la generación a que pertenece, su contribución en la marcha del saber resulta insoslayable para los que configuramos las generaciones subsecuentes. Un encuentro con su meditación filosófica será segura fuente de avance en la ruta de la propia meditación. Parafraseando a Heidegger, a quien le agrada vincular *denken*, «pensar», con *danken*, «agradecer», pensemos su obra dándole las gracias, o agradezcámosle, pensándola. Decía René Char refiriéndose a Albert Camus: *Con aquel a quien amamos hemos cesado de hablar, pero no se ha hecho el silencio*¹. Es lo que en este momento conmemorativo también podemos decir respecto de nuestro querido amigo Humberto Giannini y de nosotros mismos.

Recordemos que nuestro gran amigo fue profesor titular de la Universidad de Chile, donde se desempeñó como catedrático de Filosofía Medieval, director de sus dos departamentos de filosofía, director de su Biblioteca Central, integrante de la Comisión Superior de Evaluación Académica y profesor emérito. También fue Doctor *honoris causa* por la Universidad de París. Obtuvo el Premio Municipal de Literatura de Santiago, mención ensayo, por su obra *Desde las palabras* en 1984, y el premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1999. Fue el Titular de la primera Cátedra de Filosofía creada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en el planeta, integrante del Comité de Honor del Colegio Internacional de Filosofía, con sede en París, y miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua del Instituto de Chile.

Su abundante producción teórica puede ubicarse dentro del ámbito de la “filosofía de la existencia”, entendiendo esta expresión en sentido amplio. En un sentido muy difuso, bajo este rótulo caen las filosofías que se preocupan, de modo primordial, de la vida del hombre, posponiendo otros asuntos —la razón, el análisis del lenguaje, las cuestiones lógico-formales—, o subordinándolos a su problema central. Como han hecho notar Sartre (2009/1967) y Jaspers (1972), la palabra «existencialismo» se puede envagüecer de tal modo, que con ella se designen entidades que carecen de efectiva relación con esta corriente de pensamiento. Aunque casi todos los filósofos llamados existencialistas

rechazaron este calificativo, tendrían en común, según Jaspers —y acojo lo que él dice— “el dar la espalda a una verdad que sólo es pensada (...) para entregarse a esa otra que es la verdad vivida” (Jaspers, 1972, p. 434).

Su obra clave, en mi opinión, es “*La ‘reflexión’ cotidiana*. Hacia una arqueología de la experiencia”. Este libro es la base de una trilogía, cuya segunda parte es *La experiencia moral* y cuya culminación sería *Del bien que se espera y del bien que se debe*. En el prefacio que escribió Paul Ricoeur (1992), a la edición francesa de *La «reflexión» cotidiana* —reproducido luego en las versiones en castellano, en traducción de mi amiga Patricia Bonzi— señala que se trata de un texto insólito. Pero en este caso insólito no significa adánico. Todo lo contrario. En él se toma muy en cuenta la tradición. Por cierto, Giannini tenía esto muy claro. En otro lugar, declara paladinamente que

La filosofía, la que se hace, es deuda. En gran medida (...) es deuda, en primerísimo término, con Grecia; después, con el medioevo cristiano y no cristiano; luego, con toda la tradición que lo continúa, lo desarrolla, a veces lo ahonda, siempre lo complica. (Godoy, 1987, P. 285).

De este modo, en el libro clave están presentes explícitamente pensadores primigenios como Alcmeón de Crotona, hasta autores contemporáneos como José Echeverría, Norbert Lechner, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas, José Luis López Aranguren, pasando por Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Heidegger y, sobre todo, Enrico Castelli (1900-1977).

Pienso que explicando el título y el subtítulo de *La «reflexión» cotidiana* nos ubicaremos en su núcleo. Por lo pronto, la palabra «reflexión» aparece entre comillas, para diferenciar el circuito de la vida cotidiana —que tiene un carácter «reflexivo»— de la reflexión psíquica.

La «reflexibilidad» de la existencia cotidiana se manifiesta en un circuito que Giannini aborda fenomenológicamente, describiendo la topografía y la cronología de la cotidianidad.

En primer término, la descripción del territorio de la vida cotidiana destaca en ella cuatro lugares fundamentales: 1º El domicilio como punto de partida. 2º La calle. 3º El lugar de trabajo. 4º El domicilio, nuevamente, pero como punto de llegada.

Los focos de esta estructura topológica son el domicilio y el trabajo. El primero, el domicilio, representa “un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales” (Giannini, 2013). El segundo, el trabajo,

representa el lugar de mi disponibilidad para lo Otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí. (Giannini, 2013, P. 38).

El círculo vivencial de la cotidianidad “que necesariamente empieza (...) en el domicilio va a parar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales: al trabajo o, en sentido temporal, a la ‘feria’ para cerrarse con el regreso al domicilio” (Giannini, 2013, P. 33).

Giannini aclara que al hablar de la «feria» se está refiriendo a los «días feriales» en contraposición a los días «festivos» (Giannini, 2013, P. 54).

Este es, pues, “el trayecto rotatorio global por el que pasa la vida de todos los días. Mientras no pasa nada:

Domicilio→calle→trabajo→calle→domicilio...
→” (Giannini, 2013, P. 33).

Estos hitos fundamentales de la topografía cotidiana son, sin embargo, quebrados de vez en cuando por hitos «transgresores», como la plaza y el bar, a los que se dedica especial atención en los «Interloquios» —pasajes del libro que separan sus capítulos centrales.

A esos ingredientes de la topografía de la cotidianidad corresponden dos momentos de su cronología: el tiempo festivo y domiciliario y el tiempo ferial.

Este último, el tiempo de los días laborales, el tiempo útil

es encaminado permanentemente hacia algo que hay que hacer para (...), remover, presentar, adquirir, reponer, arreglar, apurar, hacer funcionar, etc., en una sucesión de fines siempre provisorios (...); en el tiempo ferial estamos volcados hacia una realidad que no es más que la trama de todos los trámites en curso: el mundo. (Giannini, 2013, P. 65).

Frente a él, el tiempo festivo es el “del reencontro con una naturaleza tenida a distancia, por

inoportuna, durante el tiempo de la tramitación”; el tiempo festivo nos permite la mirada larga y profunda “del puro ‘salir a ver las cosas’: la gente, el parque, la plaza, el espectáculo público”. Es un tiempo que despotenciando la efectividad del mundo, anula su «esencia tramitadora» (Giannini, 2013, P. 67).

Tenemos, pues, que a la topografía de la vida cotidiana corresponde una cronología suya, que, a grandes rasgos, se compone del tiempo del trabajo y del tiempo del reposo (Giannini, 2013, P. 58).

En otro lugar, resumiendo el significado del término que nos ocupa, Giannini señala que emplea “el término ‘reflexivo’ en el sentido elemental de ‘aquello que regresa a su punto de origen’ (espacial o temporal)” (Godoy, 1987, p. 160).

Por tanto, la «reflexión» cotidiana es el movimiento circular en el que el hombre parte de Sí y vuelve a Sí saliendo de su domicilio, transitando por las calles, laborando en su trabajo y retornando, finalmente, a su domicilio. Eso es lo que se refiere a lo topográfico.

En lo concerniente a lo cronológico, la «reflexión» cotidiana es un regreso al tiempo festivo —propicio para la disponibilidad respecto de Sí—, desde el tiempo ferial al que necesariamente se ha concurrido, y en el que predomina el mundo sobre lo propio. En el ámbito de lo temporal, pues, también hay una circularidad que se reitera mientras vivimos.

La reflexión psíquica es abordada en el capítulo V del libro que estamos considerando—un capítulo sumamente complejo, del cual no podríamos dar cuenta ahora. Baste con algunas mínimas consideraciones al respecto. Se trata de un volver conscientemente sobre sí mismo, sobre sí. El gran problema estriba en que ese sí mismo no es algo dado de una vez para siempre ni consiste en identidad consigo mismo. El volver sobre sí se encuentra con que la conciencia tiene “la necesidad de ser lo que no es, y de no ser lo que es”, en frase de Sartre (1984) citada por Giannini (2013). En otros términos: “el ser del *para sí* (—de la conciencia, del hombre—) se define (...) como el que es lo que no es y el que no es lo que es” (Sartre, 1984, p. 34). El yo al que se vuelve en la reflexión psíquica no es el yo tal como fue descrito en el pensar de Descartes, ni el yo de los actos. Este yo puede dar lugar a una fenomenología formal de la conciencia (Giannini, 2013, P. 153), pero no es un buen punto de apoyo para una fenomenología de la vida cotidiana como la que se desarrolla en la obra. Retomando e interpretando la frase de Sartre antes citada: la

conciencia es *propriadamente* lo que no es, *su futuro*, y no es *propriadamente* lo que es, *su pasado*. Es decir, el hombre es *propriadamente* lo que aún no ha alcanzado, lo que proyecta ser, aquello que le falta, eso con lo que está en mora. “Ha-de-ser lo que es” (Sartre, 1984, p. 35), como señala Sartre. Es *deuda de ser*, como indica Giannini (2013). Y no es *propriadamente* lo que ya ha realizado, lo que en él se ha convertido en en-sí y ha dejado de ser para-sí, lo que hay de cosa en nosotros. Nuestro filósofo dice:

vuelto cada cual a sus dominios, en actitud reflexiva, se encuentra indefectiblemente siendo ya de tal o cual manera: huyendo de esta cosa o aquella; amando u odiando; incluso, de pronto y por su propia culpa, se encuentra siendo aquello que todo la vida repudió y hubiese querido evitar con toda el alma. En definitiva, cada cual es aquel que siempre llega atrasado respecto de sí, en mora consigo mismo. (Giannini, 2013, P. 176).

En la reflexión psíquica nos encontramos con ese paradójico fenómeno no substancial: el sí, el sí mismo; el para-sí, como designa Sartre a la conciencia, a la realidad humana.

Hacia el final del capítulo V, en una apretada comparación entre reflexión cotidiana y reflexión psíquica, hallamos esto:

el *regreso a casa* desde el que habitualmente nos ganamos el ser, el pan, el salario, el prestigio, representó para nosotros, desde el principio, el símbolo más adecuado del *trayecto* de la reflexión, no ya como proceso psíquico, no como el mero saber que acompaña a los otros actos de conciencia, sino como odisea: como un regreso concreto, espacial, que va enfrentando los innumerables riesgos del camino, los imprevistos (...) que acechan por doquier; lo que en cualquier momento puede pasarnos. (Giannini, 2013, P. 176).

Lo anterior, nos pone en guardia: la existencia humana, en su dimensión esencial, no es nada parecido a una introspección, sino que es una hazaña (*exploit*), para usar una expresión de François Fédier (2007).

Por cierto, Giannini va precisando, cuestionándose y matizando sus planteamientos, que ahora presento en forma esquemática.

Por lo que respecta al trabajo —nos dice—: no es que resulte ser el lugar en que necesariamente arriendo o vendo mis capacidades a fin de quedar, fuera de él, disponible para mí mismo. Cabe que en condiciones excepcionales, el trabajo se convierta en el lugar de una muy propia y auténtica disponibilidad para mí mismo: que sea, por vocación personal, la no rutina por excelencia. (Giannini, 2013, P. 66).

En cuanto al domicilio, lugar de liberación del trabajo, puede ocurrir lo que llama “el sorpresivo ‘nada que hacer’ domiciliario” (Giannini, 2013). Leo:

“Y así como la rutina con su infundado ‘hay que hacer’ segrega un clima de desgano —insolidaridad del hombre con el mundo—, es posible también que esta disponibilidad gratuita, el ‘nada que hacer’ del tiempo libre, deje entrever los abismos oceánicos del aburrimiento, insolidaridad consigo mismo: acedía”. Paradójicamente, lo que se venía planteando en la descripción de la cotidianidad “se nos invierte: el tiempo pleno estará allá, en el trabajo, en los riesgos propios del mundo; el tiempo rutinario, desértico, aquí entre las cuatro paredes de esta disponibilidad interior”. (Giannini, 2013, P. 117).

El concepto de cotidianidad sintético que nos proporciona el filósofo es aparentemente simple: “Cotidiano (...) es lo que pasa todos los días”. Lo “cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar” (Giannini, 2013, P. 31). Advierte Giannini (2013), sin embargo —pero esto lo soslayamos por ahora— que, “no obstante, la novedad es algo que deberá ser investigado más adelante, a propósito de la ruptura de la rutina cotidiana” (p. 53). Digo *aparentemente* simple porque este fenómeno es muy difícil de traer a palabras y a conceptos filosóficos. Si determinamos, por lo pronto, la cotidianidad como

lo que pasa cuando no pasa nada (...), se empieza a sospechar que no va a ser fácil caracterizar un fenómeno tan anodino como éste. Salir a investigar (...) qué pasa con esta vida que fluye (...) ofrece el inconveniente propio de la invisibilidad de las cosas más próximas y familiares, a las que por el hecho de contar con ellas, de tenerlas a la mano, ni siquiera las divisamos. Lo cotidiano es algo así: y entonces aparece —y entonces se nos desaparece— como el antimisterio por

excelencia, como la más tosca y desabrida de las rutinas. (Giannini, 2013, P. 66).

Lo cotidiano aparece y desaparece, dice. Esto recuerda la sorprendente frase acerca del hombre que aparece en el § 5 de *Ser y tiempo*: “El Dasein es para sí mismo ópticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, 1997, p. 40). Creo que ambos pensamientos se aclaran mutuamente.

Teniendo presente todo lo expuesto anteriormente constatamos que las breves referencias acerca de la cotidianidad media que da Heidegger en el § 9 de *Ser y tiempo* se corresponden bastante bien con lo que Giannini entiende por tal. Recordemos que allí se plantea que para abordar filosóficamente la existencia humana es preciso partir de su modo de ser inmediato y regular, es decir, de su modo de ser cotidiano. El estar en el mundo en “su indiferente inmediatez y regularidad” tiene que constituirse en el punto de partida de la analítica de la existencia humana. “Esta indiferencia de la cotidianidad del Dasein *no* es una *nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente [el Dasein, el hombre]. A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es” (Heidegger, 1997, p. 69). Por tanto, una meditación de la vida humana que procure alcanzar cierto grado de suficiencia —eso le interesa a nuestro autor—, tiene que detenerse en algún momento, necesariamente, en un análisis de la existencia de todos los días. Y esa sería una de las razones filosóficas primordiales que conducen a Giannini a escribir *La «reflexión» cotidiana*. No detenerse en tal análisis equivale a desatender el punto de partida y el punto de llegada de todas las conductas diferenciadas del ser humano: la artística, la científica, la política, la religiosa, la filosófica. Remitirse sólo a ellas significaría dejar la meditación en el aire, flotando en el vacío, sin raíces teoréticas.

La vinculación del pensamiento de Giannini con el Heidegger es clara y, además, declarada paladinamente. En el libro que nos ocupa señala que “sólo o principalmente a partir de las incursiones de Martin Heidegger [el acontecer cotidiano] comenzó a revelarse con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber”, como el sociológico, el histórico y el mismo campo de la filosofía (Giannini, 2013, p. 27).

Es cierto que luego agrega lo siguiente:

La concepción de lo cotidiano, propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone una valoración pareja, sin matices, del territorio y el tiempo cotidianos (realidades que, por lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediablemente y esa pertenencia a un mundo degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos. (Giannini, 2013, p. 28).

Esto significa que nuestro filósofo tiene constantemente ante la vista los análisis de Heidegger, aunque no sea sino para discrepar con ellos, discutiendo la concepción valorativa que cree hallar en su interior. Por otra parte, el texto citado nos indica que, en cualquier caso, la descripción topológica y cronológica de la cotidianidad es algo nuevo, que se aporta a la analítica existencial del hombre desarrollada por Heidegger.

La estrecha relación entre el pensamiento de este filósofo y el de Giannini es de larga data. Se puede hallar en su primer libro, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, publicado en 1965, donde, de acuerdo a algo acostumbrado en él, cita la versión italiana de *Ser y tiempo* de Pietro Chiodi —aunque toma en cuenta también la española de José Gaos—, y presenta la estructura formal de su libro de acuerdo al esquema usado por Heidegger en él. Además, en esta primera obra Giannini declara vivir con simpatía la vida cotidiana, como resultado de querer responder dos grandes interrogantes: “¿En qué sentido la vida de cada cual es un absoluto? ¿Y qué es este absoluto?” (Giannini, 1965, p. 11).

Agreguemos algo más para explicar el relevante interés teórico de Giannini por lo cotidiano. Como pensador de su tiempo, se inserta en la tradición filosófica, y lo hace del modo que corresponde, es decir, en ruptura y continuidad con ella. Dice Ortega que “según cierto sesgo, el progreso de la cultura se nos aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo. (...) todos los avances han consistido en que algún espíritu (...) lograba transferir la seria atención humana de las cosas que eran reconocidas como interesantes a otras en que nadie se había fijado. (...) el progreso coincide siempre con una ampliación de nuestra seriedad a cosas antes desapercibidas o tachadas de poco serias” (Ortega y Gasset, 2004, p. 170). Precisamente, la cotidianidad “ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre

de nuevo, en la explicación del” hombre, advierte Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1997, p. 69). Pero no ha sido pasada por alto por nuestro filósofo, que fiel al imperativo de su tiempo retrotrae su atención y se *fija* en eso que no era reconocido como interesante y que, por tanto, era desapercibido; a saber, lo próximo, la existencia de todos los días *en su indiferente inmediatez y regularidad*. La frase de Heidegger según la cual “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 1997, p. 69) no puede ser aplicada a nuestro amigo.

El subtítulo del libro es *Hacia una arqueología de la experiencia*. La palabra arqueología apunta directamente al método que se pone en juego. Leamos:

arqueología describe un camino, un método determinado de investigación. Lo dice la misma palabra *arjé*: el método que se pregunta por los principios, y en una profundidad análoga a aquella en que trabaja el arqueólogo: el subsuelo de la realidad. Así, emplearemos el término tanto en el sentido etimológico: método que da razón de los fundamentos, de los principios; como en un sentido histórico-simbólico: la vía que conduce a cosas soterradas en el tiempo, invisibles para una conciencia. (Giannini, 2013, p. 25).

En mi concepto, en este contexto la palabra arqueología equivale, sin más, a filosofía, tomando a ésta en su prístina manifestación. De este modo, Giannini muestra su especial *talento denominador*, que “es un talento verbal y, por tanto poético” (Ortega y Gasset, 2006). Baste con recordar la definición aristotélica de filosofía (Heidegger, 2004), que remite decisivamente a los *arjai*, a los principios. Es cierto que Giannini toma cierta distancia respecto de Aristóteles y de quienes, de diversísimas maneras lo continúan, al advertir que

el nuestro no es una pensamiento sobre la puridad del ser: *sobre ese ser en cuanto ser* que abre la metafísica pura de Aristóteles. Más bien, nuestra atención recaerá sobre la cualidad *que lo hace resplandecer al unísono como ser* y valor. Y esto es absolutamente platónico, agustiniano, buenaventuriano. (Giannini, 2013, p. 25).

¡Muy bien! Pero esta diferencia se da en una copertenencia respecto de lo mismo: el filosofar

en sentido estricto, que siempre toma en cuenta el ser, aunque sea en conjunción con algo distinto.

Por otro lado, lo que Giannini efectúa no es ni una arqueología de la conciencia, ni de la mente, ni del psiquismo, ni del espíritu, ni del alma, ni de la inmanencia, ni del sujeto del conocimiento, ni del yo puro; como sabemos, realiza una *arqueología de la experiencia*. Creo que un camino corto para entender de qué se habla con la palabra *experiencia* consiste en considerarla, por lo pronto, como equivalente a *vivencia*. La palabra fue inventada por Ortega en 1913 para traducir el término alemán *Erlebnis*. Explica cómo llegó a ella:

Esta palabra, *Erlebnis*, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como “vivir la vida”, “vivir las cosas”, adquiere el verbo vivir un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que “vivencia”. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia². (Ortega y Gasset, 2009).

Creo que vale la pena tomar muy en cuenta una precisión que Ortega introduce en un texto posterior:

Hay que extirpar al vocablo “ *Erleben*” todo residuo de significación “idealista”, de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre le *pasa absolutamente* algo, a saber, ser —ser y no sólo pensar que es—, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. (Ortega y Gasset, 2009, p. 159).

Hago notar que estas dos últimas frases son citadas por Giannini (2005) en su *Breve Historia de la Filosofía*. Las reitero: “El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe” (p. 347).

Sea dicho de paso, *Erlebnis* se suele traducir al francés por experiencia (*expérience*) o experiencia vivida (*expérience vecue*), y lo mismo ocurre al traducir ese término al inglés (*experience*; *lived experience*) y al italiano (*esperienza visuta*)³.

Ateniéndonos a la etimología de la palabra experiencia, llegamos a la conclusión de que la experiencia entraña peligros. Dice Ortega:

Experiencia, *empeiría* —ἐμπειρία—, es una de las palabras que en griego, como en latín, vive de la raíz *per*. (...) En las lenguas germánicas existe igualmente *per* en forma de *fahr*. Por eso experiencia se dice «*Er-fahrung*». Esta raíz pertenece a un “campo verbal” y a un “campo pragmático” correspondiente, sumamente curiosos. Existe en armenio y en sánscrito. Es, pues, una vetustísima palabra indoeuropea que expresa una vetustísima vivencia. (Ortega y Gasset, 1992, p. 1030).

¿Cuál? “El sentido originario del vocablo ‘experiencia’ es haber pasado peligros” (Ortega y Gasset, 2010, p. 247), indica Ortega muy resumidamente. Consideremos con este autor que “lo peligroso no es resueltamente malo y adverso —puede ser lo contrario, benéfico y feliz. Pero, mientras es peligroso ambas contrapuestas contingencias son igualmente posibles. Para salir de la duda hay que probarlo, ensayarlo, tantearlo, *experimentarlo*” (Ortega y Gasset, 2010, p. 247).

Por otro lado, como señala Marías, comentando a Ortega, la palabra experiencia remite no sólo a peligro, sino que también a “‘póros’ y ‘portus’, salida, paso” (Marías, 1966, p. 640).

Dentro de la «reflexión» cotidiana es *la calle*, en principio, el ámbito del peligro. Pero el *trabajo* presenta, también, el peligro de perdernos en él, en el sentido de cierta peculiar pérdida de sí. Y el *domicilio* no está exento de presentar peligros: el aburrimiento y la acedia (Giannini, 1975), entre ellos. Pienso que Giannini recoge en plenitud el peligro inherente a la experiencia. Pues en los tres lugares se da la posibilidad ambigua ínsita en el peligro, en cuanto que en el peligro puede ocurrir lo malo y adverso, pero también —al hallar una salida, un paso— lo benéfico y feliz.

Convendría agregar que el pensamiento de Ortega está presente en la obra de Giannini desde el capítulo 1 de su primer libro. En ese capítulo, titulado “El estar del ser”, leemos:

Como podremos ver más adelante, el estar de una cosas en tal o cual lugar representa una modalidad fundada en la situación humana. Esto, de diversas maneras, lo ha destacado la filosofía contemporánea. Dice Ortega, por ejemplo, que “estamos en aquellas ideas que son nuestras creencias”, que estamos en el lenguaje, etc. (Giannini, 1965, p. 15).

Y el apartado que le dedica en su *Breve Historia de la Filosofía* lo comienza haciendo resaltar que

el pensamiento de Ortega, además de su valor intrínseco, posee para nosotros, latinoamericanos, una importancia suplementaria: El hecho de contar en nuestro tiempo con un pensamiento destilado en nuestra propia lengua nos da la seguridad de que somos nosotros, los que vivimos en esa lengua, los que primero podemos alcanzar y hacer nuestro ese pensamiento. Y esto es algo importante. Tiene sus ventajas, además, el hecho de que una filosofía nos acoja; que nos llame por nuestro nombre propio y nos obligue, en cierta medida, a meditarlos; a nosotros, que hemos sido algo flojos o tímidos para hacerlo. (Giannini, 2005, p. 345).

Estas últimas palabras están relacionadas con el epígrafe que encabeza el apartado en cuestión. Se trata de unas palabras del mismo Ortega (2009) en que éste, en su *Prólogo para alemanes*, advierte a sus lectores que

todo lo que he escrito hasta este prólogo, lo he escrito exclusivamente y ad hoc para gente de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. (p. 128).

Y en cuanto a la palabra *hacia*, aparentemente anodina, “alude a un movimiento efectuándose en el tiempo, en tensión respecto de una meta. (...) de *hacia* surgen las renovaciones creadoras. *Hacia*, preposición abierta al futuro, resume la agitación del instante, es cambio y transcurso” (Ciudad Vázquez, 1987, p. 17). Esto nos indica que Humberto no da por finalizada la indagación acerca de la experiencia, sino que más bien, nos da a entender que va de camino hacia ella, que no está al cabo de la calle, ni menos aún, que está de vuelta en esa indagación. Recordemos, a propósito de esto, a Antonio Machado

(Machado, A. & Machado, M., 1967; Machado, A., 1997). El poeta advierte que “los hombres que están siempre de vuelta en todas las cosas son los que no han ido nunca a ninguna parte. Porque ya es mucho ir; volver, ¡nadie ha vuelto!”⁴. Pretender estar de vuelta es una ilusión, si es que no una actitud presuntuosa.

Es preciso, sin embargo, añadir una importante precisión. Advierte Giannini que

“la experiencia” a cuya realidad intentamos acercarnos arqueológicamente no puede por principio ser la experiencia personal de cada sujeto (...). Hacia otro lado se mueve nuestra búsqueda: hacia un hipotético subsuelo de principios sumergidos en esa experiencia individual; sumergidos y que, sin embargo, echan sus raíces hasta el fondo de ella, condicionándola al punto de hacerla, a veces, incomprensible para sí misma; se mueve, en fin, hacia el subsuelo de una experiencia común. (Giannini, 2013, p. 25).

Este término, experiencia común, es clave en el pensamiento de Giannini. Como él mismo lo dice, lo adopta tomándolo del filósofo existencialista italiano Enrico Castelli —su principal inspirador—, recogiendo, concretamente, “la revalorización gnoseológica y ética que hace su obra de la experiencia común” (Giannini, 2013, p. 28).

Acabamos de decir que lo que interesa a Giannini es la experiencia *común*. Recordemos que su primer libro versa sobre la *convivencia*. Como dijimos, su título es *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Pero también dijimos que en este contexto podríamos hacer sinónimas las palabras “vivencia” y “experiencia”. De este modo, es posible modificar el título del primer libro suyo, que diría: “Reflexiones acerca de la

experiencia común”. Y también es posible modificar el subtítulo del libro en que nos hemos centrado. Diría: “Hacia una arqueología de la *convivencia*”. Eso nos permite ver que para su persona es válido lo que dice Hölderlin: “Pues/ como te inicies, así permanecerás” (Heidegger, 2010, p. 138).

De ninguna manera podríamos dejar sin subrayar el hecho de que lo que mueve decisivamente a Giannini es la indagación *ética*. Dice: “se trata en verdad de buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras existencias. Búsqueda de una experiencia común, o lo que es lo mismo: de *un tiempo realmente común*”⁵ (Giannini, 2013, p. 19). Procurar iluminar y restaurar realmente una experiencia común ha sido tarea central en la vida y obra de nuestro pensador. A Enrico Castelli debe tan altruista motivación. A él debe también el fundamental principio *gnoseológico* que mueve su pensamiento: “La experiencia común es un criterio absoluto de verdad” (Castelli, 1956, p. 24), afirma el filósofo italiano.

Pero nuestro amigo da un paso más, y decisivo. Frente a la metafísica pura aristotélica y a sus diversos continuadores —aunque considerándolos como merecen, y no desdeñándolos—, Giannini hace hincapié en finalidades axiológicas y de ética social y política, así como en un objetivo religioso, tal como lo da a entender inequívocamente en estas palabras: “Pues la reflexión sobre la vida cotidiana aspira a ser en último término reflexión sobre un liberado ser para aquello que se vuelve libremente hacia nosotros, para interrogarnos: lo sagrado” (Giannini, 2013, p. 68). En el actual mundo desacralizado de la técnica moderna, él está atento en primera y última instancia a la predominante ausencia y a la emergente presencia de lo divino, que apenas se divisa, tal como lo han estado algunos poetas y filósofos de la época de la huida de los dioses —Hölderlin, Rilke, Antonio Machado, Ortega, Heidegger y Enrico Castelli, entre ellos.

Referencias

- Castelli, E. (1956). *L'indagine quotidiana*. Roma: Bocca.
- Ciudad Vázquez, M. (1987). *Viaje alrededor de una palabra*. Santiago: Universitaria.
- Fédier, F. (2007). *Voix de l'ami*. Le Mans: Éditions du grand Est.
- Giannini, H. (1965). Reflexiones acerca de la convivencia humana. Santiago: Universitaria
- Giannini, H. (1975). El demonio del mediodía. *Teoría*, 5 (6), 103.
- Giannini, H. (2005). *Breve Historia de la Filosofía*. Santiago: Catalonia.
- Giannini, H. (2013). La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia. Santiago: Diego Portales.
- Godoy, H. (1987). *Chile en el ámbito de la Cultura Occidental*. Santiago: Andrés Bello
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2010). Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin». Buenos Aires: Biblos.
- Jaspers, K. (1972). *Conferencias y Ensayos sobre Historia de la Filosofía*. Madrid: Gredos.
- Machado, A. (1997). *Juan de Mairena, VI. Obras Tomo I*. Buenos Aires: Losada.
- Machado, A. & Machado, M. (1967). *Obras Completas*. Madrid: Plenitud.
- Marías, J. (1966). El tiempo que ni vuelve ni tropieza. *Obras Vol. VII. Revista de Occidente*, 3, 640.
- Marini, A. (2012). *Essere e Tempo*. Milano: Mondadori.
- Ortega y Gasset, J. (1992). *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Leyendo el Adolfo, libro de amor*. Madrid: Taurus
- Ortega y Gasset, J. (2006). En torno al coloquio de Darmstadt, 1951. *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Prólogo para alemanes*, *Obras Completas*. Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (2010) *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, P. (1992). *La «réflexion» quotidienne: vers une archéologie de l'expérience*. Provence: Alinea.
- Sartre, J.P. (1984). *El Ser y la Nada*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J. P. (2009/1967). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Nagel.
- Stambaugh, J. (1996). *Being ad Time*. New York: SUNY.
- Vezin, F. (1977). *Être et Temps*. París: Gallimard

Notas

- ¹ Palabras puestas por Heidegger como epígrafe de uno de sus libros, *Acheminement vers la parole*, Ed. Gallimard, París, 1976, p. 8. Trad. de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier.
- ² Pienso que es de interés ver la descripción de lo que es «vivencia» que hace Manuel García Morente en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 10ª ed., 1965, pp. 1 ss. Prólogo de Eugenio Pucciarelli y Risieri Frondizi.
- ³ Boehm y Waelhens traducen *Erlebnis* por *impression* o lo dejan sin traducir (*L'être et le temps*, Gallimard, París, 1964, pp. 145 y 313). François Vezin traduce *Erlebnis* por *vécu* (*Être et Temps*, Gallimard, París, 1977, pp. 156 y 303, en nota). Joan Stambaugh traduce el término por *experience*, *lived experience* o no lo traduce (*Being and Time*, SUNY, 1996, pp. 108, 408, nota 6, y 438). Alfredo Marini traduce *esperienza visuta* (*Essere e Tempo*, Mondadori, Milano, 2012, p. 352, en nota).
- ⁴ Machado, Antonio. Juan de Mairena, VI. Obras Tomo I, Ed. Losada, Buenos Aires, 4ª ed., 1997, p. 445. Ed. de Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre. — Machado, Manuel y Antonio. *Obras Completas*, Ed. Plenitud, Madrid, 5ª ed., 1967, p. 1022. Ed. de Heliodoro Carpintero. Creo que no está de más, a propósito de lo recién planteado, tener presente este texto de Julián Marías: «Se tiene experiencia de la vida cuando, de alguna manera, se ha visto ya la espalda de las cosas. ¿Significa esto necesariamente “estar de vuelta”? Yo creo que no hay en el fondo mayor ingenuidad —más grande inexperiencia— que creer que se está de vuelta; porque mientras se vive siempre se está de ida. Precisamente la vida consiste en eso, en ir hacia delante mientras dura, y por eso es, a un tiempo, *futurición*, *imprevisibilidad*, *irrevocabilidad*» («La experiencia de la vida». En *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Obras, VII, ed. cit., p. 641).
- ⁵ Véase, también, su ensayo «A la búsqueda del tiempo común» [Con motivo de la muerte de Enrico Castelli]; en *Archivio di Filosofia*, Istituti di Studi Filosofici, Roma, 1980; pp. 409 ss.