

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

NICOLÁS VERGARA CORREA

## Persona y Verdad en Luigi Pareyson

VOLUMEN 26 / 2016

---

# SEPARATA

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950  
2016 / VOLUMEN 26

---

DIRECTOR / EDITOR

**Sergio Sánchez-Migallón**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

**Enrique Moros**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Santiago Collado**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

**Rubén Herce**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración,  
intercambios y suscripciones:**  
«Cuadernos Doctorales de la Facultad  
Eclesiástica de Filosofía»  
Universidad de Navarra. 31009  
Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600.  
Fax: 948 425 633  
e-mail: [faces@unav.es](mailto:faces@unav.es)

---

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2016:**  
Suscripciones 1 año: 30 €  
Extranjero: 43 €

---

**Fotocomposición:**  
[pretexto@pretexto.es](mailto:pretexto@pretexto.es)

**Imprime:**  
Ulzama Digital

**Tamaño:** 170 x 240 mm

**DL:** NA 1024-1991

**SP ISSN:** 1131-6950

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2016 / VOLUMEN 26

---

1. **Ana Encarnación LOZANO MARTÍN**  
La libertad como condición de posibilidad del crecimiento humano según  
Antonio Millán-Puelles 5-85  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dra. M<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna
2. **Nicolás VERGARA CORREA**  
Persona y Verdad en Luigi Pareyson 87-169  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
3. **Alex MBONIMPA**  
The Providence of God according to Richard Swinburne.  
A Critical Study under the Guidance of St. Thomas Aquinas 171-261  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros

---

Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Nicolás VERGARA CORREA

Persona y Verdad  
en Luigi Pareyson

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2016

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis septembris anni 2016

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 25 mensis februarrii anni 2016, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXVI, n. 2

---

# Presentación

**Resumen:** Al constatar las falencias de la filosofía de Hegel, surgieron corrientes existencialistas que intentaron rescatar el valor del individuo, cayendo, sin embargo, en un intimismo de la verdad. Luigi Pareyson, en el siglo veinte, propone un personalismo ontológico abierto al ser, a la verdad y a la trascendencia; es decir, una filosofía personal anclada en una verdad perenne, comprensible a los individuos de cualquier cultura. Como pensador cristiano, subraya la capacidad del cristianismo de informar y revitalizar la cultura de cualquier época, por enraizarse en una verdad perpetuamente válida y actual.

Su existencialismo intenta resolver la relación entre finito e infinito, entre Dios y el hombre, corrigiendo los planteamientos de los pensadores que sucedieron a Hegel (Kierkegaard, Feuerbach, Barth y Heidegger, entre otros). En efecto, algunos filósofos exaltaron el infinito en desmedro de la iniciativa humana y de la libertad, o bien concibieron al hombre como cerrado a la trascendencia. Pareyson propone una filosofía abierta a la trascendencia y respetuosa de la libertad y de la iniciativa. La novedad de su existencialismo radica en interpretar la experiencia de la trascendencia en clave religiosa: Dios se revela a quien lo busca, y depende de la libertad humana el acoger la luz divina o permanecer en la oscuridad.

Comprendió que la persona es el órgano revelador de la verdad; es decir, es a la persona a quien la verdad del ser se le manifiesta, y el individuo la acoge libremente. Su teoría hermenéutica fue pionera en el siglo pasado, abriendo camino a nuevas investigaciones y escuelas de pensamiento.

**Palabras clave:** personalismo, interpretación, verdad.

**Abstract:** Noting the shortcomings of Hegel's philosophy, existentialist currents tried to rescue the value of the individual, falling, however, in an intimacy of truth. Luigi Pareyson, in the twentieth century, proposes an ontological personalism open to truth and transcendence, that is, a personalist philosophy anchored in a perennial truth, understandable for individuals of any culture. As a Christian thinker, he underlines the capacity of Christianity to inform and revitalize the culture of any time, by being rooted in a perpetually valid and present truth.

His existentialism attempts to resolve the relation between finite and infinite, between God and man, correcting the ideas of the thinkers who followed Hegel (Kierkegaard, Feuerbach, Barth and Heidegger, among others). Indeed, some philosophers extolled the infinite at the expense of human initiative and freedom, either conceived man as closed to transcendence. Pareyson proposes a philosophy opened to transcendence and respectful of freedom and initiative. The novelty of his existentialism lies in interpreting the experience of transcendence in a religious key: God is revealed to those who seek Him, and accepting the divine light, or remaining in the dark, depends on human freedom.

He realized that the person is the organ which reveals the truth; that is, the one to whom the truth of being is made manifest and who accepts it freely. His hermeneutics pioneered early last century, paving the way for new investigations and schools of thought.

**Keywords:** personalism, interpretation, truth.

Algunos filósofos idealistas del siglo XIX, siguiendo el impulso racionalista del siglo que les precedió, intentaron reducir el contenido de la Revelación a verdades cognoscibles con la sola luz de la razón. Esto produjo un paulatino distanciamiento entre la filosofía y la fe cristiana. A finales del siglo XX, la encíclica *Fides et Ratio* alertó sobre esta peligrosa separación, pues hubo quienes lo interpretaron como un antagonismo entre ambas. Surgieron humanismos ateos que concibieron la fe como alienante para la razón, nociva para el progreso y, prescindiendo de lo divino y de la trascendencia, se proclamaron profetas de un progreso ilimitado.

Estas ideologías, sin embargo, condujeron a sistemas totalitarios; las ciencias se ocuparon del progreso técnico y se desligaron de la metafísica y de la moral, quedando relegado a un segundo plano lo más profundo de la persona<sup>1</sup>. Se culpó luego al racionalismo de olvidar los aspectos esenciales para la persona. Al entrar en crisis esta corriente de pensamiento, surge como reacción el nihilismo. Esta filosofía no aspira a alcanzar algo verdadero y perenne, pues concibe la existencia como algo efímero, en el que las sensaciones y el bienestar son la meta: si todo es fugaz y provisional, no tiene sentido asumir compromisos definitivos<sup>2</sup>.

Abandonada toda pretensión de verdad, de un fin último y de un sentido de la vida, el hombre queda preso del miedo y de la desesperanza: se agudiza más la desconfianza en la razón. Sin embargo –como lo destaca también esta encíclica– en medio de esta crisis brotan «gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad»<sup>3</sup>. Estos pueden ofrecer valiosas contribuciones que ayuden a comprender adecuadamente la personalidad, la intersubjetividad, la libertad, los valores, el tiempo, la historia, y el sentido de la propia existencia<sup>4</sup>. Es decir, pueden hacerle ver al hombre su altísima dignidad.

La filosofía de Luigi Pareyson (Piasco 1918-Milán 1991) puede contarse entre aquellas semillas de pensamiento que crecen hacia la verdad, que amplían y enriquecen la concepción del hombre<sup>5</sup>. En efecto, como pensador cristiano,

---

<sup>1</sup> Cfr. *Fides et Ratio*, n. 47.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>3</sup> Cfr. *Fides et Ratio*, n. 48.

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Cfr. RUSSO, F., «Luigi Pareyson», en FERNÁNDEZ, F. y MERCADO, J. A. (ed.), *Philosophica*, enciclopedia filosófica *on line*, <[www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html](http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html)> [13/6/2013].

entiende que la persona no es una criatura arrojada al mundo, sino que vive en este pero lo trasciende. Reconoce además que las raíces de Europa y de Occidente son innegablemente cristianas, y la solución para la crisis actual es acudir nuevamente a estos orígenes. Comprende, por tanto, que la fe no constituye un límite para la razón, sino que la acrecienta, y ambas resultan fortalecidas si entablan un diálogo. Su interés consiste en desarrollar una filosofía para la persona concreta, que sea compatible con un pensamiento universal y común.

Su filosofía ha influido en importantes pensadores de nuestro tiempo. G. Vattimo, por ejemplo –aunque sus últimos planteamientos lo distancian de la filosofía de Pareyson– lo reconoce como «uno de los pensadores italianos que más han marcado la filosofía italiana en estos últimos decenios»<sup>6</sup>, y F. Tomatis lo considera uno de los filósofos más importantes del pasado siglo, después de M. Heidegger y L. Wittgenstein<sup>7</sup>.

Puede ser considerado un filósofo personalista porque fija su atención sobre la persona, aunque él mismo decía profesar un personalismo distinto al de los pensadores franceses, alemanes e italianos<sup>8</sup>. Su personalismo ontológico señala que el infinito y lo finito son inconmensurables, y que el carácter absoluto de Dios no disminuye el valor del individuo ni su libertad. El hombre no es autosuficiente, pero sí es positivo y autónomo; en él coinciden la autorrelación y la heterorrelación: entra en relación auténtica consigo mismo cuando está en relación con otros: con Dios, con los demás, con el mundo, con el ser<sup>9</sup>. La persona se caracteriza pues por su relación consigo misma y con algo

<sup>6</sup> «Uno dei pensatori italiani che più hanno segnato la filosofia italiana di questi ultimi decenni». VATTIMO, G., *Postilla 1983*, en H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, accedido en RUSSO, F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma, 1993, 25.

<sup>7</sup> Cfr. «Centro Studi Filosofico-Religiosi Luigi Pareyson», en <[www.pareyson.unito.it](http://www.pareyson.unito.it)> [10/1/2013].

<sup>8</sup> Rechaza el existencialismo de J. P. Sartre (1905-1980) y de N. Abagnano (1901-1990), porque caen en un marcado antropocentrismo. Para ellos, la libertad no está en relación con el ser (en G. Marcel sí lo está y, por eso, Pareyson está en mayor sintonía con él). Se distancia de los alemanes pues caen en un fideísmo (Kierkegaard y Barth) o en el ateísmo (Feuerbach). Cfr. BLANCO, P., *Hacer arte, interpretar el arte*, Eunsa, Pamplona, 1998, 16.

<sup>9</sup> En Hegel hay una identidad dialéctica entre el infinito y lo finito, entre eternidad y temporalidad. Kierkegaard los separa, mediante una contraposición que enfatiza la negatividad de lo finito. La teología de K. Barth intentará superar esta negatividad de lo finito absorbiéndolo en el infinito (en Dios). Heidegger hará lo contrario: el predominio será de lo finito separado del infinito, sin alteridad. Esta última postura no deja espacio a la ética, no explica a la persona en su concreción ni reconoce su responsabilidad. Pareyson intenta, por tanto, una solución intermedia entre el teocentrismo de Barth y el humanismo de Heidegger, un personalismo ontológico que haga compatibles el infinito con lo finito. Cfr. TOMATIS, F., *Pareyson: vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia, 2003, 42-45.



distinto de sí, por su situación y su libertad. Consiste más en la receptividad unida a la iniciativa que en la pasividad de lo recibido; su ineludible colocación histórica se convierte en un llamado a la libertad. Su orientación metafísica, su apertura a la divinidad, al ser y a la verdad, es una tarea confiada a su libertad<sup>10</sup>. Esta apertura al ser y a la verdad se configura como una hermenéutica, una relación entre dos términos inconmensurables, uno de los cuales funda la relación –el infinito– y otro que subsiste en esa relación –lo finito–. La persona está marcada entonces por una intencionalidad ontológica, por una relación constitutiva con el ser; «no tiene solamente relación con el ser, sino más bien *es* relación con el ser»<sup>11</sup>.

La persona es un órgano revelador de la verdad<sup>12</sup>, y aunque el ser es inobjetivable, es a la persona a quien se le manifiesta. Por eso, «la verdad y la persona no se pueden separar (...) pues no hay entre ambas una separación que le permita a esta última colocarse de tal modo que la pueda tener [la verdad] delante de sí en una figura completa y definitiva, ya que no es posible encerrarla en una fórmula que la explicita completamente y que por tanto valga como definitiva»<sup>13</sup>. La formulación personal e histórica de la verdad es la participación en la verdad misma, no se oponen.

Eso sí, aunque la verdad es única y universal, no hay una posesión definitiva y completa de ella. Por eso el acto interpretativo no es único. «La formulación de la verdad es por un lado posesión personal de la verdad, y por otro posesión de un infinito: por una parte lo que se posee es la verdad, y se la posee del único modo como puede ser poseída, es decir, personalmente, de tal manera que la formulación que de ella se da es la verdad misma (...) es una auténtica posesión, y no una simple aproximación»<sup>14</sup>. Esto tiene particular relevancia en su refutación al historicismo.

El objetivo de este trabajo fue estudiar la noción de persona en Luigi Pareyson y su relación con la verdad. Para el filósofo valdostano, la búsqueda y la fidelidad a la verdad es la vocación originaria del hombre en virtud de su vínculo ontológico, de su connatural apertura al ser. Algunas inter-

<sup>10</sup> Cfr. CUFFARI, G., «Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico», *Divus Thomas*, 84 (1981) 119.

<sup>11</sup> TOMATIS, F., *Pareyson: vita, filosofia, bibliografia*, 41.

<sup>12</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, 219.

<sup>13</sup> RUSSO, F., *Philosophica*, Enciclopedia *on line*, el 13/6/2013.

<sup>14</sup> *Idem*.

pretaciones nihilistas, empero, ven en la filosofía de sus últimos años, centrada en la libertad y en el problema del mal, una libertad abandonada a sí misma, sin una verdad que la oriente. Sin embargo, aunque otros temas acaparen la atención de Pareyson en su extenso itinerario filosófico, la noción de una verdad perenne sigue presente. Por tanto, estudiar la relación inseparable entre persona y verdad resulta una contribución valiosa ante las interpretaciones nihilistas.

La relación entre la persona y la verdad es un tema reviste particular importancia en la filosofía contemporánea, porque se ha considerado en contraposición el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En algunos casos, el sujeto se disuelve en la interpretación del objeto; en otros, el objeto se diluye ante el sujeto. Pareyson prefiere utilizar el binomio *persona-verdad* antes que el de *sujeto-objeto* o *yo-razón*, porque la noción de persona expresa mejor la apertura a la trascendencia del individuo, que interioriza la realidad exterior sin disolverla, evitando así el subjetivismo o el objetivismo.

También se explica cómo concibe la posibilidad de acceder en la historia a una verdad única y perenne. Se ha de tener en cuenta que Pareyson vivió pocos años después de W. Dilthey (1833-1911). Este filósofo ponía en duda la posibilidad de una verdad histórica y a la vez universal. Según esa doctrina, la vida humana no ha de referirse ni confrontarse con algo distinto de sí misma, porque esta es lo único absoluto. Por eso la historia tampoco está dotada de un sentido, de un carácter trascendente o de un *telos*<sup>15</sup>. Para el filósofo renano, cada una de las cosmovisiones puede contener un destello de la única verdad; sin embargo, no hay un modo de acercarlas entre sí, ni un criterio con el cual distinguir lo verdadero de lo falso<sup>16</sup>. Muestran una faceta de la realidad, y cada una es verdadera en su contexto pero distinta a las demás, de modo que es imposible abarcarlas todas. Como «no podemos ver la luz de la verdad más que desflecada en rayos de color»<sup>17</sup>, la verdad única resulta incognoscible, y debemos conformarnos con la propia verdad a la que tenemos acceso.

No obstante el historicismo que sugiere este filósofo, «la correlación hombre e historia es el gran hallazgo de Dilthey»<sup>18</sup>. Pareyson reconoce este mérito, pero busca un elemento que aglutine las distintas visiones de la reali-

<sup>15</sup> Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, 345.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, III, 348-349.

<sup>17</sup> *Ibid.*, III, 352.

<sup>18</sup> *Ibid.*, III, 353.

dad. Este elemento es la participación *personal* en una única verdad. Este modo personal de acceder a la única verdad respeta la legítima variedad de las filosofías, y evita la multiplicidad de las verdades (relativismo), una verdad inefable y una verdad incommunicable.

El relativismo de la verdad es uno de los problemas que aqueja a nuestra sociedad. Nuestra cultura, influenciada por las corrientes de pensamiento imperantes en las últimas décadas, cree imposible postular una verdad que sea válida para toda época. Constatando esta dificultad algunos desisten en este intento, se refugian en su individualidad, se aíslan de los demás y proponen una vida en sociedad que se limite a la satisfacción de las necesidades básicas de subsistencia. Y es que sin verdad desaparece el auténtico interés por relacionarse con los demás, y sin relación con los demás tampoco se alcanza la verdad: se cae en un círculo vicioso. Pareyson ve factible una verdad común desde la situación y el punto de vista de cada individuo –por muy disímiles que estos sean– sin caer en el relativismo ni cerrarse al diálogo.

---

# Índice de la Tesis

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	7
<b>Capítulo I</b>	
<b>EL EXISTENCIALISMO CONTEMPORÁNEO Y LA CRÍTICA AL IDEALISMO</b>	27
1. ACTUALIDAD DEL EXISTENCIALISMO	29
2. KIERKEGAARD Y FEUERBACH	34
2.1. La filosofía subjetiva en Kierkegaard	34
2.2. La inversión del hegelianismo en Feuerbach	37
3. SITUACIÓN RELIGIOSA ACTUAL	43
4. EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO	49
5. FUENTES DEL EXISTENCIALISMO DE PAREYSON	53
5.1. S. Kierkegaard	55
5.2. K. Barth	57
5.3. M. Heidegger	61
5.4. K. Jaspers	65
5.5. J. G. Fichte	68
5.6. El actualismo italiano	70
5.7. El existencialismo francés	73
5.8. El existencialismo ruso	76
<b>Capítulo II</b>	
<b>HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA PERSONA</b>	79
1. LA FILOSOFÍA COMO TEORÍA DE LA PERSONA	80
1.1. La relación personal con el ser	80

1.2. La libertad personal	87
a) Rasgos de la libertad	87
b) La realidad dependiente de la libertad	94
c) Dios y la libertad	97
2. LA PERSONA Y LA SOCIEDAD	101
2.1. Totalidad, insuficiencia, universalidad y singularidad	101
2.2. La iniciativa	103
2.3. Dios como valor y persona	106
2.4. El humanismo personalista de Pareyson	110
2.5. Socialidad y sociabilidad	116
3. NOTAS DEFINITORIAS DE LA PERSONA	118
4. EL CONOCIMIENTO DE LOS DEMÁS	123

### Capítulo III

#### PERSONA Y VERDAD

PERSONA Y VERDAD	129
1. EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD	130
1.1 Los valores históricos y la presencia del ser	131
1.2 La interpretación de la verdad	135
a) Unicidad y multiplicidad de la verdad	136
b) Características de la interpretación	139
c) La noción de interpretación en Pareyson	144
d) La persona en la interpretación	150
e) La importancia de la tradición	157
1.3. Rasgos de la verdad	162
1.4. La noción de verdad en Pareyson	169
2. EL PENSAMIENTO REVELATIVO Y EXPRESIVO	175
a) El historicismo y las ideologías	175
b) La palabra en el pensamiento expresivo y revelativo	180
c) Unión de teoría y praxis	185
2.1. El alcance del pensamiento revelativo	187
a) El pensamiento revelativo en la religión y la política	191
b) El rol de la filosofía	194
3. LA EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA	200
3.1. Lenguaje filosófico y lenguaje religioso	202
3.2. El símbolo y la metáfora	203
3.3. El lenguaje del mito	207
3.4. La hermenéutica del mito	212

## ÍNDICE DE LA TESIS

### Capítulo IV

#### LA VERDAD Y LAS FILOSOFÍAS

	221
1. LA RELACIÓN ENTRE LAS FILOSOFÍAS	221
2. CATEGORÍAS EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA	225
2.1. La unidad de la filosofía	225
2.2. La multiplicidad de las filosofías	232
2.3. La totalidad de la filosofía	241
3. LA IDEOLOGÍA COMO REACCIÓN AL PENSAMIENTO ABSOLUTO	249
4. PERSONALIDAD DE LA FILOSOFÍA	254
5. ROL DE LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA PERSONALISTA	262
6. RASGOS DE LAS FILOSOFÍAS	268
7. EL DIÁLOGO EN LA FILOSOFÍA	276

### Capítulo V

#### VERDAD Y LIBERTAD

	285
1. DIALÉCTICA ENTRE VERDAD, LIBERTAD Y SITUACIÓN	285
1.1. Situación personal y libertad	285
1.2. La libertad en relación con el ser	288
1.3. La verdad y la libertad	296
2. LA TRASCENDENCIA DE LA ACTUACIÓN HUMANA	305
3. FORMULACIÓN DE LA NORMA MORAL	309
4. PAREYSON FRENTE AL NIHILISMO	320
5. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	329

CONCLUSIONES	335
--------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	361
--------------	-----



---

## Bibliografía de la Tesis

### A. FUENTES: OBRAS DE LUIGI PAREYSON

- Esistenza e persona*, Il Melangolo, Torino, 1950 (5ª ed., 1992).
- L'etica di Pascal. Corso di Filosofia morale dell'Anno accademico 1965-1966*, Giappichelli, Torino, 1966.
- Fichte: il sistema della libertà*, Mursia, Milano, 1976.
- Dostoievski: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino, 1993.
- Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano, 1993.
- Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1995.
- Karl Jaspers*, Marietti, Genova, 1997.
- Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano, 1998.
- Kierkegaard e Pascal*, Mursia, Milano, 1998.
- Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.
- Studi sull'Esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001.
- Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 2004.
- Iniziativa e libertà*, Mursia, Milano, 2005.
- Interpretazione e storia*, Mursia, Milano, 2007.

### B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALARCÓN, E., «Ente», en *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, 2010, 352-355.
- «Libertad y necesidad», *Anuario filosófico*, 43 (2010) 25-46.
- AMATO, C., «Il Dio di Luigi Pareyson», *Itinerarium*, 6 (1998) 145-150.
- BARTOLONE, F., «L'ontologia della libertà: a confronto con Luigi Pareyson», *Itinerarium*, 6 (1998) 53-60.
- BELDA, J., *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid, 2010.
- BENSO, S., «On Luigi Pareyson. A master in italian hermeneutics», *Philosophy Today*, 49 (2005) 381-390.
- BERGAMASCHI, M., «Una determinazione che non é negazione: sul problema della libertà a partire da S. Petrosino e L. Pareyson», *Salesianum*, 77 (2015) 307-320.



- BIANCO, B., «Libertà dell'essere o libertà dall'essere», *Archivio di filosofia*, 63 (1996) 773-784.
- BLANCO, P., *Hacer arte, interpretar el arte*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- *Luigi Pareyson: vida, estética, filosofía*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.
- «Luigi Pareyson: un itinerario filosófico», *Espíritu*, 51 (2002) 241-257.
- «Los Karamazov discuten. Dostoievski vence a Nietzsche», en J. BOROBIA, M. LLUCH, J. I. MURILLO y E. TERRASSA (eds.), *Cristianismo en una cultura postsecular. V Simposio internacional. Fe cristiana y cultura contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2006, 421-434.
- «Luigi Pareyson: verdad y persona», *Anuario filosófico*, 39 (2006) 77-99.
- «Luigi Pareyson: verdad e interpretación», *Scripta Theologica*, 47 (2015) 539-541.
- BURGOS, J. M., *El personalismo*, 2ª ed., Palabra, Madrid, 2003.
- CARRAVETTA, P., «Luigi Pareyson: existence, interpretation, freedom», *Parrhesia*, 12 (2010) 99-108.
- CECCHINATO, G., «Weder Historismus noch Hegelianismus Fichte in der Existenzphilosophie Luigi Pareyson», en STOLZENBERG, J. y OLIVER-PIERRE, R. (eds.), *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes*, Rodopi, Amsterdam, 2013, 103-112.
- CIANCIO, C., «Finitezza e problema del male», en FERRETTI, G. (ed.), *Ermeneutiche della finitezza: Atti del settimo colloquio su filosofia e religione*, Macerata, Roma, 1998, 165-173.
- CIGLIA, F.P., «Libertà umana e dono ontológico. La penultima filosofía de Luigi Pareyson», *Filosofía*, 45 (1994) 177-216.
- *Ermeneutica e libertà. Itinerario filosófico de Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma, 1995.
- «Sorgente, germoglio, luce», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofía contemporanea*, Trauben, Torino, 2000.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Herder, Barcelona, 2002.
- COLTELLUCCIO, A., «Il Dio prima di Dio», *Anuario filosófico*, 28 (2012) 496-512.
- CORIASO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *Grupo de investigación de mitocrítica*, 1-21, <[www.ucm.es/info/amaltea/acis/inicio.html](http://www.ucm.es/info/amaltea/acis/inicio.html)>.
- CRUZ, A., *Ethos y Polis*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- CUFFARI, G., «Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico», *Divus Thomas*, 84 (1981) 113-120.
- DA SILVA, I. E., «Formação da obra de arte. O formar como 'fazer' que, enquanto faz, inventa o 'modo de fazê-lo': uma perspectiva estética em Luigi Pareyson», *Revista de Filosofia*, 16 (2009) 135-148.
- DE LUBAC, H. *El drama del humanismo ateo*, 4ª ed., Encuentro, Madrid, 2008.
- DE QUADROS, O. J., «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», *Veritas* (1991) 191-208.

- DI CHIARA, A., *L'Iniziativa, Il pensiero ético di Luigi Pareyson*, Il Melangolo, Genova, 1999.
- «Introduzione all'ética di Pareyson», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 37-46.
- FERNÁNDEZ, P., «La posibilidad del humanismo después de Heidegger», *Anuario filosófico*, 41 (2008) 305-339.
- FORZANO, T., «Una tragedia cosmoteandrica sulle soglie della speranza», *Itinerarium*, 3 (1995) 139-155.
- FRANCO, F., «Il giovane Pareyson e le filosofie dell'esistenza», *Ricerche teologiche*, 1 (2014) 137-164.
- FURNARI, M. G., «Ética e interpretación in Luigi Pareyson», en *Percorsi dell'ermeneutica: Atti del seminario di filosofia teoretica*, Sicania, Messina, 1998, 57-109.
- «Ai confini dell'ética: legge morale ed esperienza religiosa», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 125-156.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología filosófica*, 6ª ed., Eunsa, Pamplona, 2014.
- GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- GIMÉNEZ-SALINAS, C., «El sufrimiento y la condición humana en F.M. Dostoievski y L. Pareyson», *Pensamiento y cultura*, 14 (2011) 95-108.
- «Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson», *Pensamiento y cultura*, 16 (2013) 113-137.
- «Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson», *Pensamiento y cultura*, 17 (2014) 49-72.
- *Estudio crítico sobre Verdad e interpretación*, Encuentro, Madrid, 2014.
- *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, Encuentro, Madrid, 2007.
- GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1995.
- GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione del rapporto tra dialogo e verità», *Ricerche teologiche*, 5 (1994) 103-123.
- HARMON, J. L., «Adventures of form: Italian Aesthetics from Neo-Idealism to Pareyson», *Annali d'Italianistica*, 29 (2011) 363-379.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 2004.
- HERRERO, M., «Ideología», en *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, 557-560.
- INCARDONA, N., «Rivelatività dell'irrelativo», *Giornale di Metafisica*, 9 (1987) 153-192.
- JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*.
- *Veritatis splendor*.
- LAZEA, D., «The ontological personalism of Luigi Pareyson: from existentialism to the ontology of liberty», *Revue Roumaine de Philosophie*, 49 (2006) 249-266.

- LONGO, R., «Persona, verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson», en *Ermeneutica e filosofia pratica: atti del Convegno internazionale di Catania*, Marsilio, Venezia, 1990, 169-174.
- LYAS, C.A., «Luigi Pareyson», en *Encyclopedia of Aesthetics*, II. Oxford University Press, 1998, 440-441.
- MODICA, G., «Sul senso di un rapporto tra essere e libertà», *Giornale di metafisica*, 3 (1981) 373-385.
- MORPURGO-TAGLIABUE, G., «Pareyson: un pensiero sollecitante», *Rivista di Estetica*, 33 (1994) 7-14.
- MOTTA, G. R. M., «Ètica ed interpretazione: un decennio di studi pareysoniani», *Itinerarium*, 7 (1999) 257-285.
- PEGUEROLES, J., «La hermenéutica de Pareyson en sus propias palabras», *Espiritu*, 55 (2006) 33-37.
- PENATI, G., «Luigi Pareyson», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 83 (1991) 473-474.  
— «La teologia esistenziale in Pareyson: essere e libertà», *Studium* (1993) 399-414.
- PINERI, R., «Une pensée de l'ouverture. Luigi Pareyson», *Les Études Philosophiques*, 4 (1994) 543-553.
- PORTALE, A., *L'abisso del male: la libertà di Dio e la libertà dell'uomo*, Gondolin, Milano, 2014.
- RAVERA, M., «Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di tradizione in Pareyson e Gadamer», en AA.VV., *Estetica ed ermeneutica*, Pironti, Napoli, 1981, 135-161.
- RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico. La proposta speculativa di Luigi Pareyson», *Paradigmi*, 28 (1992) 13-35.  
— «Ateismo e nichilismo nel pensiero di Luigi Pareyson», *Itinerarium*, 3 (1995) 103-120.  
— *Pareyson: persona e libertà*, La Scuola, Brescia, 2011.
- ROSSELLO, C., «Verità e interpretazione di Luigi Pareyson», *Velia*, 5 (1993) 49-60.
- ROSSI, D., «Ermeneutica e storia della filosofia in Luigi Pareyson», *La Rosa*, 4 (1985) 79-86.
- ROSSO, A., *Ermeneutica come ontologia della libertà: Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e pensiero, Milano, 1980.
- RUSSO, F., «Pareyson: interpretazione e verità», *Studi Cattolici*, 343 (1989) 588-591.  
— «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 69-78.  
— *Esistenza e libertà. Il pensiero de Luigi Pareyson*, Armando, Roma, 1993.  
— «La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson», *Acta Philosophica*, 5 (1996) 77-94.  
— «Autorealizzazione e ambiguità dell'uomo», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 109-114.

- «Luigi Pareyson», en FERNÁNDEZ, F. y MERCADO, J. A. (ed.), *Philosophica*, enciclopedia filosófica *on line*, <[www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html](http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/pareyson/Pareyson.html)>.
- RUSSO, G., «Filosofia della venticinquesima ora», *Itinerarium*, 3 (1995) 157-161.
- SAINATI, V., «Esistenza e persona», *Teoria*, 7 (1987) 131-137.
- SCARCELLA, M. R., «La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson», *Rivista di Filosofia*, 50-51 (2002) 213-227.
- SEGA, R., «Originalità e attualità dell'ermeneutica di Pareyson», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 69-90.
- SERRA, A., «Luigi Pareyson y Gabriel Marcel», *Annuario filosofico*, 18 (2003) 259-284.
- TILLIETTE, X., «L'ultima filosofia di Luigi Pareyson», *Atti accademia Peloritana dei Pericolanti* 68 (1992) 81-96.
- «Questions posthumes à Luigi Pareyson», *Gregorianum*, 77 (1996) 727-740.
- TOMATIS, F., «Good, Evil, Free Will», *Annali d'Italianistica*, 29 (2011) 131-140.
- *Pareyson: vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia, 2003.
- «Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà», *Itinerarium*, 3 (1995) 121-138.
- TUMMINELLI, A., «Tragedia storica e silenzio di Dio: le ipotesi teologiche di Hans Jonas e Luigi Pareyson», *Ricerche teologiche*, 1 (2014) 117-136.
- UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 93-102.
- URIBE, L., «Estética e interpretación. La segunda y tercera formulación de una filosofía de la interpretación en Luigi Pareyson», *Revista de filosofía*, 5 (2014) 75-93.
- VALGENTI, R., «The primacy of interpretation in Luigi Pareyson's hermeneutics of common sense», *Philosophy Today*, 49 (2005) 333-341.
- VATTIMO, G., «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson», *Aut-aut* (1986) 17-27.
- WEIB, M., «L'ontologia dell'inesauribile como superamento dell'ontologia della presenza», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 91-108.



Uno de los rasgos de la cultura actual –pensaba Pareyson hace unas décadas– es el historicismo, que «niega a la filosofía aquel valor de verdad al cual aspira por la misma naturaleza del pensamiento, sin reconocerle otro valor que el de ser la mera expresión de su tiempo»<sup>1</sup>. Aquella corriente de pensamiento se conforma con que cada época tenga su propia verdad, la cual no es universalizable y, en muchos casos incluso, incomunicable, pues se limita a reflejar modos de vida de un determinado grupo humano.

Para el historicismo cada forma histórica posee una vigencia momentánea, circunscrita a la época en la que surge. Con el paso del tiempo el pensamiento pierde validez, y es solo la acción, desligada de la razón y de la verdad, el motor de los acontecimientos. La especulación que busca la verdad se considera anticuada, y se cultiva solo el pensamiento que tenga un resultado constatable empíricamente. Esta crisis –denuncia Pareyson– ha repercutido también en la filosofía, que ha prescindido de la búsqueda de la verdad para conformarse con auxiliar a las demás ciencias en su metodología.

Como consecuencia del historicismo, se estima que el valor de una filosofía radica en su capacidad de expresar la propia época. Su vigor es momentáneo, al igual que el tiempo y la situación en la que surge, y los valores que propone son pasajeros<sup>2</sup>. Sin embargo, para Pareyson hay filosofías que, además de expresar una determinada época, alcanzan un conocimiento de la verdad, ayudando a los hombres a comprender su situación histórica y a relacionarse con algo eterno. Lo anterior depende de cómo se consideren los individuos a

---

<sup>1</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico sobre (L. Pareyson) «Verità e interpretazione»*, Encuentro, Madrid, 2014, 42. Las referencias y citas del libro *Verdad e interpretación* de L. Pareyson, están tomadas del estudio crítico y de la traducción al castellano de Giménez-Salinas.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 63-66.

sí mismos y a su situación, pues para el historicismo esta es un límite a la propia existencia, mientras que para el pensamiento metafísico es una apertura al ser, una vía de acceso a la verdad<sup>3</sup>.

## 1. EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

La verdad no está sometida a la caducidad de lo temporal sino que es trascendente. No obstante esta trascendencia, se manifiesta *en* el tiempo a través de una interpretación *personal*.

Pareyson distingue dos tipos de pensamiento: el expresivo y el revelativo. El expresivo refleja la época y la situación concreta en la cual los individuos se desenvuelven, que se caracterizan por la variabilidad y el cambio. El pensamiento revelativo, además de expresar lo anterior, es capaz de mostrar una verdad perenne en el tiempo.

Por el *vínculo ontológico* que cualifica esencialmente la existencia humana, a la persona se le manifiesta la verdad del ser. El pensamiento revelativo considera esta solidaridad entre la persona y la verdad, en virtud del cual clarifica su situación y alcanza la verdad. Por este vínculo originario, el conocimiento de la verdad y la expresión de la situación son inseparables. Como señala C. Giménez-Salinas, «el pensamiento revelativo es siempre, a su vez, expresivo, porque la verdad no se ofrece sino al interior de cada perspectiva singular»<sup>4</sup>. Es decir, en virtud de este ligamen, que el pensamiento revelativo reconoce y respeta, el hombre conoce la verdad sobre sí mismo, sobre su situación, su entorno y sus circunstancias.

Para Pareyson, la *Weltanschauung* es el punto en que confluyen la situación concreta del individuo y el vínculo ontológico. En virtud de este ligamen que lo caracteriza esencialmente, realiza una interpretación personal de la verdad desde su situación. La filosofía le ayuda en este empeño, porque le proporciona un marco conceptual para expresar teóricamente la interpretación de la verdad. Las ideologías también utilizan conceptos pero solo para expresar una situación, porque han abandonado la búsqueda de la verdad y se limitan a reflejar lo caduco<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, 44-45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, 173-176.

Más que un instrumento para la acción o para expresar una situación, la razón humana ha de ocuparse en buscar la verdad, pues sin esta prevalece la incomunicación entre los individuos. Y si se utilizara para conseguir una completa explicitación de la verdad, se suprimiría el carácter inagotable de esta. En ambos casos, piensa Pareyson, el pensamiento prescinde de su vínculo ontológico y cae en el irracionalismo<sup>6</sup>.

### 1.1. *Los valores históricos y la presencia del ser*

Pareyson entiende que los valores son históricos, en el sentido de que nacen en un contexto determinado, mueven a los hombres a actuar y dan origen a las culturas. No son solamente una meta que se alcanza al final del camino, sino un modelo que desde el inicio impulsa y guía la actuación. Incluyen un pasado y se abren al futuro, dando origen a nuevas épocas. Además pueden trascender una determinada época, pues su capacidad de perdurar en el tiempo reside justamente en «su realidad plenamente histórica, tanto por origen como por su eficacia. En virtud de su capacidad de durar en el tiempo –después de nacer en el tiempo–; en su vida en cierto modo perenne, en razón de la cual (...) estimulan una nueva actividad que se inspira y se modela en estos»<sup>7</sup>. Más que ideas inmóviles los valores promueven la iniciativa, se reflejan en las costumbres y en los modos de vida.

Lo que rige y estimula la actividad humana es la presencia del ser, antes que los valores. Como dice C. Giménez-Salinas, «la capacidad de estimulación y regulación deriva mucho más de la *inagotabilidad* y *originariedad* del *ser* que de la *ejemplaridad* y *originalidad* del valor»<sup>8</sup>. Es decir, prima el carácter ontológico sobre el axiológico, al punto de que pretender exaltar al hombre «mediante la supresión del carácter ontológico de su actividad, significa disminuirlo por debajo de sí mismo»<sup>9</sup>.

Como explica R. Longo, la idea de la presencia del ser en la historia la formula también Heidegger. Sin embargo, hay diferencias entre ambos filósofos. Para el pensador alemán, la verdad como manifestación del ser consiste en la apertura de aquellas estructuras en las cuales el hombre se encontraba ya

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 57-58.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 70.



inserto. Para Pareyson, en cambio, la relación con el ser *estimula* la búsqueda de la verdad<sup>10</sup>. Es decir, si Heidegger constata la apertura natural a la verdad que proviene del vínculo ontológico, el filósofo valdostano señala que este ligamen requiere de un empeño personal por formularla, no solo disponerse naturalmente a ella.

Esta presencia del ser en la historia no se asemeja en Pareyson a la concepción idealista, en la cual el Absoluto se manifiesta en lo finito, imprimiendo al devenir histórico una trayectoria unívoca y progresiva. Más que una determinación necesaria, se trata de una comparecencia que requiere el consentimiento de quien desea acogerlo. Su aceptación trae consigo la manifestación de la verdad, y su rechazo la ausencia de esta. Por eso, «no todo el tiempo es de carácter revelativo, ya que el ser abandona a quien lo traiciona y épocas enteras han permanecido sin verdad»<sup>11</sup>. Así, hay formulaciones que solo expresan una época porque renuncian a la verdad, mientras que otras, además de expresar una situación histórica, revelan la verdad que voluntariamente acogen.

En este sentido, Pareyson difiere de Heidegger, pues para este filósofo el ocultamiento u olvido del ser es también un modo en el que este se manifiesta. Todas las épocas serían manifestaciones del ser, y a la revelación del ser le acompaña el ocultamiento. Sin embargo, si el ocultamiento u olvido del ser constituye un modo de manifestarse –piensa Pareyson– se pierde el concepto de verdad, se cae inevitablemente en la indiferencia entre las formas históricas y en la incapacidad para juzgarlas<sup>12</sup>. Como dice M. Ravera, «que el ser comparezca en todo momento, y que todo tiempo revele el ser, indica en el fondo la insignificancia del tiempo; que el ser aparezca en el ocultamiento significa inefabilidad, impensabilidad, negatividad ontológica, indiferencia entre una época de olvido y otra de manifestación del ser: un relativismo histórico total»<sup>13</sup>. Así, en un contexto de indiferencia histórica, pierde también relevancia el concepto de tradición.

<sup>10</sup> Cfr. LONGO, R., «Persona, verità e storia nell'ermeneutica di Luigi Pareyson», en *Ermeneutica e filosofia pratica: atti del Convegno internazionale di Catania*, Marsilio, Venezia, 1990, 171.

<sup>11</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 72.

<sup>12</sup> Cfr. ROSSELLO, C., «Verità e interpretazione di Luigi Pareyson», *Velia*, 5 (1993) 50-51; RAVERA, M., «Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di tradizione in Pareyson e Gadamer», en AA.VV., *Estetica ed ermeneutica*, Pironti, Napoli, 1981, 137-138.

<sup>13</sup> «Che l'essere appaia in ogni tempo, e che ogni tempo riveli l'essere, indica in fondo l'insignificanza del tempo; che l'essere appaia nel nascondimento significa ineffabilità, impensabilità, negatività ontológica, indifferenza fra l'epoca dell'oblio e l'epoca della manifestazione. Un relativismo storicistico totale». RAVERA, M., «Elementi per un confronto...», 138.

El ser aparece siempre configurado *históricamente*, es decir, su escenario son las diversas formas históricas. Sin embargo, en estas manifestaciones temporales no exhibe una forma única o definitiva, pues las formas que lo expresan válidamente se multiplican. Además el ser es *inagotable*, porque aunque estas formas lo revelan auténticamente, ninguna lo contiene o abarca completamente. En la misma medida en que lo revelan, hay espacio para sucesivas profundizaciones.

Como explica C. Guerrieri, «el ser no es una presencia metahistórica o metacultural, sino la incesante manifestación de sí en las interpretaciones personales que lo revelan sin agotarlo»<sup>14</sup>. Se manifiesta al *interior* de las formas históricas, y en ellas comparece *enteramente*. Eso sí, como es inagotable, no se resuelve en ninguna de estas, pues aunque lo revelen fielmente, no lo explicitan completamente<sup>15</sup>. Como sugiere también C. Giménez-Salinas, el ser aparece en una forma histórica, pero no la erige en paradigma único y definitivo. Precisamente en virtud de su *inconfigurabilidad*, es decir, de no adoptar una forma concluyente, es capaz de encarnarse en las múltiples formas históricas<sup>16</sup>.

Además el ser es *ulterior*, porque las formas que lo revelan remiten a él, pero este se sitúa más allá de lo visible de la manifestación. Trasciende la historia y su manifestación en ella es de carácter libre, es decir, puede informar o no una determinada época.

### 1.2. *La interpretación de la verdad*

Este modo histórico y ulterior en que el ser se manifiesta, nos introduce en el concepto de hermenéutica (o interpretación), que se caracteriza por su carácter revelador e histórico. Como se ha dicho, «la verdad es accesible solo al interior de cada perspectiva singular. Por otra parte, la misma situación histórica constituye la vía de acceso a la verdad»<sup>17</sup>. Es decir, el camino que conduce a la verdad es inseparable de la situación del individuo, pues la verdad no es abstracta, sino concreta, y requiere de una formulación personal.

<sup>14</sup> «L'essere non è presenza metastorica o metaculturale ma incessante manifestazione di sé nelle interpretazioni personali che lo rivelano senza esaurirlo». GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione del rapporto tra dialogo e verità», *Ricerche teologiche*, 5 (1994) 107.

<sup>15</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 69-73.

<sup>16</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson», *Pensamiento y cultura*, 16 (2013) 127.

<sup>17</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 74.

## a) Unicidad y multiplicidad de la verdad

Las situaciones son tan variadas como las personas. Si la verdad es accesible desde la situación en la que cada una de ellas se encuentra, caben entonces múltiples perspectivas de una misma verdad. En efecto, aunque esta es única e idéntica, el modo de formularla es distinto. Son compatibles, por tanto, la *unicidad* de la verdad y la *multiplicidad* de las interpretaciones, porque en la variedad de perspectivas de una misma verdad, no hay algunas que agoten las formulaciones posibles. Cada una de ellas aporta nuevos elementos, y la unión de todas ellas no concluye la verdad. Cuando se trata de la verdad sucede que, «por un lado, todos dicen la misma cosa y, por el otro, cada uno dice una cosa única. Todos dicen lo mismo, esto es, la verdad, que no puede ser sino única e idéntica, y cada uno dice lo mismo, es decir, dice la verdad con su propio modo»<sup>18</sup>.

Los contextos desde los cuales se formula la verdad son múltiples, y pueden coexistir pacíficamente las diversas perspectivas de una misma verdad. No obstante esta variedad, todas tienen un denominador común: su radicación en la verdad. Es precisamente el reconocimiento mutuo de este enraizamiento lo que posibilita un diálogo entre las diversas escuelas de pensamiento. Así, junto con buscar la verdad, las diversas filosofías dialogan y reflexionan sobre la legitimidad de su propio punto de vista<sup>19</sup>.

El objeto –la verdad– es único y las interpretaciones son múltiples, y es esta unicidad la que alimenta la variedad de formulaciones. Tenemos experiencia de que esto se verifica, por ejemplo, en una obra de teatro. Aceptamos que no hay un único modo legítimo de actuar, sino que muchos pueden ser igualmente válidos. El intérprete es consciente de que su representación no es la única que puede efectuar, sino que puede seguir profundizando en ella. Además, acepta que haya otros sujetos que la interpreten válidamente, pues en cada realización poseen el objeto en toda su riqueza, aunque sin agotarlo<sup>20</sup>.

Lo anterior ocurre también en la interpretación de la verdad, que estimula la incesantemente a los sujetos a buscarla. Así resulta que «no hay una filosofía

<sup>18</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>19</sup> La filosofía se distingue del sentido común, pues este parte de unos presupuestos que no somete a análisis, mientras que la filosofía los estudia para sancionar su validez como punto de partida de la reflexión. Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 262-264.

<sup>20</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 152-153.

única y exclusiva, y mía no es la filosofía, sino mi modo de realizarla»<sup>21</sup>. No hay entonces un monopolio de la verdad por parte de quienes la enuncian, sino que esta irradia sobre todos aquellos que la buscan rectamente. No cabe, por tanto, una formulación que se autoproclame exclusiva y completa, porque en la interpretación son compatibles la revelación de una única verdad y la pluralidad de sus formulaciones. Esta pluralidad de interpretaciones no es sinónimo de relativismo ni de ausencia de verdad, sino de un auténtico conocimiento<sup>22</sup>, que proviene precisamente de la riqueza del ser, «de la naturaleza sobreabundante de aquella misma verdad que reside en ésta, (...) de modo que muy lejos de dispersarla en una serie de formulaciones indiferentes, la desvela en su inagotable riqueza»<sup>23</sup>.

Como no cabe una enunciación completa de la verdad, el modo de acceder a ella es la *interpretación personal*. Este método admite múltiples formulaciones de una misma verdad, y en cada una de ellas la verdad actúa como fuente de inspiración. Eso sí, «la verdad no se ofrece más que al interior de cada perspectiva singular, sin jamás identificarse con ninguna de éstas»<sup>24</sup>. Es decir, no consiente una interpretación única, pues en la medida en que revela su riqueza, deja ocultos también algunos aspectos para quien la interpreta.

La multiplicidad de las interpretaciones no significa, eso sí, «provisionalidad, aproximación, parcialidad, unilateralidad, deformación inevitable y fatal, es decir, constitutiva insuficiencia de un conocimiento que no logra ser único como querría y debería ser, sino que es más bien la inagotable riqueza de una revelación infinita y siempre nueva»<sup>25</sup>. Por ende, la verdad inspira, pero no es explicitable completamente mediante la palabra, pues toda enunciación válida deja espacio a otras. Tampoco es separable la verdad de la interpretación, porque solo a través de la interpretación la verdad se manifiesta. La

<sup>21</sup> «Non c'è una filosofia unica ed esclusiva, e mia è non la filosofia, ma il mio modo di farla». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 153.

<sup>22</sup> Cfr. URIBE, L., «Estética e interpretación. La segunda y tercera formulación de una filosofía de la interpretación en Luigi Pareyson», *Revista de filosofía*, 5 (2014) 81; DA SILVA, I. F., «Formação da obra de arte. O formar como 'fazer' que, enquanto faz, inventa o 'modo de fazê-lo': uma perspectiva estética em Luigi Pareyson», *Revista de Filosofia*, 16 (2009) 135.

<sup>23</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 74.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>25</sup> «Provvisoriètà, approssimazione, parzialità, unilateralità, deformazione inevitabile e fatale, cioè costitutiva insufficienza d'una conoscenza che non riesce ad essere unica come vorrebbe e dovrebbe essere, ma è invece l'inesauribile ricchezza d'una rivelazione infinita e sempre nuova». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 151.

verdad está pues en el origen de la interpretación impulsando a los sujetos a buscarla. Es el elemento que permite armonizar la unidad y la multiplicidad, respetando la legítima autonomía y la necesaria personalidad del pensamiento.

En la hermenéutica de Pareyson, «para preservar la multiplicidad histórica de la verdad, no es necesario negar la unicidad de la misma. Del mismo modo que para custodiar la unicidad de la verdad no es para nada indispensable desconocer la multiplicidad de las verdades históricas»<sup>26</sup>. Las verdades históricas, sin una verdad única que las alimente y de la cual sean una interpretación, no existirían: carecerían de valor revelativo y de carácter especulativo, serían una ideología, pensamiento meramente histórico. Tampoco habría verdad si por ella se entendiérase una formulación única<sup>27</sup>.

## b) Características de la interpretación

La interpretación de la verdad que cada persona realiza se caracteriza por la *originalidad* e *originariedad*. La originalidad consiste en la novedad que imprime cada persona y cada época en la formulación de la verdad. La originariedad consiste en la fidelidad al vínculo ontológico del cual se nutre cada interpretación. Así la interpretación es juntamente *expresiva* de una situación y *reveladora* de la verdad. De este modo, la persona y la colocación histórica no constituyen un obstáculo para el conocimiento de la verdad, sino un medio adecuado y el único camino para alcanzarla. El modo de acceder a la verdad no es salirse de la historia (como pensaba Barth), sino servirse de ella<sup>28</sup>. Como dice C. Giménez, «la interpretación no es menos revelativa si es más personal: contrariamente, esta es tanto más revelativa cuanto más personal e histórica sea»<sup>29</sup>.

La verdad se capta entonces solo desde el interior de una perspectiva histórica, sirviéndose de un determinado contexto. Por eso, la interpretación de la verdad es siempre *personal* e *histórica*. No obstante esta cercanía del individuo con su situación y con su historia, la interpretación sigue siendo «profundamente ontológica por la radicación originaria de la persona en la verdad»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 96.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, 88-90.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 82-83.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>30</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 120.

Como nota R. Pineri, en la hermenéutica el pensamiento no se limita a la expresión, sino que *reenvía al ser*<sup>31</sup>. La interpretación conlleva una trascendencia, es histórica y veritativa al mismo tiempo<sup>32</sup>. Como señala también P. Blanco, en la interpretación están inseparablemente unidas la revelación de la verdad y la expresión de la propia personalidad y del propio tiempo. Por eso, es simultáneamente revelativa, expresiva, personal y ontológica<sup>33</sup>.

Cuando la interpretación enuncia una verdad, habla *también* de la situación y de la biografía del individuo; es decir, conjuga la expresión y la revelación. Y es que cuando la existencia humana está unida a la verdad, es capaz de hablar más propiamente de sí misma, es capaz de expresarse y acoger la verdad. La expresión y la revelación no son dos conceptos idénticos ni reductibles entre sí<sup>34</sup>. Por tanto, un pensamiento radicado ontológicamente es simultáneamente *revelador e histórico*, sin necesidad de sacrificar uno por el otro, porque la interpretación fiel es perfectamente expresiva y reveladora<sup>35</sup>. Lo temporal y lo permanente son pues inseparables, y lo temporal resulta en cierto modo sustraído al flujo del tiempo<sup>36</sup>. Así, aunque la formulación de la verdad se sitúe históricamente, no se reduce a temporalidad, porque participa de la eternidad de la verdad.

En la interpretación que cada persona realiza, no se le añade a la verdad algo extraño o ajeno a ella, pues más que un invento humano, la verdad consiste en una escucha para la cual el hombre está capacitado. Podría darse una distorsión si el individuo antepusiera intereses ajenos a la escucha de la verdad; por ejemplo, si se cerrara en la temporalidad, o utilizara su personalidad para expresarse a sí mismo o su situación, impidiendo que se transparentara la verdad. Al no comparecer la verdad, el individuo también se perdería, pues cortaría el vínculo ontológico que lo caracteriza<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. PINERI, R., «Une pensée de l'ouverture. Luigi Pareyson», *Les Études Philosophiques*, 4 (1994) 545.

<sup>32</sup> Cfr. CARRAVETTA, P., «Luigi Pareyson: existence, interpretation, freedom», *Parrhesia*, 12 (2010) 105.

<sup>33</sup> Cfr. BLANCO, P., «Luigi Pareyson: un itinerario filosófico», *Espíritu*, 51 (2002) 253; «Luigi Pareyson: verdad e interpretación», *Scripta Theologica*, 47 (2015) 540.

<sup>34</sup> Cfr. TOMATIS, F., «Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà», *Itinerarium*, 3 (1995) 129.

<sup>35</sup> Cfr. PEGUEROLES, J., «La hermenéutica de Pareyson en sus propias palabras», *Espíritu*, 55 (2006) 34.

<sup>36</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 86-88.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, 113-114.

La verdad no comparece en la interpretación como un objeto, sino como el *origen* de la reflexión filosófica; es un impulso más que un resultado. Intentar explicitarla del todo es dejarla escapar, pues se muestra en la medida en que se la interpreta, e interpretar la es reconocer su carácter inagotable. Esto sucede porque «el discurso filosófico, mientras habla de su *objeto* –que es definido– se remite al *origen* –que es inagotable–»<sup>38</sup>; al hablar «de los entes revela también el ser, mientras habla de las cosas dice también la verdad»<sup>39</sup>, y muestra el vínculo que une al hombre con el ser y la verdad.

La hermenéutica huye tanto de la inefabilidad como del aislamiento. El que no haya una completa explicitación de la verdad no es sinónimo de que sea inalcanzable, pues una genuina interpretación participa de la irradiación de la verdad. Y el que admita numerosas formulaciones enraizadas en un común origen ontológico, significa que no hay exclusividad ni una captación total, y por ende, no caben la incomunicación ni el aislamiento<sup>40</sup>.

La *historicidad* y la *personalidad* de la interpretación, con la pluralidad de interpretaciones compatibles, no debe entenderse como arbitrariedad o mera aproximación a la verdad, que conducirían al relativismo o al escepticismo. Más bien, se pretende poner de manifiesto la riqueza de la verdad y la limitada capacidad humana de captarla por completo. Ningún individuo tiene un acceso privilegiado y exclusivo a la verdad, sino que cada uno la expresa de modos distintos.

La hermenéutica tiene entonces un carácter *inacabable* porque la verdad que se revela es inagotable. Además, cada individuo puede realizar una interpretación *novedosa* y al mismo tiempo fiel a la verdad. Como dice Pareyson, «cada interpretación capta la integridad de la forma a través de un solo aspecto, de manera que cada interpretación se distingue de las otras por su manifestación irrepitibilidad»<sup>41</sup>.

La verdad y sus formulaciones no pueden dissociarse, pues el único modo en que la verdad comparece es mediante las formulaciones históricas. La verdad se muestra a aquellas enunciaciones que sean capaces de expresarla, de

<sup>38</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, 55-56.

<sup>41</sup> «Ogni interpretazione coglie l'integrità della forma attraverso un solo aspetto, sì che ogni interpretazione si diversifica da tutte le altre per la sua manifesta irrepitibilità». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 152.

manera que la enunciación auténtica es la verdad poseída personalmente. Cada formulación interpreta personalmente la única verdad y es compatible con otras. Eso sí, la verdad no se identifica con alguna en particular, porque no se agota en la enunciación que se realice.

En la hermenéutica, el objeto buscado comparece *en el acto mismo* de interpretar. No hay un criterio ajeno a esta actividad con el cual verificar la adecuación al objeto; «el único acceso al objeto es la interpretación misma, la cual para el intérprete se identifica con el objeto mismo»<sup>42</sup>. En la música, por ejemplo, no es separable la interpretación de una pieza musical de la obra misma, pues para el intérprete la obra es la interpretación que realiza<sup>43</sup>. En filosofía sucede algo semejante, pues para el pensador la verdad comparece en el momento en que reflexiona, de modo que su filosofía es la verdad, que lleva una impronta personal y original. Así, la verdad habla a toda persona que la busca rectamente, y a cada una de un modo distinto, pues les desvela su riqueza según el punto de vista que adopten para interrogarla<sup>44</sup>.

Esta presencia del objeto *en* la interpretación no conlleva su disolución. Por el contrario, cuando el sujeto interpreta, respeta la autonomía del objeto para captarlo en su genuina integridad. No pretende dominarlo ni abarcarlo totalmente, ni menos aun traicionarlo, porque en esos casos el objeto cesa de manifestarse<sup>45</sup>. Las interpretaciones no disuelven la verdad, ni la verdad anula las interpretaciones, sino que la verdad se da *en* las interpretaciones.

La hermenéutica dista tanto del monopolio de la verdad (dogmatismo) como de su falsificación (relativismo). Del dogmatismo, porque reconoce que la verdad de los demás es una participación legítima en la única verdad; del relativismo, porque entiende que la personalidad y la historicidad son vías de acceso a la verdad que no adulteran su contenido. Tanto el dogmatismo como el relativismo confunden la unicidad de la verdad con la multiplicidad de las formulaciones, y separan la verdad de su formulación. El dogmatismo atribuye los rasgos de unicidad e intemporalidad a alguna de las formulaciones; absolutiza una formulación histórica y declara una sola filosofía verdadera. El

<sup>42</sup> «L'unico accesso all'oggetto è l'interpretazione stessa, la quale anzi, per l'interprete, s'identifica con l'oggetto stesso». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 152.

<sup>43</sup> Cfr. WEIB, M. «L'ontologia dell'inesauribile como superamento dell'ontologia della presenza», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (ed.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 92.

<sup>44</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 153.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 152.



relativismo propone verdades históricas desligadas del vínculo ontológico, con lo cual reduce la historia a mera sucesión temporal, y acepta sin más cualquier formulación<sup>46</sup>.

### c) La noción de interpretación en Pareyson

La persona se vincula esencialmente con el ser. Por eso, puede decirse que su vocación originaria es la búsqueda y el hallazgo de la verdad. El acto en el cual se consuma esta relación veritativa es la interpretación personal de la verdad. En este acto el hombre la encuentra, y esta confluencia es también la raíz de su constitución ontológica.

Según G. Riconda, el principio básico de la hermenéutica de Pareyson podría enunciarse así: «el vínculo originario de la persona es necesariamente interpretativo, y toda interpretación tiene necesariamente un carácter ontológico»<sup>47</sup>. Es decir, la manifestación del ser a la persona pasa por la interpretación, y la interpretación que el hombre realiza es trascendente, se arraiga en el ser, habla de él.

La interpretación es entonces connatural al hombre, no es una actividad esporádica ni pasajera. Como explica De Quadros, «el ser humano, a veces en la vida puede estar barriendo, puede estar paseando, puede estar estudiando, etc. A veces. Pero interpretando no está *a veces*. El ser humano está siempre interpretando, ya sea barriendo, caminando, estudiando, etc. Interpretar no es un modo de ser del hombre en el mundo, uno de los tantos modos. Es más bien el modo constitutivo del ser del hombre en el mundo»<sup>48</sup>. Toda actividad humana, teórica o práctica, tiene pues un carácter interpretativo<sup>49</sup>.

Persona y verdad, ser e interpretación, están indisolublemente unidos, porque «hablar de persona es hablar de interpretación, hablar de interpreta-

<sup>46</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 90-96.

<sup>47</sup> «Il rapporto originario della persona è necessariamente interpretativo e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico. La proposta speculativa di Luigi Pareyson», *Paradigmi*, 28 (1992) 20.

<sup>48</sup> «O ser humano, às vezes, na vida, pode ser varrendo, às vezes pode ser passeando, às vezes pode ser estudando, etc. Às vezes. Mas, interpretando, o ser humano não é às vezes. O ser humano é, sempre, interpretando. Quer varrendo, quer passeando, estudando, etc. Interpretar não é um modo de ser do homem no mundo: um dos tantos modos; é, isto sim, o modo constitutivo de o homem ser-no-mundo». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», *Veritas*, 142 (1991) 198.

<sup>49</sup> Cfr. RUSSO, F., «Pareyson: interpretazione e verità», *Studi Cattolici*, 343 (1989) 590.

ción es hablar de verdad, hablar de verdad es hablar del ser. Ahí está la clave de lo que se conoce como “personalismo ontológico” en Luigi Pareyson<sup>50</sup>. En virtud del ligamen ontológico, la interpretación personal está íntimamente unida a la verdad; tanto así, que no existe una interpretación falsa: «una falsa interpretación no es una interpretación: es una falsedad, [pues] falso e interpretación son dos términos que se repelen»<sup>51</sup>.

Como explica C. Giménez-Salinas, Pareyson quiere huir tanto del intimismo como del trascendentalismo finitista. Por eso, enfatiza que la persona se relaciona auténticamente consigo misma cuando considera también su relación con el ser<sup>52</sup>. Cada interpretación «posee necesariamente un carácter ontológico o revelativo»<sup>53</sup>; es decir, si es genuina, alcanza también una trascendencia. Esta relación con lo trascendente es de índole *interpretativa y personal*, no objetiva ni abstracta.

Pareyson intenta huir tanto del subjetivismo como del objetivismo. El subjetivismo supone que hay un contenido preexistente, al cual la persona le da una forma. Esto tiene el inconveniente de concebir al individuo aisladamente, no como un órgano revelador y penetrador de la verdad por su vinculación con el ser. El objetivismo, por su parte, cree abarcar por completo el Absoluto a partir de sus manifestaciones visibles, con lo cual desconoce el vínculo existencial y personal con la verdad. Esto trae como consecuencia la pérdida de la noción de verdad como inagotable, y conduce a la indiferencia y al cese del diálogo<sup>54</sup>.

J. M. Burgos destaca en Pareyson el que la verdad es un conocimiento de una inteligencia concreta, no abstracta, y que cada persona, desde su historia y su contexto, puede alcanzarla. Así es posible superar la oposición entre objetivismo y subjetivismo, es decir, «entre conocimiento verdadero pero impersonal (y por tanto irreal) y conocimiento subjetivo (y por tanto real) pero sin la dimensión de verdad»<sup>55</sup>. En la interpretación se consigue entonces un saber universal y personal, sin perder la verdad.

<sup>50</sup> «Falar da pessoa é falar da interpretação; falar da interpretação é falar da verdade; falar da verdade é falar do ser. E aí está a posição que se conhece como “personalismo ontológico” em Luigi Pareyson». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 203.

<sup>51</sup> «Uma falsa interpretação não é interpretação. É uma falsidade (...) falso e interpretação são dois termos que mutuamente se repelem». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 205.

<sup>52</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 115-116.

<sup>53</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 116.

<sup>54</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 102-104.

<sup>55</sup> BURGOS, J. M., *El personalismo*, 2ª ed., Palabra, Madrid, 2003, 100.

El ser y la verdad no son ónticamente reductibles a un objeto de un problema gnoseológico, sino que son el término inobjetivable de una relación, de la que constituyen el fundamento<sup>56</sup>. La filosofía no habla entonces directamente de la verdad, porque la encuentra siempre ya interpretada<sup>57</sup>. Por este carácter personal y no objetivo de la verdad, la hermenéutica no proporciona normas fijas y objetivas que garanticen el éxito al intérprete. Al contrario, la formulación personal de la verdad involucra un riesgo, está permanentemente expuesta a la posibilidad del fracaso, porque poseer personalmente una verdad es una victoria conseguida después de luchar contra el error.

El que la verdad se manifieste solo en la interpretación, puede entenderse de dos modos: por una parte, «la verdad reside en la interpretación como estímulo y norma, sin reducirse a esta; o bien la verdad se entrega totalmente a la interpretación, disolviéndose en el acto mismo de esta»<sup>58</sup>. En el primer caso, la interpretación tiene un deber de fidelidad para con la verdad. En el segundo, en cambio, cualquier solución parece justificada, porque falta una norma que permita distinguir entre fidelidad y traición<sup>59</sup>. Pareyson defiende la primera postura, pero advierte del riesgo de traicionar la verdad por el comportamiento ambiguo de la libertad.

El acto interpretativo está estrechamente ligado entonces a la libertad, porque la fidelidad o la traición a la verdad pasan por un acto de la voluntad. Como señala M. G. Furnari, «la interpretación se sitúa más allá de la oposición entre sujeto y objeto, y por tanto, más allá de un criterio objetivo, pero al mismo tiempo, se expone a la posibilidad de error»<sup>60</sup>. La revelación del ser y la interpretación de la verdad dependen de la libertad humana<sup>61</sup>.

Por este carácter no objetivo de la interpretación, no hay un procedimiento estandarizado de cómo realizarla: el intérprete «mientras hace inventa

<sup>56</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 133; SCARCELLA, M. R., «La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson», *Rivista di Filosofia*, 50-51 (2002) 215.

<sup>57</sup> Cfr. FORZANO, T., «Una tragedia cosmoteandrica sulle soglie della speranza», *Itinerarium*, 3 (1995) 142.

<sup>58</sup> BLANCO, P., «Luigi Pareyson: un itinerario filosófico», 254.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>60</sup> «L'interpretazione si pone al di là della contrapposizione soggetto-oggetto, e quindi al di là di un criterio oggettivo, ma è, al tempo stesso, esposta alla possibilità dell'errore». FURNARI, M. G., «Etica e interpretazione in Luigi Pareyson», 89.

<sup>61</sup> Cfr. BIANCO, B., «Libertà dell'essere o libertà dall'essere», *Archivio di filosofia*, 63 (1996) 774.

el modo de hacer»<sup>62</sup>. Por eso, el único criterio con el cual evaluar la calidad de un pensamiento, es decir, de que sea expresivo-revelativo y no meramente ideológico, es la verdad misma, a la que se accede mediante la interpretación<sup>63</sup>.

Como sugiere P. Blanco, hay una evolución en la teoría hermenéutica de Pareyson. En el libro *Estética* (1954) es la forma el centro de la interpretación. En *Verdad e interpretación* (1971), ya no es la forma sino el ser y la verdad. La forma era un producto acabado, un resultado; la verdad, en cambio, es un principio puro, fuente primera e inagotable, origen absoluto. Por eso, el acto de interpretar también cambia: cuando versaba sobre la forma, se refería a algo finito que contenía la huella de lo infinito; al tratarse de la verdad, se relaciona con algo infinito<sup>64</sup>.

Según G. Vattimo, al disolverse el hegelianismo y defenderse la vigencia del cristianismo, Pareyson elabora una filosofía que no concibe el ser como fundamento sino como *Abgrund* (abismo). De aquí surge su teoría interpretativa, en la cual el conocimiento de la verdad no consiste en el acercamiento progresivo a una estructura metafísica ya existente, sino en experiencias siempre nuevas y formulaciones diversas. Es la completa libertad del ser que se interpreta lo que da origen a la multiplicidad de enunciaciones de una misma verdad<sup>65</sup>.

#### d) La persona en la interpretación

Entre el ser, la persona y la verdad hay una solidaridad originaria, sobre la cual se funda el concepto de interpretación<sup>66</sup>. En virtud de esta alianza, el discurso filosófico expresa una situación personal y al mismo tiempo revela una verdad<sup>67</sup>. Como dice De Quadros, en la hermenéutica, es decir, en el acto de interpretar, la persona que se expresa y la verdad que se interpreta en cierto sentido se identifican, porque lo interpretado (la verdad) se revela en el momento en que el intérprete se expresa. Incluso, solo a través de la persona del

<sup>62</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 118.

<sup>63</sup> Cfr. RUSSO, F., «Pareyson: interpretazione e verità», 591.

<sup>64</sup> Cfr. BLANCO, P., «Luigi Pareyson: verdad y persona», *Anuario filosófico*, 39 (2006) 92; BLANCO, P., «Luigi Pareyson: un itinerario filosófico», 253.

<sup>65</sup> Cfr. VATTIMO, G., «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson», *Aut-aut*, (1986) 22.

<sup>66</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 192.

<sup>67</sup> Cfr. UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 100.

intérprete la verdad se manifiesta, y la persona la revela al expresarse. Ambas se requieren mutuamente<sup>68</sup>.

Como nota también F. Russo, la persona y la verdad son inseparables, porque la verdad se hace presente en la medida en que la persona la enuncia. No es posible distanciarse de la verdad para tener una visión panorámica completa, como si fuese un objeto acabado al cual se puede contemplar; «no puede considerarse solo como un punto de referencia con el cual medirse desde el exterior, ya que ello equivaldría a cosificarla. Es más bien una guía interna, a la cual el hombre debe prestar atención para evitar falsificarla o forzarla»<sup>69</sup>. Así pues, cuando se trata de la verdad y de su interpretación, desaparece la duplicidad sujeto-objeto, porque se capta la verdad en su unidad originaria. La verdad *interpretada* se convierte en la verdad de *quien* interpreta; coinciden la autorrelación y la heterorrelación<sup>70</sup>. Según R. Longo, la novedad de Pareyson está justamente en radicalizar el concepto de hermenéutica, al interpretar la verdad del ser como una verdad *de la persona*<sup>71</sup>.

Como destaca U. Ugazio, la hermenéutica subraya el carácter *personal* de la filosofía, porque el filósofo «no puede investigar el ser sin investigarse a sí mismo, porque él mismo es»<sup>72</sup>. Así, «accediendo a la verdad se accede también a la persona»<sup>73</sup>. Una filosofía que no fuese interpretación *de* la persona, que se limitara a especular o simplemente a expresar el propio tiempo, sin verdad, no comprendería al hombre. El discurso filosófico presupone la verdad, y con esta, la persona resulta enriquecida en su investigación.

Algunas filosofías propusieron hablar del hombre objetivamente. Sin embargo, olvidaban que en cualquier discurso de este tipo, la persona se involucra como sujeto y objeto; se convierte en objeto de conocimiento al mismo tiempo que en investigador. Además, como la filosofía es finita, no es posible hablar directa u objetivamente del ser o del absoluto, utilizando los mismos

<sup>68</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 205.

<sup>69</sup> «Non può essere vista solamente come un punto di riferimento cui commisurarsi dall'esterno, perché ciò equivarrebbe a cosificarla. Essa è piuttosto una guida interna, cui l'uomo deve prestare ascolto evitando di travisarla o forzarla». RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 72.

<sup>70</sup> Cfr. UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 94.

<sup>71</sup> Cfr. LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 173.

<sup>72</sup> «Non può indagare l'essere senza indagare se stesso, perché egli stesso è». UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 93.

<sup>73</sup> «Accedendo allà verità si accede anche alla persona». UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 94.

esquemas que para el resto de la realidad. Más bien, explica Pareyson, se debe comenzar con una reflexión sobre el hombre y sobre su experiencia, y a partir de esta llegar a un conocimiento implícito del absoluto, descubrir su relación con el ser<sup>74</sup>.

En la hermenéutica es la persona misma quien se involucra en la formulación de la verdad. No consiste en una actividad abstracta e impersonal, como sucede en Heidegger, que considera a la persona en un nivel ontológico, y no en un nivel óntico y concreto. Como explica D. Lazea, el individuo «arriesga toda su persona en cada interpretación personal del ser, su persona está en juego no de un modo abstracto, sino en concreto»<sup>75</sup>. El único camino que tiene para alcanzar la verdad es la interpretación, el empeño personal, pues no hay otro acceso a la verdad que el propio itinerario hacia ella<sup>76</sup>.

En este sentido, cabe señalar que las ciencias y la filosofía difieren por su método y por el tipo de verdad que buscan. Las ciencias proponen una verdad universal, demostrable e impersonal, que se comunica sin tener mayor relevancia la personalidad. La verdad que formula la filosofía también es universal, pero no prescinde de la subjetividad porque compromete *personalmente*. Para acceder a ella se requiere del empeño individual por enunciarla desde la propia situación<sup>77</sup>. Por una verdad científica –explica Pareyson– sería absurdo morir. Galileo, por ejemplo, no tuvo dificultad en retractarse de la teoría heliocéntrica cuando fue acusado, porque esta actitud no comprometía la verdad sostenida por él. En cambio, cuando se trata de una verdad filosófica, la persona misma se involucra en su formulación, no le resulta ajena. Por eso, ante una acusación similar a la de Galileo, G. Bruno está dispuesto a aceptar la muerte por la verdad que defiende; su retractación hubiera comprometido la verdad misma<sup>78</sup>.

Como nota R. Longo, en la hermenéutica de Pareyson, con su orientación personalista-existencial, se confía a la persona la relación entre lo his-

<sup>74</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, 227-228.

<sup>75</sup> «He risks his whole person with each personal interpretation of Being, his person being at stake not in an abstract way but in its factual concreteness». LAZEA, D., «The ontological personalism of Luigi Pareyson: from existentialism to the ontology of liberty», *Revue Roumaine de Philosophie*, 49 (2006) 257.

<sup>76</sup> Cfr. RICONDA, G., «Ateísmo e nichilismo nel pensiero di Luigi Pareyson», *Itinerarium*, 3 (1995) 118.

<sup>77</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 187 y 262-264; PAREYSON, L., *Kierkegaard e Pascal*, 198-199.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, 262-263.

tórico y lo metahistórico. Es ella quien realiza, mediante la interpretación, la historización de una verdad metahistórica, es ella quien la formula en su inagotabilidad. No le agrega algo extraño a la verdad cuando la enuncia, sino que la deja ser, la revela<sup>79</sup>. La persona asume entonces un rol fundamental, pues valiéndose de su *personalidad* logra que la interpretación no sea solamente histórica, sino también ontológica; es decir, consigue conjugar el aspecto expresivo con el aspecto revelativo<sup>80</sup>. Con su personalidad alcanza la verdad o se aleja de ella; puede utilizarla como un instrumento que refleja una situación pero no alcanza la verdad, o bien como un medio que capta la verdad y al mismo tiempo describe una situación.

Lo anterior dependerá de cómo se considere a sí misma la persona: si como un mero producto histórico sin una raíz trascendente, o situada históricamente pero arraigada en el ser y en la verdad. Una consideración historicista será puramente expresiva, mientras que una reflexión anclada en la verdad será genuinamente especulativa<sup>81</sup>.

La revelación de la verdad es más que la mera transmisión de un conocimiento. Por la solidaridad originaria con el ser, en el evento expresión-revelación comparece el sentido del ser, hay una acción veritativa. La persona entera, en su singularidad, se convierte en órgano revelador de la verdad, y la acoge en una perspectiva personal y singular<sup>82</sup>. Desempeña un papel clave en la revelación de la verdad, pues con su empeño positivo consigue penetrar en ella. No puede adoptar entonces una actitud pasiva frente a la verdad, ni situarse como un mero espectador ante ella; se le pide una actitud vigilante, y se ha de sentir interpelada por esta<sup>83</sup>.

Como sugiere P. Carravetta, el intérprete es una *persona* más que un sujeto, pues este último se disuelve en la interpretación. La persona, en cambio, no se despersonaliza ni se distancia del objeto para revelarlo, no prescinde de su personalidad, sino que precisamente haciendo uso de esta lo revela<sup>84</sup>. Como explica también R. Longo, en esta hermenéutica la persona no resulta apropiada por el ser como en Heidegger, pues habla del ser justamente a partir de

<sup>79</sup> Cfr. LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 169.

<sup>80</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 125.

<sup>81</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 160.

<sup>82</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 199.

<sup>83</sup> Cfr. LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 173.

<sup>84</sup> Cfr. CARRAVETTA, P., «Luigi Pareyson: existence, interpretation, freedom», 105.

esta relación con él<sup>85</sup>. La escucha de la verdad no conduce al aniquilamiento de la persona, sino que es la posibilidad más auténtica de su libertad. En este sentido, se distingue también de Jaspers, quien ve el paso hacia la trascendencia como un naufragio<sup>86</sup>.

La sustitución del concepto de sujeto por el de persona –señala M. G. Furnari– expresa mejor el vínculo ontológico, y refleja más adecuadamente la apertura de la existencia a la trascendencia<sup>87</sup>, evita el subjetivismo y una eventual apropiación del objeto por parte del sujeto. En efecto, ante la clausura que denota el concepto de sujeto, se le opone la apertura esencial de la persona, que interioriza la realidad con la cual entra en contacto pero sin disolverla<sup>88</sup>.

Como explica el mismo Pareyson, «personalidad no significa «subjetividad»: el «sujeto», como ha sido concebido por toda una tradición filosófica, está encerrado en sí mismo, y resuelve en su actividad todo aquello con lo cual entra en relación; la persona, en cambio, está siempre abierta y desplegada hacia otros. La mejor garantía contra el peligro del subjetivismo lo ofrece el concepto de *persona*, por el cual, mientras se afirma que aquello con lo cual la persona entra en relación debe convertirse en interior, se afirma al mismo tiempo su irreductible independencia»<sup>89</sup>.

El relativismo y el escepticismo surgen de una errónea concepción de la persona frente a la verdad. Consideran esta como un objeto y no como una realidad anterior, originaria e inobjetable. Según C. Giménez-Salinas, en cambio, la inobjektivabilidad del ser se corresponde con una apertura ontológica igualmente inagotable por parte del hombre<sup>90</sup>.

Cuando Pareyson plantea el binomio persona-verdad, propone un equilibrio entre ambos términos, que lo aleja del objetivismo y del subjetivismo. En efecto, una concepción subjetivista considera la verdad como «un contenido

<sup>85</sup> Cfr. LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 172.

<sup>86</sup> Cfr. GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione...», 108.

<sup>87</sup> Cfr. FURNARI, M. G., «Etica e interpretazione in Luigi Pareyson», 87.

<sup>88</sup> Cfr. RUSSO, F., «Pareyson: interpretazione e verità», 591.

<sup>89</sup> «Personalità non significa «soggettività»: il «soggetto», qual è concepito da tutta una tradizione filosofica, è chiuso in sé stesso, e risolve in attività propria tutto ciò con cui entra in relazione; la persona, invece, è aperta, e sempre dischiusa ad altro o ad altri. La miglior garanzia contro i pericoli del soggettivismo è offerta dal concetto di persona, in base al quale proprio mentre si afferma che tutto ciò con cui la persona entra in rapporto deve diventarle interiore, se ne afferma insieme l'irriducibile indipendenza». PAREYSON, L., *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani, 1995, 226.

<sup>90</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 125.



común y constante, al cual cada persona conferiría una forma»<sup>91</sup>. Una visión objetivista, la considera como «una virtualidad infinita de perspectivas, cada una de las cuales desarrollaría una potencia»<sup>92</sup>. Pensarla de este modo, sin embargo, significa concebir «lo inagotable más como un estanque o depósito de posibilidades inesperadas que como una fuente de novedad, y la persona más como un instrumento inerte de una manifestación necesaria, que como la libre iniciativa de la investigación y el descubrimiento»<sup>93</sup>.

#### e) La importancia de la tradición

La hermenéutica consiste entonces en la posesión *personal* de la verdad que el discurso intenta exponer, sin abarcarla por completo. El intento por profundizar continuamente en la verdad funda una tradición, porque «une el desarrollo de las posibilidades actuales no solo con el patrimonio de las posibilidades ya desarrolladas, sino con la fuente misma de las infinitas posibilidades»<sup>94</sup>. Es decir, el pensamiento formulado en el pasado se relaciona con el presente y con el futuro por su común raíz en el ser. La tradición, por tanto, más que la mera transmisión de una forma histórica, consiste sobre todo en la escucha del ser, en «diálogo con el pasado que es también un remitirse al origen»<sup>95</sup>.

Como señala G. Riconda, la tradición no consiste en un depósito de formas inertes. A ella se le confió la verdad en una determinada época, y es capaz de mostrarla nuevamente si se la rescata junto al vínculo ontológico que la alimentó. Además es capaz de sobrevivir al tiempo, porque «se inserta en el corazón mismo de la aparición temporal del ser»<sup>96</sup>.

Pareyson no concibe la historia como una dialéctica necesaria (como Hegel), sino momentos en que la verdad se manifiesta en las distintas culturas.

<sup>91</sup> «Come contenuto comune costante a cui ciascuna persona conferirebbe la propria forma». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 24.

<sup>92</sup> «Una virtualità infinita di prospettive, ciascuna delle quali ne svilupperebbe una potenza». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 24.

<sup>93</sup> «L'inesauribile assai piú come serbatoio o deposito di possibilità inattesa, che come la scaturigine stessa della novità e la persona assai piú come l'inerte strumento d'una manifestazione necessaria, che come la libera iniziativa della ricerca e della scoperta». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 24.

<sup>94</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 76.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>96</sup> «Perché è inserita nel cuore stesso dell'avvento temporale dell'essere». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 26.

Reconoce que la tradición goza de un acervo cultural que debe ser aprovechado por las futuras generaciones<sup>97</sup>. El pasado está dotado entonces de un apreciable valor, de una notable capacidad para enriquecer el presente, no por el hecho de precederlo cronológicamente, sino por su cercanía con el ser. Gracias a esta raíz ontológica, la tradición deja de consistir en pura temporalidad y adquiere una vigencia perenne; unida a esta raíz, puede renovarse continuamente.

El historicismo compromete el pasado y el futuro: el pasado, porque estima que el pensamiento que se formuló en aquella época ya no tiene vigencia, es una ideología, porque la situación que lo originó ha cambiado, con lo cual cesa el debate filosófico y un posible juicio; y el futuro, porque descarta que pueda haber un sistema filosófico crítico de los demás. En consecuencia, resulta absolutizado el presente y solo a este se le presta atención, desperdiciando el tesoro de las enseñanzas que nos legaron nuestros antepasados<sup>98</sup>. Como agrega S. Benso, el historicismo y el cientismo contemplan la verdad como un proceso lineal y continuo, que conduce siempre a su fin, dejando tras de sí lo anterior. Pareyson no ve la verdad como un proceso lineal sino como una circularidad, como un constante retorno al origen para nutrirse de este. Es lo que se conoce como *originalidad de la tradición*<sup>99</sup>.

Las ideologías expresan las condiciones históricas de las que surgen. No pretenden un pensamiento universal, pues no creen que el producto de la especulación tenga validez fuera del tiempo en el que tienen origen. Piensan que «la única filosofía actual es la presente, mientras que las filosofías pasadas son todas inactuales: su validez está cerrada en el pasado, por lo que una filosofía extendida más allá de su tiempo se separa de su raíz histórica, es producto de la abstracción y de la eternización, y es entonces una mistificación»<sup>100</sup>. Por eso, no aceptan ser puestas en discusión fuera de su contexto histórico, y se consideran válidas por el solo hecho de cumplir con sus fines prácticos<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 130.

<sup>98</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 145-148.

<sup>99</sup> Cfr. BENSO, S., «On Luigi Pareyson. A master in italian hermeneutics», *Philosophy Today*, 49 (2005) 385-386.

<sup>100</sup> «La sola filosofia attuale è la presente, mentre le filosofie passate sono tutte inattuali: la loro validità è chiusa nel passato, sì che una filosofia prolungata oltre il suo tempo è separata dalla sua radice storica, prodotto di astrazione e di eternizzazione, e quindi di mistificazione». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 139.

<sup>101</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 138.

Para estas, la filosofía «no es más una teoría pensada, una doctrina expuesta o un sistema enunciado, sino que es la misma historia en su infinito proceso y la misma acción política transformadora del mundo»<sup>102</sup>. La verdad cede su sitio a la acción, cuyo único instrumento de medición es la eficacia en conseguir sus objetivos. Para Pareyson, sin embargo, las filosofías que se suceden a lo largo de la historia, no son meras opiniones surgidas de un contexto ni se reducen a la situación, sino que pueden ser plenamente actuales porque gozan de validez especulativa y participan de la verdad perenne<sup>103</sup>.

La actualidad de las filosofías no radica en que estén «integradas como partes de un todo o sean momentos de un proceso concluido, sino en que cada una de ellas está dotada de un despliegue autónomo y de una infinita interpretabilidad»<sup>104</sup>. Es decir, no quedan sepultadas por el paso del tiempo, ni destinadas irremisiblemente a ser superadas por un pensamiento posterior, como pensaba Hegel. Poseen una vigencia capaz de trascender e iluminar todas las épocas, proveyendo soluciones a los problemas que surjan. En la medida en que emergen nuevas interrogantes, son capaces de mostrar facetas no exploradas previamente, y sugerir soluciones conformes a la verdad.

Así pues, el pasado no ha perdido actualidad, porque se ha beneficiado con la luz de la verdad. Pareyson es consciente del valor que posee el pensamiento de nuestros antepasados y propone recuperarlo, pues su participación en el tesoro de la verdad los mantiene siempre actuales. Esto exige situar el pensamiento en el contexto en el cual fue elaborado, para comprender el modo en que interpretaron la verdad y así obtener luces para nuestra época. Este contacto tan beneficioso con el pasado, es viable por la solidaridad que existe entre la persona y la verdad, porque quienes la buscaron rectamente en el pasado, pueden servirnos ahora como consejeros y como estímulo para formularla rectamente<sup>105</sup>.

En el pensamiento de Hegel, las filosofías históricas son válidas en la medida en que se orientan a la filosofía absoluta. Como no poseen toda la verdad, están

---

<sup>102</sup> «Non è più teoria pensata o doctrina esponente o sistema enunciabile, ma la stessa storia nel suo infinito processo e la stessa azione politica trasformatrice del mondo». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 138.

<sup>103</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 116.

<sup>104</sup> «Integrate come parti d'un tutto o momenti d'un processo concluso, ma in quanto ciascuna di esse è dotata di svolgibilità autonoma e infinita interpretabilità». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 117.

<sup>105</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 148-149.

obligadas a entrar en el sistema<sup>106</sup>. En consecuencia, resulta lesionada «la singularidad y la independencia que cada una de ellas posee como valor histórico»<sup>107</sup>.

La tradición se opone a la revolución. Mientras esta vuelve al inicio para recuperar el pasado como una categoría puramente temporal, despojada de su raíz metafísica, aquella se remonta al pasado para captar allí su origen ontológico. La revolución se conforma con un nuevo inicio *en el tiempo*, mientras que la tradición busca una regeneración *del tiempo*<sup>108</sup>. Una prescinde del ser y de su consecuente verdad, rechaza la pluralidad de interpretaciones e impone la suya como la única válida; la otra acepta esta variedad de formulaciones si se enraízan en el ser. Mientras la revolución rompe con el pasado, la tradición «indica la relación con el ser a través del pasado y, por tanto, la regeneración del tiempo»<sup>109</sup>. Como señala G. Cuffari, el tiempo y la historia son el ámbito dentro del cual se enmarca el pensamiento. Por eso, la actividad especulativa no debe prescindir de la tradición, pues esta es un referente valioso para mejorar el tiempo y renovar una cultura<sup>110</sup>.

El tradicionalismo también es una deformación del concepto de tradición, que consiste en absolutizar un modelo histórico anterior, considerar su dimensión puramente temporal sin referencia a la verdad<sup>111</sup>.

### 1.3. *Rasgos de la verdad*

Como se ha dicho, toda formulación histórica consiste en la posesión de una única verdad, aunque esta se manifiesta en múltiples interpretaciones y situaciones. No hay por tanto muchas verdades, sino muchas interpretaciones de una misma verdad. Ocurre que los problemas e interrogantes que surgen son diferentes según las épocas y las circunstancias. En esos casos, la verdad sugiere modos nuevos de afrontarlos y de responder a las preguntas que se plantean. Los contextos varían; sin embargo, la verdad *es la misma*, y en cada época inspira modos nuevos de actuar conformes a esa única verdad. Aunque

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, 117.

<sup>107</sup> «La singolarità e indipendenza che ciascuna di esse come valore storico possiede». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 117.

<sup>108</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 78-79.

<sup>109</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 130.

<sup>110</sup> Cfr. CUFFARI, G., «Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico», *Divus Thomas*, 84 (1981) 113.

<sup>111</sup> Cfr. RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 26.

se manifiesta en el tiempo, permanece siempre la misma<sup>112</sup>; es *imperecedera* al paso del tiempo porque está marcada por la presencia indeleble del ser.

Que la verdad sea única no significa que pueda poseerse objetivamente, como algo ya concluido; más bien, se accede a ella a través de una formulación personal e histórica y, por tanto, siempre novedosa. La verdad «no es objeto de un discurso, sino el término de una relación inicial y metafísica: hay un vínculo originario entre la persona y la verdad, entre el hombre y el ser, que hace que la verdad no sea objeto de una tratación objetiva, sino el término de una experiencia metafísica»<sup>113</sup>.

Para algunas ciencias es factible un discurso técnico y objetivo sobre la realidad que estudian; en filosofía, en cambio, esto no es posible: no hay un discurso objetivo sobre la verdad. Al intentarlo esta se escapa, pues no es un objeto acabado sino un *origen; principio* de la razón, no resultado; no contenido, sino *fuentes* de contenidos<sup>114</sup>. Comparece en la enunciación como un *estímulo* más que como un objeto. Por eso, lo óptimo no es su completa explicitación, sino más bien su escucha. El relativismo, en cambio, busca una explicitación completa mediante la palabra, y declara que lo verdadero es solo lo histórico, lo constatable, en una indiferente multiplicidad<sup>115</sup>.

Por eso, de la verdad no se posee una perspectiva absoluta, ni una mirada exterior al acto mismo de formularla. Se accede *a ella* desde la misma relación esencial *con ella* que caracteriza esencialmente al hombre. Por esta razón, si para Hegel, por ejemplo, la totalidad de la verdad viene impuesta desde el exterior a cada filosofía, en el esquema de Pareyson es interior y personal. No es posible pues abarcar la verdad en su totalidad, porque los contextos en los cuales se manifiesta son interminables, según las nuevas circunstancias que surjan. Como explica G. R. M. Motta, «la verdad no se presenta bajo la forma de una verdad total y formulable objetivamente en su totalidad, sino siempre como una respuesta verdadera a cuestiones determinadas»<sup>116</sup>. Y como

<sup>112</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 202.

<sup>113</sup> «Non è oggetto di discorso, ma termine d'un rapporto iniziale e metafisico: c'è un vincolo originario fra persona e verità, fra uomo ed essere, che fa sì che la verità non è oggetto d'una trattazione oggettiva, ma termine d'un'esperienza metafisica». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 155.

<sup>114</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 204.

<sup>115</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 107-108.

<sup>116</sup> «La verità si presenta non sotto la forma di verità totale e oggettivamente formulabile nella sua totalità, ma sempre come risposta, ma sempre come risposta vera a questioni determinate». MOTTA, G. R. M., «Etica ed interpretazione: un decennio di studi pareysoniani», *Itinerarium*, 7 (1999) 258.

las situaciones del futuro son en su mayor parte imprevisibles y novedosas, no es posible poseer en el presente todas las formulaciones de la verdad. Al relacionarse con la historia, que es dinámica, no es «algo objetivamente concebible en su totalidad ni en su definitividad por la mente humana, sino que se impone como solución a los problemas históricos con los que el hombre incesantemente tropieza»<sup>117</sup>.

La verdad está estrechamente unida a la situación y a la época en la que surge. La condicionalidad histórica de la filosofía significa que cualquier formulación de la verdad incluye el punto de partida de la investigación<sup>118</sup>. Es decir, el camino para llegar a la verdad no es independiente de los problemas que se suscitan en un determinado contexto, y a los cuales el filósofo intenta dar solución. Como dice Pareyson, la situación histórica que da origen a la pregunta, «es un elemento que cualifica y define la verdad en su interpretación y en su formulación, y condiciona la comprensión y el reconocimiento»<sup>119</sup>. Por eso, intentar comprender una verdad fuera del contexto en el cual se formula, es no llegar a comprenderla; una aproximación aséptica no resulta viable.

No obstante la variedad de los contextos históricos, la verdad *no es parcial*, pues al comparecer lo hace con toda su riqueza. La interpretación la capta íntegramente, aunque no logre explicitarla cabalmente. No se debe pues confundir la imposibilidad de explicitarla completamente con la incapacidad de conocerla, ni con una comprensión meramente parcial: si se la capta, se posee íntegramente. Por esta razón, las múltiples formulaciones de la verdad no requieren de una integración recíproca, pues cada una de ellas es ya una totalidad, no una verdad parcial o incompleta.

Al formular una verdad, esta se posee *personalmente*. Su enunciación no consiste en una mera aproximación, sino en una efectiva posesión; es la posesión de un infinito que no se agota en las múltiples interpretaciones. Así, en una auténtica interpretación, la verdad se identifica con la formulación pero no se confunde con ella; es siempre *ulterior* a las formulaciones, sin que por

---

<sup>117</sup> «Qualcosa di oggettivamente contemplabile nella totalità e nella sua definitività dalla mente umana, ma è qualcosa che si fa valere come soluzione dei problemi storici nei quali incessantemente l'uomo si imbatte». CIGLIA, F. P., *Ermeneutica e libertà. Itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma, 1995, 111.

<sup>118</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 134.

<sup>119</sup> «È un elemento che qualifica e definisce la verità nella sua interpretazione e nella sua formulazione, e ne condiziona la comprensione e il riconoscimento». PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 134.

esto se halle fuera de ellas<sup>120</sup>. Por este camino es posible garantizar la unicidad de la verdad y la legítima pluralidad de las interpretaciones, porque la verdad, que es una, no autoriza a alguna enunciación en particular presentarse como exclusiva, única y definitiva.

Esta ulterioridad no equivale a inefabilidad ni a desaparición. Como dice C. Giménez, «si la verdad se sustrae lo hace solo para ofrecerse. Más que sustraerse, en el fondo se reserva»<sup>121</sup>; se recata en su exteriorización justamente para revelarse mejor, y sustrayéndose estimula la búsqueda<sup>122</sup>. Por eso, la verdad es la fuente de la cual puede surgir la inspiración sólida y confiable para renovar una cultura y una época. Al mismo tiempo que se manifiesta, oculta gran parte de su riqueza, pues una explicitación completa acabaría con su hondo potencial de inspiración y renovación.

La verdad en sí misma es *suprahistórica e intemporal*, pero estos rasgos solo comparecen dentro de la formulación histórica que se realice. Como dice G. Cuffari, «la verdad, metahistórica e intemporal, se revela solo en los despojos de la historia y del tiempo»<sup>123</sup>. Sin embargo, esta dinamicidad no le hace caer en la mutabilidad ni perder su identidad, porque «como solución trasciende los problemas de los que nace, y tiene una validez en cierto modo eterna»<sup>124</sup>. Es decir, aunque se manifiesta en la historia y le otorga un sentido, no se reduce a esta, sino que precisamente por esto la supera. Por eso se dice que la verdad no es *filia temporis*, como sostienen aquellos que piensan en la imposibilidad de caer en el error gracias a la filiación al tiempo. Para Pareyson, esto conduce a un indiferentismo histórico que no tiene interés alguno por la verdad<sup>125</sup>.

El intérprete de una pieza musical, por ejemplo, no es un sujeto que disuelva la obra al interpretarla, pues esta permanece siempre como algo ulte-

<sup>120</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 111-112.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>122</sup> Cfr. ROSSO, A., *Ermeneutica come ontología della libertà*, 113; GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson», *Pensamiento y cultura*, 17 (2014) 67.

<sup>123</sup> «La verità, metastorica e intemporale, si rivela soltando nelle spoglie della storia e del tempo». CUFFARI, G., «Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico», *Divus Thomas*, 84 (1981) 116.

<sup>124</sup> «In quanto soluzione trascende i problemi da cui nasce ed ha così una validità in qualche modo eterna». CIGLIA, F. P., *Ermeneutica e libertà. Itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma, 1995, 111.

<sup>125</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 129.

rior. Tampoco la obra musical consiste en un *objeto*, en el sentido de algo ya concluido y perfectamente descrito, que no deje lugar a más interpretaciones. En la realización de una pieza musical coinciden los caracteres revelativo y plural. Son plurales porque cada ejecución es distinta de otras, y son revelativas porque cada una intenta ser fiel a la partitura original, no simplemente asemejarse. La variedad de ejecuciones de una misma obra, por tanto, no necesariamente significa falta de fidelidad, ni que las interpretaciones sean arbitrarias. Además la ejecución requiere, en cierto sentido, de una posesión de la obra por parte del intérprete, quien se involucra en ella para descubrir su verdad<sup>126</sup>. Esto que se comprueba en la música, se verifica aun más en la interpretación de la verdad, pues esta permanece siempre *inobjetivable* y dispuesta a continuas profundizaciones<sup>127</sup>. Con esta manera de comprender la hermenéutica, Pareyson ve compatibles la unicidad de la verdad y la multiplicidad de interpretaciones de esta verdad.

Como la verdad es inobjetivable, no hay un *criterio externo* al flujo entre la verdad y la enunciación, con el cual medir el grado de adecuación de una formulación a la verdad. Esta actúa en la formulación personal más como una fuente de inspiración y estímulo que como un juicio de valor. Lo mismo sucede en el arte. Como explica P. Carravetta, no se produce una obra artística sin descubrir en el mismo momento el modo de realizarla. En el caso de la verdad, se la descubre solo formulándola<sup>128</sup>. Por eso, se dice que la verdad es *index sui*<sup>129</sup>. Por este motivo, ante la falta de un criterio de verdad conocido indefectiblemente, la formulación conlleva siempre una *responsabilidad* y un *riesgo*.

El ser y su manifestación –es decir, la verdad– son *inagotables*, solicitan una continua profundización a través de múltiples enunciaciones. Como explica F. Russo, «la verdad se da sólo en la interpretación pero sin reducirse a ella. Y no sólo porque sean distintos los puntos de vista, sino más bien por el carácter inagotable de la verdad misma»<sup>130</sup>. Por eso, la creencia de poseerla totalmente, sin necesidad de ahondar ni de abrirse a otras perspectivas, sería señal cierta de no haberla captado en absoluto<sup>131</sup>. Como dice G. R. M. Motta,

<sup>126</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 97-98.

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*, 100.

<sup>128</sup> Cfr. CARRAVETTA, P., «Luigi Pareyson: existence, interpretation, freedom», 100.

<sup>129</sup> Cfr. PEGUEROLES, J., «La hermenéutica de Pareyson en sus propias palabras», 35.

<sup>130</sup> RUSSO, F., *Philosophica*.

<sup>131</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 197-199.



«la ilusión de ser dueño de una verdad que abarca toda la realidad, no hace justicia a la profundidad del ser»<sup>132</sup>, y en el momento en que se absolutiza la propia verdad no se la posee ya<sup>133</sup>. Como nota convenientemente C. Coriasso, la verdad será siempre «aquello que solo podemos tener en cuanto que aun debe ser buscado»<sup>134</sup>.

La búsqueda de la verdad siempre *compromete*, pues exige un posicionamiento por parte de quien la interpreta. No es posible prescindir de la situación histórica para alcanzar la verdad de un modo impersonal: se requiere formularla, pues solo desde dentro de una perspectiva personal se manifiesta. Su conocimiento, por tanto, no es impersonal ni objetivo, tiene inevitablemente una impronta personal, porque consiste en «un pronunciamiento de mi juicio (...) es siempre lo que me resulta verdadero y sobre lo que tengo fundadas razones para afirmarlo como verdadero»<sup>135</sup>. Su conocimiento es inseparable de la personalidad y del modo en que cada uno ve la realidad<sup>136</sup>.

La *unicidad, universalidad e intemporalidad* de la verdad se verifica dentro de las filosofías que la formulan. Además, la verdad *une* más que separa, pues cuando se alcanza mediante la interpretación, se comprende que otros también participen legítimamente de ella<sup>137</sup>. Al reconocer la totalidad de la verdad presente en otras enunciaciones, entablan un diálogo fecundo que las enriquece.

#### 1.4. *La noción de verdad en Pareyson*

El modo en que Pareyson entiende la verdad difiere de otros contemporáneos suyos, por ejemplo, de Heidegger. Para este filósofo, la verdad «se presenta retirándose para permitir que el ente aparezca, es manifestación y

<sup>132</sup> «L'illusione di possedere una verità onnicomprensiva del reale non rende giustizia alle profondità dell'essere». MOTTA, G. R. M., «Etica ed interpretazione: un decennio di studi pareysoniani», *Itinerarium*, 7 (1999) 281.

<sup>133</sup> Cfr. MOTTA, G. R. M., «Etica ed interpretazione: un decennio di studi pareysoniani», *Itinerarium*, 7 (1999) 284.

<sup>134</sup> CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *Grupo de investigación de mitocrítica*, 12. <[www.ucm.es/info/amaltea/acis/inicio.html](http://www.ucm.es/info/amaltea/acis/inicio.html)> [10/2/2014].

<sup>135</sup> «Come un pronunciamiento del mio giudizio: «il vero è sempre ciò che *mi* risulta vero e ch'io ho fondate ragioni per affermare come vero». MOTTA, G. R. M., «Etica ed interpretazione: un decennio di studi pareysoniani», *Itinerarium*, 7 (1999) 258.

<sup>136</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano, 1993, 158.

<sup>137</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 116-117 y 132-136.

no-manifestación del ser»<sup>138</sup>, es «el no ser escondido del ente que se manifiesta, (...) que se apropia del hombre para servirse de él»<sup>139</sup>. Considera la verdad como inefable, de modo que la persona nunca la posee completamente, y permanece en una continua actitud de escucha del ser. La verdad se comporta pues como una «presencia ausente, una cercanía lejana, permaneciendo siempre [la persona] a la espera de la verdad, a que se le revele en el aquí y ahora del *esserci*»<sup>140</sup>. Como señala U. Ugazio, la verdad se da solo negativamente, como «nulidad de la expresión histórica y personal, como espera y no como esperanza»<sup>141</sup>.

Pareyson conviene con Heidegger en la imposibilidad de objetivar el ser. Comprende que la verdad para la persona consiste en la toma de conciencia de aquello que es primero, inagotable, de aquella infinita virtualidad originaria. No es un concepto como el que se puede formular de otras realidades, porque no es un objeto concluido, sino más bien una «revelación veritativa de sentido»<sup>142</sup>. Sin embargo, no coincide con él en el modo de interpretar la verdad, pues la manifestación de la verdad (*aletheia*), Heidegger la entiende como un ocultamiento. Como explica C. Rossello, Pareyson se remonta al concepto greco-heideggeriano de *aletheia*, como una dialéctica entre manifestación y ocultamiento de la verdad, que huye de una objetivación del ser. Sin embargo, su reflexión toma luego un camino distinto, porque el retraerse de la verdad que anuncia el filósofo alemán, es para Pareyson el retorno a una ontología negativa, a la inefabilidad de la verdad. Heidegger abandona la riqueza que contiene el concepto de *aletheia*, porque en la formulación platónico-aristotélica ve más el ocultamiento de la verdad, en favor de la expresividad y de la historicidad, que la manifestación del ser<sup>143</sup>.

Lo anterior tiene consecuencias indeseables para la vida práctica, porque «frente a una verdad radicalmente inefable, todas las palabras son igualmen-

<sup>138</sup> «Si presenta ritirandosi per permettere all'ente di apparire, è manifestazione e non-disvelamento dell'essere». GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione...», 105.

<sup>139</sup> «Il non-esser-nascosto dell'ente manifestantesi (...) che appropria a sé l'uomo per avvalersi di lui». LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 171.

<sup>140</sup> «Presenza assente», «vicinanza lontana», rimanendo nell'attesa che la verità gli venga incontro e si sveli nell'*bic et nunc* dell'esserci». LONGO, R., «Persona, verità e storia...», 172.

<sup>141</sup> «Nullità dell'espressione storica e personale, come attesa e non come speranza». UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 100.

<sup>142</sup> «Revelação veritativa de sentido». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 200.

<sup>143</sup> Cfr. ROSSELLO, C., «Verità e interpretazione di Luigi Pareyson», 50-51.

te inadecuadas y parciales, y todos los discursos son igualmente alegóricos y simbólicos, de manera que toda posible distinción desaparece, incluso la distinción entre lo verdadero y lo falso»<sup>144</sup>. Pareyson percibe en esta ontología negativa el riesgo de «volver a la indiferencia de las formas históricas y a la univocidad del proceso temporal»<sup>145</sup>, al historicismo. Si la verdad es inefable, cualquier formulación está destinada a ser inadecuada y carente de valor<sup>146</sup>. Al confundir lo inagotable con lo inefable, el discurso filosófico se resuelve en el silencio, con lo cual queda clausurado el camino hacia una ética. Hay que decir, en cambio, que «el más mínimo atisbo de verdad es ya extremadamente difusivo»<sup>147</sup>, pues cuando una persona la capta, la posee del todo, aun sin agotarla. No hay entonces una verdad inefable, porque esta «no se esconde en absoluto, sino que se da inagotablemente»<sup>148</sup>.

Como explica P. Blanco, Pareyson no acoge la ontología negativa de Heidegger en la cual los entes ocultan el ser, porque entiende que los entes son interpretaciones del ser, y que por tanto no lo ocultan, sino que lo revelan<sup>149</sup>. Según M. Ravera, la postura de Heidegger proviene de no introducir el personalismo en su ontología, y alterarse en consecuencia la relación entre ser y tiempo<sup>150</sup>. El personalismo de Pareyson, más que una ontología negativa que considera la verdad como inefable, es una ontología de lo inagotable<sup>151</sup>. La verdad única e inagotable, presente en las múltiples perspectivas personales, es alcanzable, no inefable.

Como explica C. Guerrieri, aquella ontología negativa separa el ser y el pensar, con lo cual entra en crisis la relación persona-interpretación. Pareyson procura fortalecer este binomio, pues sabe que al consolidar la relación entre

<sup>144</sup> «Di fronte a una verità radicalmente ineffabile tutte le parole sono egualmente inadeguate e parziali e tutti i discorsi sono egualmente allegorici e simbolici, sì che scompare ogni distinzione possibile, e persino la distinzione fra vero e falso». FURNARI, M. G., «Etica e interpretazione in Luigi Pareyson», 92.

<sup>145</sup> «Ritornare all'indifferenza delle forme storiche e alla univocità del processo temporale». UGAZIO, U., «Pareyson interprete di Heidegger», *Archivio di filosofia*, 57 (1989) 101.

<sup>146</sup> Cfr. RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 21.

<sup>147</sup> «Il minimo bagliore di verità è già estremamente diffusivo». GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione...», 106.

<sup>148</sup> «Non si nasconde affatto, ma si dà inesauribilmente». RUSSO, G., «Filosofia della venticinquesima ora», *Itinerarium*, 3 (1995) 158.

<sup>149</sup> Cfr. BLANCO, P., *Hacer arte, interpretar el arte*, Eunsa, Pamplona, 1998, 14.

<sup>150</sup> Cfr. RAVERA, M., «Elementi per un confronto...», 136.

<sup>151</sup> Cfr. RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 23; BENSO, S., «On Luigi Pareyson. A master in italian hermeneutics», *Philosophy Today*, 49 (2005) 384.

persona y verdad, se excluye una revelación escondida, una dialéctica entre manifestación y ocultamiento<sup>152</sup>.

Según C. Coriasso, el esfuerzo de Pareyson se dirige a elaborar un concepto de verdad que lo aleje del historicismo. Esta corriente de pensamiento comprende la historia de la filosofía como una «sucesión de las expresiones de las distintas épocas del pensamiento, que desde la propia época se desmitifican, negando toda posibilidad de diálogo de unas épocas a otras, y toda pretensión especulativa de verdad, y desembocando inevitablemente en el relativismo y el escepticismo»<sup>153</sup>. Por eso, concibe una idea de verdad que lo aleja tanto de la desmitificación de las filosofías por parte del historicismo, que terminan por eliminar la verdad, como de una verdad objetiva, que resulta incomunicable y cerrada en sí misma.

Como explica A. Serra, consciente de la grandeza del objeto que se propone conocer, Pareyson busca una vía alternativa al silencio y a la completa explicitación. «Quiere evitar tanto la ontología negativa mística como la ontología hegeliana, la definición de ser a través de su inaccesibilidad, del cese total de la palabra y del pensamiento, como el pleno despliegue del ser, es decir, la identidad de ser y pensamiento como resultado»<sup>154</sup>.

Como se ha dicho, solo una verdad concebida como *ulterior* es capaz de transformar una sociedad e innovar una cultura, y entendida como fuente *inagotable* le da un sentido al diálogo filosófico. Pareyson habla de inagotabilidad antes que de inefabilidad, pues solo así es posible la elección entre la verdad y el error, entre el bien y el mal. Piensa que la inefabilidad conduce a la indiferencia (al igual que aquellas filosofías que ven el mal como dialécticamente necesario, olvidando que la condición humana está marcada por la libertad y la consecuente inseguridad)<sup>155</sup>.

En Pareyson hay una evolución en el modo de concebir la verdad<sup>156</sup>. En el libro *Estética* (1954), la concibe como el *polo intencional* de una relación her-

<sup>152</sup> Cfr. GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione...», 106.

<sup>153</sup> CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *op. cit.*, 11.

<sup>154</sup> «Vuole evitare sia l'ontologia negativa mistica sia l'ontologia esplicita hegeliana, sia la definizione dell'essere mediante la sua inaccessibilità, cioè la cessazione totale della parola e del pensiero, sia il dispiegamento completo dell'essere, cioè l'identità di essere e pensiero come risultato». SERRA, A., «Luigi Pareyson y Gabriel Marcel», *Anuario filosofico*, 18 (2003) 276.

<sup>155</sup> Cfr. SCARCELLA, M. R., «La decisione per la verità nella filosofía dell'interpretazione di Luigi Pareyson», *Rivista di Filosofia*, 50-51 (2002) 220-221.

<sup>156</sup> Una explicación más detallada de la evolución del concepto de verdad, se encuentra en CIGLIA, F. P. «Sorgente, germoglio, luce», en RICONDA, G. y CIANCIO, C. (eds.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofía contemporanea*, Trauben, Torino, 2000, 47-53.

menéutica, en cuyo extremo opuesto se sitúa la persona que interpreta. Más adelante, en *Verdad e interpretación* (1971), la concibe como «el *fundamento originario* tanto de la relación misma en su totalidad como de cada uno de los componentes singulares que resultan implicados en esta»<sup>157</sup>. En un primer momento considera la hermenéutica como una relación pasiva por parte del hombre y activa por parte de la forma. Después la ve como un «movimiento de originación que parte desde la iniciativa misma del ser, y que luego se despliega en la fundación de una relación hermenéutica, en la que el ser no solo es polo intencional, sino constituyente del hombre»<sup>158</sup>.

Como sugiere F. Tomatis, la ontología de lo inagotable de Pareyson recibe la influencia de Plotino. Para el pensador griego, el «Uno» es una fuente que se manifiesta en la multiplicidad, sin cesar ni agotarse; no sabemos por qué se dona, ni por qué lo hace de un modo o de otro. Esta doctrina de la inagotabilidad, surgida en el contexto de la verdad, la llevará luego a Pareyson a su última filosofía sobre la libertad y el problema del mal<sup>159</sup>. Según A. Serra, Pareyson debe a Schelling la doctrina del ser como origen inagotable. Pareyson estudió a este filósofo para hallar una solución intermedia entre la revelación total de la verdad que proponía Hegel, y el silencio ante lo inefable de Heidegger, porque rechaza tanto el conocimiento pleno de la verdad como la imposibilidad de referirse a esta<sup>160</sup>.

Como explica C. Giménez-Salinas, el que la verdad sea una presencia sin figura, el que carezca de *forma* –como señala Pareyson en algunas ocasiones– es una herencia del pensamiento de Plotino y Schelling. No significa que la verdad sea inaccesible e inenunciable, sino inagotable. Aparece determinada y formulada históricamente, pero ninguna época la agota; comparece al interior de las formas históricas, pero no se resuelve en ninguna de estas. El que carezca de una forma única y definitiva, no significa que sea metacultural, inenunciable e inaccesible, ni que se aleje del tiempo para no contaminarse con él. Por el contrario, actúa en el tiempo como una fuerza viva, forjadora de valores en las diversas culturas<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 123.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Cfr. TOMATIS, F., «Pareyson: esistenzialismo, ermeneutica, ontologia della libertà», 130-131; PAREYSON, L., *Essere, libertà e ambiguità*, 41-42.

<sup>160</sup> Cfr. SERRA, A., «Luigi Pareyson y Gabriel Marcel», *Anuario filosófico*, 18 (2003) 259-260.

<sup>161</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 124.

## 2. EL PENSAMIENTO REVELATIVO Y EXPRESIVO

## a) El historicismo y las ideologías

El pensamiento puramente histórico se limita a expresar conceptualmente una situación. Su verdad consiste en la adecuación a la situación de la que surge, y que intenta reflejar hasta el punto de identificarse con ella. Está lleno de la realidad histórica que refleja, pero al mismo tiempo está vacío de verdad. Al abandonar la búsqueda de la verdad rompe su ligamen ontológico, pierde validez especulativa y su discurso se limita a expresar la situación<sup>162</sup>. Esto tiene el indeseable resultado de reducir el pensamiento «a la mera expresión incomunicable de la situación, en la cual cada uno estaría inexorablemente encerrado en una especie de prisión insuperable»<sup>163</sup>. Se niega al pensamiento la posibilidad de salir del tiempo para alcanzar algo perenne, se absolutiza la propia situación con el disfraz de una aparente racionalidad, y se otorga el rango de eterno a algo que es solo temporal.

Como dice De Quadros, para el historicismo «la historia es la verdad, la verdad es la historia»<sup>164</sup>. Sin embargo, así desaparece cualquier posible universalidad del pensamiento filosófico y de la verdad, por la variabilidad y caducidad de las circunstancias históricas. La verdad se convierte en lo efímero, pues no hay algo permanente, capaz de generar un orden y de suscitar una renovación en la vida del hombre<sup>165</sup>. Se convierte lo histórico y lo temporal en algo eterno.

El historicismo es incapaz de enunciar la verdad de una época, porque carece del carácter interpretativo que se adquiere por la relación con el ser. Además, como el arraigo histórico y el vínculo ontológico son inseparables, no hay un contacto auténtico con la situación histórica sin un contacto con la verdad. Así, el pensamiento ideológico, «como distorsión de la verdad, es también falsificación del tiempo»<sup>166</sup>. Carente de verdad, refleja solo parcialmente la realidad. Oculta gran parte de esta por una falsificación y una deformación, ya que presenta como realidad su propio producto; «hipostatiza sus productos

<sup>162</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 47-48, 127-128 y 130-131.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>164</sup> «A história é a verdade; a verdade é a história». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 194.

<sup>165</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 194.

<sup>166</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 146.

meramente ideales y con estos recubre y disimula la realidad»<sup>167</sup>. Separado de la verdad, es revelador solo en apariencia, e incluso su intento por clarificar la situación resulta adulterado. Su discurso, más que manifestar la verdad e iluminar la existencia, la oscurece o la esconde.

El pensamiento puramente expresivo es un intento velado de objetivar la verdad, de desmitificar con los instrumentos de la razón, la riqueza inagotable de la relación persona-ser-verdad, llegando al irracionalismo de una razón sin verdad<sup>168</sup>. Según C. Coriasso, esto se ha producido en la cultura de occidente por una crisis en la noción de verdad: se ha separado la verdad de la razón, lo cual ha conducido a la tecnificación e ideologización de la razón. Por eso Pareyson intenta reunir ambas<sup>169</sup>.

Pareyson subraya el carácter expresivo y revelativo que ha de tener el pensamiento filosófico, y aclara que la situación constituye el contexto adecuado para abrirse a una verdad intemporal<sup>170</sup>. Entiende que entre la revelación de la verdad y la expresión de una situación no hay una oposición, sino una *distinción*. La verdad intemporal no es una verdad fuera del tiempo, sino una verdad *en* el tiempo, pero no limitada a la temporalidad, porque la interpretación de la verdad es ya una trascendencia<sup>171</sup>. Como la persona está en relación consigo misma y con algo distinto de sí, la verdad a la que accede «tiene dos caras: se da en la existencia, pero está más allá de la existencia»<sup>172</sup>. De este modo la existencia y la trascendencia, la historicidad y la ulterioridad, están inseparablemente unidas.

El discurso filosófico debe buscar entonces la unión entre ambos aspectos, es decir, ha de ser simultáneamente *expresión* de la persona y *revelación* de la verdad. Una disociación de estos elementos desvirtúa la función propia de la palabra y del pensamiento, pues un discurso sin verdad es una racionalidad vacía, es revelativo solo en apariencia. En efecto, cuando el discurso no está anclado en la verdad, hay una divergencia entre lo que la palabra enuncia y lo que realmente significa, de manera que los conceptos ya no son una guía segura para comprender la realidad. El pensamiento revelativo reconoce el vínculo

<sup>167</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>168</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 196.

<sup>169</sup> Cfr. CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *op. cit.*, 2.

<sup>170</sup> Cfr. RICONDA, G., *Pareyson: persona e libertà*, La Scuola, Brescia, 2011, 84-86.

<sup>171</sup> Cfr. RAVERA, M., «Elementi per un confronto...», 140 y 143.

<sup>172</sup> «Ha questo doppio volto, si dà nell'esistenza, ma è oltre l'esistenza». RUSSO, G., «Filosofia della venticinquesima ora», *Itinerarium*, 3 (1995) 158.

entre persona y verdad. El pensamiento expresivo, en cambio, es incapaz de descubrirlo, y junto con intentar objetivar la verdad, disfraza la realidad de la persona y el sentido de la historia<sup>173</sup>.

Para el historicismo el protagonista es el *hombre*, quien renuncia a la verdad y utiliza la razón como una herramienta al servicio de la técnica. Sin embargo, y paradójicamente, las ideas que él mismo formula lo dominan y lo reducen a instrumento. En el pensamiento revelativo, en cambio, el protagonismo es de la *verdad*, que estimula e inspira al hombre respetando su libertad<sup>174</sup>.

Como la ideología absolutiza la situación, considera que el fin primordial del pensamiento es la expresión de la situación. El discurso filosófico, en cambio, comprende que la persona no se reduce a esta, aunque la reconoce como el medio idóneo para alcanzar la verdad<sup>175</sup>. Al reconocer la diferencia entre el individuo y su situación, consigue expresar a la persona en su contexto y revelar la verdad.

El historicismo desemboca en el pragmatismo, porque «un pensamiento vaciado de verdad no puede encontrar otra ‘verdad’ que la de subordinarse a la acción»<sup>176</sup>. Encuentra en la eficiencia técnica el único criterio para juzgar la validez del pensamiento. En el pensamiento estrictamente pragmático –como el marxismo– se busca una realización práctica de la filosofía, se la utiliza como un instrumento al servicio de la política, disolviendo la filosofía en política<sup>177</sup>. Limitado a lo histórico, el pensamiento se transforma en *ideología*, en un instrumento de acción al servicio del poder, pues «la renuncia consciente a la verdad culmina, necesariamente, en la aceptación deliberada de la función exclusivamente instrumental del pensamiento»<sup>178</sup>.

La ideología no acepta una crítica especulativa, pues considera que sus principios son indiscutibles. Su imaginaria infalibilidad le hace creer que cualquier error se ubica fuera de ella. Como cree alcanzar una visión omniabarcante del mundo y una explicitación total, considera la verdad como un ob-

<sup>173</sup> Cfr. RAVERA, M., «Elementi per un confronto...», 144.

<sup>174</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 60.

<sup>175</sup> Cfr. *ibid.*, 132-133.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>177</sup> Es lo que sucede también en el panteísmo, que sustituye el concepto de revelación por el de expresión. Ante el infinito, lo finito es un instrumento a su servicio, con lo cual desaparece la trascendencia del absoluto pues es immanente. Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 128-130.

<sup>178</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 49.



jeto capaz de ser poseído, presente solo en su sistema de pensamiento, pues cualquier otro carece de ella. Así, un eventual conflicto lo resuelve con el uso de la fuerza, pues no contempla la posibilidad del diálogo. Las ideologías son nocivas, sobre todo, porque traicionan la razón de ser del pensamiento, que es la búsqueda de la verdad. Para superarlas es preciso, por tanto, acudir a una instancia superior, filosófica, que abandone aquel esquema pragmático e instrumental y lo sustituya por uno ontológico y revelativo<sup>179</sup>.

Pareyson advierte que lo más grave del pragmatismo es la supresión de la verdad práctica, pues al prescindir del carácter revelativo del pensamiento, la actividad humana carece de verdad. El desafío consiste entonces en «encontrar la verdad tanto del pensamiento como de la acción, de garantizar la genuina dimensión ontológica tanto de la teoría como de la praxis, sin la cual tanto la una como la otra se reducen a técnica»<sup>180</sup>. Es decir, restituirle a la praxis su dimensión ontológica, dotarla de una verdad que ilumine su actividad.

#### b) La palabra en el pensamiento expresivo y revelativo

En el pensamiento revelativo, la verdad comparece en la palabra pronunciada aunque no coinciden exactamente, porque la verdad supera la total explicitación que intenta el discurso. La palabra es ciertamente un vehículo a través del cual la verdad se manifiesta, pero no la agota, pues siempre hay espacio para sucesivas profundizaciones de una misma verdad a través de nuevos discursos. El revelativo es un tipo de pensamiento que alcanza la verdad genuina pero no logra explicitarla del todo, porque «la verdad no se deja captar más que como inagotable, y éste es, precisamente el único modo de captarla ‘toda’»<sup>181</sup>.

Pareyson comprende que la verdad muchas veces supera las palabras y las definiciones, de modo que el silencio puede ser más elocuente y revelador que la palabra misma. Esta última es ciertamente una sede inadecuada para contener toda la verdad, pero al menos es una guía fiable para orientarnos hacia ella<sup>182</sup>. Como dice F. Russo, «la verdad reside realmente en la palabra, la cual no es una imitación imperfecta o un velo engañoso que haya que des-

<sup>179</sup> Cfr. *ibid.*, 157-161.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>182</sup> Cfr. GUERRIERI, C., «Elementi di fondazione...», 106.

correr, sino una colmada revelación»<sup>183</sup>. Aunque la palabra no contiene toda la verdad, sí es la sede más adecuada para acogerla, porque la verdad «no se sustrae a la palabra para permanecer en el secreto, sino que se entrega a ella estimulándola y permitiéndole nuevas revelaciones»<sup>184</sup>.

En virtud del carácter inagotable y ulterior de la verdad, esta se manifiesta y a la vez se esconde, pero sin caer en el misterio ni ocultarse en la oscuridad. Hablar de la verdad consiste en remontarse al origen del cual se alimenta el discurso, para mostrar desde allí la insondable riqueza de la verdad. Más que *Abgrund* (abismo) es *Urgrund* (fundamento), más que *nada* es *ser*<sup>185</sup>. Por eso, hablar de la verdad no es sinónimo de inaferrabilidad ni de silencio, como pensaba Heidegger, sino de una revelación cargada de significado. Así, ante el misticismo de lo inefable del pensador alemán, Pareyson propone una ontología de lo inagotable. Esta reconoce la ulterioridad y la inobjetividad de la verdad, pero rechaza la inefabilidad y el completo silencio.

La palabra no trasluce toda la riqueza de la verdad, sino más bien la señala. La verdad actúa más como un estímulo del discurso filosófico que como un objeto descriptible acabadamente, y la palabra es capaz de revelar la verdad pero no de agotarla. Ante la verdad, la función de la palabra consiste más bien en reenviar «a una forma no explícita de la cual obtiene su riqueza: es esta fuente inagotable la que permite profundizaciones siempre nuevas y aclaraciones posteriores»<sup>186</sup>. Como señala F. Russo, «la presencia de la verdad en la palabra tiene un carácter original: es la fuente de la cual brota incesantemente el pensamiento, de modo que cada nueva revelación, en lugar de acercarse progresivamente a una imposible manifestación total, es la promesa de nuevas revelaciones»<sup>187</sup>.

<sup>183</sup> «La verità risiede autenticamente nella parola, la quale non è un'imitazione imperfetta o un velo fallace da sollevare, ma pregnante rivelazione». RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 73.

<sup>184</sup> «Non tanto si sottrae ad essa per ritirarsi nel segreto quanto piuttosto le si concede solo stimolandovi e permettendole nuove rivelazioni». RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 73.

<sup>185</sup> Cfr. RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 75.

<sup>186</sup> «Ad un senso non esplicito da cui attinge la propria ricchezza: è questa fonte inestinguibile a permettere approfondimenti sempre nuovi ed esplicitazioni ulteriori». RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 72.

<sup>187</sup> «La presenza della verità nella parola ha un carattere originario: è la scaturigine da cui rampolla incessantemente il pensiero, sì che ogni nuova rivelazione, più che avvicinarsi progressivamente a un'impossibile manifestazione totale, è la promessa di nuove relazioni». RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 72.

En un discurso revelativo la palabra adquiere entonces una profundidad insospechada, porque al hablar de la verdad se nutre de ella como de un manantial inagotable, del cual obtiene una permanente inspiración y un discurso pleno de sentido. Este tipo de discurso está dotado de una gran riqueza, porque cuando la persona habla de una realidad, expresa más de lo que dice: no solo se expresa ella misma, ni la realidad de la cual dice algo, sino que en su expresión está «contenido algo que es no sólo ella ni solo el ente, porque ahí se revela una situación de sentido»<sup>188</sup>. Como explica De Quadros, «el pensamiento expresivo tiene como límite, parámetro, criterio, el momento histórico; el pensamiento revelativo, aunque también siempre y necesariamente histórico, no tiene un límite, porque su apertura, su horizonte, su posibilidad, se funda en su carácter veritativo y ontológico»<sup>189</sup>. El pensamiento expresivo finaliza en el momento en que alcanza su propósito de exponer una situación. El pensamiento revelativo, en cambio, se renueva en cada interpretación que realiza; dice siempre algo nuevo en virtud de su apertura ontológica, de su originalidad, del implícito inagotable al cual se remonta. Así, «diciendo el tiempo, la historia, dice más: dice el ser, la verdad, a través de la interpretación»<sup>190</sup>.

La palabra asume distintas funciones en ambos esquemas. En el pensamiento puramente expresivo, hay una divergencia entre lo explícito de la palabra y lo implícito del significado, porque sin verdad, falsifica la realidad misma de la que habla. En el pensamiento revelativo, en cambio, hay una convergencia entre lo que se dice y lo que se quiere significar, porque la palabra no deforma la realidad a la que se refiere, sino que la muestra tal como es. En el pensamiento revelativo hay una armonía entre lo que la palabra *revela* y *expresa*. Es capaz de expresar una situación en el mismo momento que revela una verdad; es plenamente especulativa porque habla del ser, y es también concreta porque se refiere al tiempo<sup>191</sup>. En un pensamiento mistificante, cerrado a la verdad, el discurso esconde más que revela; en uno veritativo, revela más que

<sup>188</sup> «Contido algo que não é só ela nem é só o ente, pois aí se revela uma situação de sentido». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 200.

<sup>189</sup> «O pensamento-expressao tem como limite, parâmetro, critério, o momento histórico; o pensamento-revelação, ainda que necessariamente sempre também histórico, não tem limite, porque a sua abertura, o seu horizonte, a sua possibilidade está fundada no seu caráter veritativo e ontológico». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 196.

<sup>190</sup> «Dizendo o tempo, a história, diz mais, diz o ser, a verdade, através da interpretação». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 196.

<sup>191</sup> Cfr. RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 73.

lo que esconde, porque manifiesta la verdad aunque no mencione gran parte de su riqueza. Si el pensamiento expresivo «oculta lo subentendido, el pensamiento revelativo contiene lo inagotable del implícito»<sup>192</sup>. Para uno todo ha de quedar explícito mediante la palabra; para el otro, la palabra tiene una importancia relativa, porque reconoce que es un vehículo inadecuado para contener la cuantiosa riqueza de la verdad<sup>193</sup>. En el pensamiento puramente expresivo, al carecer de verdad, lo no dicho, lo inagotable, estará siempre fuera de la palabra; en el revelativo, en cambio, al alimentarse de la verdad, esta inhiere en la palabra y se manifiesta a través de ella<sup>194</sup>.

Ante la sublimidad del objeto que se propone enunciar –la verdad– el lenguaje más apto para hacerlo es el simbólico, en el que caben múltiples interpretaciones y enunciaciones<sup>195</sup>. Este reconoce que siempre habrá un hiato entre lo dicho y lo que aun queda por decir, porque la verdad es inacabable. El historicismo, en cambio, cree abarcarla íntegramente mediante la palabra, y desestima por tanto lo aun no dicho. Pareyson adopta el esquema revelativo, pues sabe que aceptando la inagotabilidad de la verdad es posible alcanzarla. Más que un objeto a poseer al final de una búsqueda, es un impulso para la investigación, una fuente inextinguible de revelación.

### c) Unión de teoría y praxis

La verdad no es patrimonio de una determinada escuela de pensamiento ni es privilegio reservado a unos pocos. Cualquier persona –tanto un intelectual como la persona menos instruida– puede hallar la verdad desde su situación si la busca rectamente, y la filosofía se encarga de expresar conceptualmente este hallazgo. Por eso, la filosofía tiene la misión primordial de profundizar en la conciencia que se posee del ser, de ahondar en la dimensión ontológica que reviste toda actividad humana<sup>196</sup>. La actividad de los individuos es *originaria*, porque el ligamen ontológico que los caracteriza no es solo cognoscitivo o teórico, sino también práctico. Es decir, hay una verdad *de* las acciones que

<sup>192</sup> «Mascara o subentendido, o pensamento revelativo contém o inesgotável do implícito». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 196.

<sup>193</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 149-152.

<sup>194</sup> Cfr. RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 75.

<sup>195</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 200-201.

<sup>196</sup> Cfr. *ibid.*, 249-250, 264 y 276.

realizan, y que la filosofía intenta poner de manifiesto. La vida práctica no es la consecuencia ni la aplicación de una teoría previamente concebida, sino que ambas dimensiones son concomitantes.

La actividad especulativa no goza de un acceso preferente a la verdad con respecto a la actividad práctica, porque «también la acción posee una dimensión ontológica originaria propia, que le permite extraer directamente la norma desde su misma profundidad, sin la mediación del pensamiento reflexivo y, mucho menos, de la filosofía»<sup>197</sup>. Esto ocurre porque el vínculo originario comparece antes de la distinción entre la teoría y la praxis, de manera que ambas están capacitadas para participar de la verdad. Para M. R. Scarcella, el pensamiento y la acción son inseparables; no obstante, en el último tiempo se ha tendido a separarlos. Así, por ejemplo, el iluminismo y el neo racionalismo han propuesto una razón sin verdad, y la técnica, abandonada a sí misma, ha degenerado en una acción carente de verdad. Sin embargo, por la unidad originaria de teoría y praxis, lo que se *hace* depende de lo que se *es*, y lo que se *es* depende de lo que se *hace*<sup>198</sup>; el pensamiento y la acción no son ámbitos herméticos y separados.

Como señala C. Giménez-Salinas, el reenvío al origen hace posible la unión de teoría y praxis, «por el carácter originario de la relación ontológica, que remonta la interpretación al mismo ser-verdad»<sup>199</sup>. La teoría y la praxis se distinguen pues en un plano óptico, pero en un nivel ontológico son coesenciales. Esta estrecha unión «teóricamente es revelación de la verdad, y prácticamente es decisión por el ser»<sup>200</sup>, y no existe una sin la otra. De hecho, «si se prescinde de la identidad originaria de teoría y praxis, tal como es concebida en la relación ontológica, la distinción entre la una y la otra tiende a rigidizarse en una oposición que acepta como única mediación su recíproca subordinación»<sup>201</sup>. Es decir, cuando la acción y la reflexión se desvinculan de la verdad, terminan por disociarse también entre sí. Así, por ejemplo, el político utiliza la teoría del filósofo como un instrumento al servicio de sus intereses, y el filósofo considera al político como un ejecutor de una teoría preconcebida y omnicompreensiva<sup>202</sup>.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>198</sup> Cfr. SCARCELLA, M. R., «La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson», *Rivista di Filosofia*, 50-51 (2002) 217 y 219.

<sup>199</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., «Las principales cuestiones hermenéuticas...», 134.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 275.

<sup>202</sup> Cfr. *ibid.*, 276.

La filosofía no tiene el rol de definir planes de acción, como si la práctica fuese la aplicación de una teoría preconcebida. Su función más bien es traducir en términos especulativos el pensamiento revelativo que está presente en cualquier actividad abierta a la verdad, expresar en lenguaje filosófico la verdad contenida en las más diversas tareas. Lo relevante para la filosofía y para las demás actividades no es la especulación en sí misma, sino la radicación originaria en la verdad, base segura para el pensamiento y la acción<sup>203</sup>.

### 2.1. *El alcance del pensamiento revelativo*

La expresividad no es sinónimo de ideología, porque la filosofía es expresiva sin ser ideológica. El pensamiento cae en la ideología cuando se conforma con expresar una época y se desvincula de la verdad, identificando el pensamiento con la exposición de una situación, reduciendo la persona al tiempo.

En virtud del vínculo originario entre la persona y la verdad, el pensamiento revelativo es también expresivo. Alcanza la verdad mediante una formulación personal y expresa también una situación, de manera que contiene en sí una vertiente práctica. Lo inverso, sin embargo, no es posible: un pensamiento puramente expresivo –como la ideología– no logra ser revelativo, porque renuncia a la verdad, reniega del vínculo ontológico y absolutiza el elemento histórico y práctico. Disocia persona y verdad, carácter revelativo y carácter histórico, mientras que la filosofía los considera inseparables.

La vertiente histórica y práctica del pensamiento no es en sí misma negativa, sino solo cuando se desvincula de la verdad. Cuando esto sucede, es decir, cuando el pensamiento se emancipa de la verdad, la situación se convierte en un límite más que en una oportunidad de trascender a un nivel superior, metafísico. Se llega incluso a considerar la verdad como «el extremo de la constricción y de la opresión»<sup>204</sup>. Para el pensamiento meramente expresivo, la personalidad y la historia pueden llegar a constituir un límite, una prisión. Para el pensamiento revelativo, en cambio, son el órgano de captación y de recepción de la verdad. El primero se queda en la temporalidad porque solo «reconoce

<sup>203</sup> Cfr. *ibid.*, 224-226.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 189.

el vínculo entre persona e historia, [mientras que] el revelativo [descubre el ligamen] entre persona (histórica) y verdad»<sup>205</sup>.

La filosofía es reveladora por su raigambre ontológica: está llena de una verdad que comunica y es capaz también de expresar una época. En virtud de su apertura se sitúa en un nivel más alto que el pensamiento expresivo, que le hace idónea no solo para desempeñar las funciones de este, sino también para superarlo. Puede ocuparse de la verdad sin desatender a la temporalidad. La ideología, en cambio, como está vacía de verdad y plena de temporalidad, solo puede ocuparse de lo transitorio. Como nota P. Carravetta, el pensamiento revelativo «es intrínsecamente especulativo sin olvidar el ser, y el que la palabra sea expresiva, es señal de la concreción histórica de un pensamiento que no ha olvidado el tiempo»<sup>206</sup>.

Las filosofías genuinas alcanzan la verdad pero no se desentienden del tiempo en el que surgen. Son deudoras de la época que las ve nacer, pero buscan algo más que expresarla. «Nacen en el tiempo, con las marcas del tiempo, porque aquel tiempo es su lugar; mejor dicho, el único lugar donde podían nacer, pero traen una apertura, una manifestación de mucho más, que trasciende el tiempo y a ellas mismas»<sup>207</sup>.

Las filosofías no pueden prescindir del contexto en el que nacen, sino que se sirven de este justamente para alcanzar una verdad eterna. Como explica De Quadros, «la filosofía sólo puede ser filosofía, pensamiento revelador y pleno de verdad (...) convirtiendo la situación histórica en trámite, en lugar para alcanzar la verdad; transformando la sustancia histórica de la persona en farol revelador de la verdad; imprimiendo a la vida misma de la persona (...) una apertura ontológica, un aspecto de verdad»<sup>208</sup>. De este modo, todo lo que

<sup>205</sup> «Reconhece o vínculo entre pessoa e história, o revelativo entre pessoa (histórica) e verdade». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 196.

<sup>206</sup> «Is intrinsically speculative yet not oblivious to being, and that the word is expressive is a sign of the historical concreteness of a thought that has not forgotten time». CARRAVETTA, P., «Luigi Pareyson: existence, interpretation, freedom», 103.

<sup>207</sup> «Nascem no tempo, com as marcas do tempo, porque aquele tempo é o seu lugar, aliás, o único lugar onde poderiam nascer, mas trazem uma abertura, uma manifestação de muito mais que transcende ao tempo e a si mesmas». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 195.

<sup>208</sup> «À filosofia só pode ser filosofia, pensamento revelador e prenhe da verdade (...) convertendo a situação histórica em trâmite, em lugar, para atingir a verdade; transformando a substância histórica da pessoa em farol revelador da verdade; imprimendo à vida mesma da pessoa (...) uma abertura ontológica, um aspecto veritativo». DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 201.

la persona es, hace, dice y piensa, puede convertirse en un medio adecuado para alcanzar la verdad. En la vida del hombre todo es histórico y temporal, y al mismo tiempo, supra histórico e ulterior. El problema surge cuando se considera solo el primer aspecto, como sucede en las ideologías<sup>209</sup>.

Como explica C. Giménez, la «defensa de la filosofía contra la ideología no es la defensa absurda de una razón abstracta contra la concretitud de la historia y de la vida, sino la defensa del pensamiento ontológico y revelativo contra el de tipo solamente histórico e instrumental»<sup>210</sup>. De hecho, considera que «el aspecto expresivo e histórico no sólo no está desvinculado del revelativo y teórico, sino que más bien lo nutre y alimenta»<sup>211</sup>. Por eso, el aspecto revelador no puede prescindir de aquel expresivo e histórico<sup>212</sup>.

Pareyson subraya además que la verdad es cognoscible *en el tiempo y desde* una situación concreta, pero ni la temporalidad ni la situación deben absolutizarse, sino insertarse en un contexto superior para que la verdad se manifieste y les dé sentido. Cuando la razón se aísla de la verdad, carece de criterios y de fines con los cuales guiarse, aparte de la sola eficiencia. Se convierte en un instrumento para conseguir resultados técnicos, al precio de no ser *personal* ni de alcanzar su plenitud, pues solo la verdad le confiere un carácter propiamente humano<sup>213</sup>. Esta relación con la verdad no implica en modo alguno una opresión o una imposición, pues el hombre se constituye esencialmente por esa relación con el ser y, además, puede aceptar o rechazar este vínculo con un acto consciente y libre. Tampoco lo conduce a la despersonalización, pues no ignora la particularidad de cada individuo, sino que reconoce el vínculo *personal* con la verdad.

Además de personal, la verdad tiene un carácter colectivo. Es el primer factor que aglutina a los individuos, ya que el empeño por buscarla les hace entrar en relación. Lo que comparten no es tanto una naturaleza semejante, sino una misión común. En esta comunidad no cabe el anonimato, porque se congregan a través de un empeño personal. En este afán de búsqueda, la verdad preserva a los hombres de reducirse a su historia y a sus actos, les muestra que ella trasciende las más variadas formas culturales y es la encargada de juzgarlas<sup>214</sup>.

<sup>209</sup> Cfr. DE QUADROS, «O personalismo ontológico em Luigi Pareyson», 201-202.

<sup>210</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 192.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>212</sup> Cfr. ROSSI, D., «Ermeneutica e storia della filosofia in Luigi Pareyson», *La Rosa*, 4 (1985) 79 y 83.

<sup>213</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 272-273.

<sup>214</sup> Cfr. *ibid.*, 273-274.



## a) El pensamiento revelativo en la religión y la política

Si el pensamiento no es revelativo, se reduce a un instrumento que manipula la verdad en favor de los intereses de un grupo. La política se divorcia de la moral y se convierte en una lucha por imponerse al contrario, pues sin verdad, el pensamiento no une sino que separa. La religión «desaparece hasta el punto de perder no solo su capacidad de operar en la historia, sino también su real importancia en la interioridad del hombre; y por otra parte, el mundo histórico es abandonado a lo irracional, sin otra esperanza de salvación que la mera técnica»<sup>215</sup>.

De un pensamiento que renuncia a la verdad no cabe esperar entonces una norma confiable de moralidad o de justicia, ni que surja un deseo de verdad: lo que más se puede esperar es que proporcione un criterio técnico a base de eficiencia. El pensamiento pragmático «está tan adherido a la situación, que queda prisionero de ésta, y tan al servicio de la acción, que no logra inspirarla»<sup>216</sup>. El pensamiento revelativo, en cambio, pleno de verdad, descubre incesantemente modos nuevos de concretar una exigencia que es universal.

No hay un ligamen inmediato entre filosofía y política, por el cual el filósofo le dicte al político modos concretos de actuar. Sí hay una mutua correspondencia, basada en la solidaridad profunda entre teoría y praxis, que antecede a la distinción entre pensamiento y acción. «Si la relación fuese directa y posterior a la distinción de teoría y práctica, entre filosofía y política no podría haber más que una absurda subordinación recíproca o una monstruosa mezcla de ambas»<sup>217</sup>, pero al ser indirecta, es factible una colaboración recíproca.

En el neoiluminismo –explica Pareyson– el político ejecutaba las órdenes que dictaba el intelectual, porque consideraba la teoría como la norma que antecede a la actuación. En el marxismo, en cambio, la relación se invierte: el intelectual se pone al servicio del político porque identifica la filosofía con la acción, hasta el punto de ser una filosofía realizada. Así, unos consideran que el pensamiento precede a la acción y, por tanto, la filosofía es una guía para la política, y otros creen que la acción precede al pensamiento, y la filosofía se convierte en un instrumento de la política<sup>218</sup>. En definitiva, al abandonar

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>218</sup> Cfr. *ibid.*, 219-223.

ambos la verdad, separan acción y pensamiento. Prescinden de la identidad originaria de teoría y praxis, con lo cual estos términos se enfrentan y acaba por imponerse uno sobre el otro.

El racionalismo, al confundir la verdad con una determinada filosofía, suprime la verdad, la despoja de su unicidad para concedérsela a la filosofía. Transforma el solo pensamiento –sin verdad– en guía para la actuación. El historicismo exalta el pensamiento hasta resolver en este la realidad (como Hegel), o lo degrada hasta convertirlo en un instrumento para expresar una situación histórica (como Marx)<sup>219</sup>. El marxismo, por su parte, utiliza el pensamiento como un instrumento al servicio de la acción<sup>220</sup>.

El filósofo, según Pareyson, más que surtir soluciones a problemas concretos, debe invitar al político a descubrir por sí mismo la verdad en la realización de sus funciones, y si es preciso, alertarlo cuando el olvido del ser lo arrastra a la ideología. Su principal contribución a la política es entonces la fidelidad a esta misión, como custodio de la verdad inherente a la acción<sup>221</sup>.

Además entiende que la religión es metacultural, es decir, está más allá de cualquier forma particular que adopte en un colectivo. Se encarna en formas nuevas a lo largo del tiempo y es capaz de renovar el tejido social. Esta presencia y transformación solo puede llevarse a cabo mediante un pensamiento revelativo, que desarrolla la virtualidad ínsita de lo suprahistórico en lo histórico, y permite que las manifestaciones culturales de la fe religiosa no provengan de una imposición por parte de la situación, sino de un descubrimiento. Esto posibilita el diálogo entre ellas, pues si se considerara lo particular sin necesidad de reportarse a una instancia superior, no habría comunicación<sup>222</sup>.

## b) El rol de la filosofía

Según Pareyson, con el innegable avance de las ciencias en diversos ámbitos, la filosofía ha quedado relegada a la ocupación secundaria de proveer herramientas cognitivas en servicio de la técnica, despojándola de su función iluminante en el actuar humano y de la búsqueda de la verdad. Para revertir esta situación, incumbe a la misma filosofía indicar el rol que corresponde a las

<sup>219</sup> Cfr. *ibid.*, 264-267.

<sup>220</sup> Cfr. *ibid.*, 219-223.

<sup>221</sup> Cfr. *ibid.*, 217-219.

<sup>222</sup> Cfr. *ibid.*, 205-207.

ciencias particulares, para evitar que se absoluticen y se entrometan en otros ámbitos, y ratificar así el rol primordial e insustituible de la filosofía<sup>223</sup>.

La filosofía es perfectamente compatible con otras ciencias, porque «*todo* puede ser objeto de la filosofía, comprendida la ciencia misma»<sup>224</sup>. En efecto, el filósofo puede teorizar sobre la ciencia, pero no debe involucrarse *como filósofo* en los procedimientos del científico. Tampoco este último puede pretender que su conocimiento y su método sean los únicos autorizados para explicar la realidad. Si se entiende que son conocimientos emplazados en esferas distintas, el problema de la compatibilidad es solo aparente. Por eso, «si entre ciencia y filosofía existe conflicto, esto se debe a que una de éstas ha sido disminuida con respecto a su tarea específica, sobrepasando la frontera del campo de la otra»<sup>225</sup>.

Hay una colaboración mutua, por ejemplo, entre la filosofía y la religión, pues por la fe se posee una verdad que otorga seguridad. No obstante, esta debe afianzarse mediante la reflexión, que disipa la sombra de una eventual duda. La filosofía permite una clarificación existencial de la fe, de modo que «aquello que *religiosamente* es una posesión, puede *filosóficamente* ser una búsqueda»<sup>226</sup>. El estudio filosófico de la experiencia religiosa resulta provechoso para la misma fe, porque como el lenguaje filosófico es universal, es capaz de explicar, incluso a los no creyentes, qué significa existencialmente la religión para el hombre, y el sentido que adquieren el pecado, la expiación, el sufrimiento<sup>227</sup>. Por tanto, la religión no puede prescindir de la reflexión, ni la filosofía pretender absorber a la religión.

Del mismo modo, la política no debe prescindir de la filosofía ni pretender sustituirla, pues cuando lo intenta, se transforma en un instrumento de dominación: la reflexión pierde su carácter especulativo, y la política toma por la fuerza todo el campo de las actividades humanas. Ha sucedido también que el arte ha intentado suplantar a la filosofía para explicar por sí misma los valores especulativos, prácticos y religiosos. Sin embargo, despojada de la verdad, ha caído también en el tecnicismo<sup>228</sup>.

---

<sup>223</sup> Cfr. *ibid.*, 235-236.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>227</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 162.

<sup>228</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 240.

Este intento de la filosofía por evitar su sustitución de parte de la ciencia, de la religión, de la política y del arte, repercute positivamente también en ellas, pues aquel conato de suplantación, antes que anegar a la filosofía daña a estas mismas disciplinas. En efecto, sin la reflexión, la ciencia decae en el cientismo, la religión en el fideísmo, el arte en el esteticismo y la política en el pampoliticismo<sup>229</sup>. Para sortear esta degeneración, es preciso que la filosofía conserve su independencia y recuerde a las demás disciplinas su función. Sin embargo, actualmente la filosofía se encuentra ante la siguiente disyuntiva: intentar un discurso general que no siga siendo una metodología al servicio de las ciencias particulares, con el temor de que resulte vacío; o probar un discurso pleno acudiendo nuevamente a los particularismos, con lo cual deja de ser filosófico. La raíz de este problema es más profunda –advierte Pareyson– y consiste justamente en su renuncia a buscar la verdad<sup>230</sup>.

La búsqueda de la verdad que se le exige a la filosofía no excluye, sin embargo, la referencia a algún ámbito de la experiencia como si le resultara indiferente, ni dejar de hablar críticamente sobre sí misma. Más bien «debe decir *también* alguna otra cosa mucho más radical y originaria, que mientras la funda en su misma posibilidad, le provee de los criterios con los cuales ejercitar su propia reflexión en el marco de la experiencia»<sup>231</sup>.

El filósofo sabe que toda actividad humana, teórica o práctica, tiene un alcance metafísico, que con la ayuda de la reflexión filosófica intenta poner de manifiesto. El sentido común con que la persona ejercita sus diversas labores, da cuenta del vínculo ontológico que le une a la verdad. En virtud de este ligamen, incluso las actividades de la persona menos instruída tienen una dimensión veritativa, que la filosofía procura transparentar mediante conceptos. De hecho, puede decirse que el objeto de estudio de la filosofía es el sentido común, porque es el ámbito en el cual se concreta la relación ontológica originaria<sup>232</sup>.

Como explica A. Livi, el sentido común es un acercamiento inmediato y espontáneo a la realidad que nos rodea. El pensamiento filosófico da un paso

---

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*, 239.

<sup>230</sup> Cfr. *ibid.*, 245-246.

<sup>231</sup> *Ibid.*, *Estudio crítico...*, 246.

<sup>232</sup> Cfr. VALGENTI, R., «The primacy of interpretation in Luigi Pareyson's hermeneutics of common sense», *Philosophy Today*, 49 (2005) 338. Pascal hablaba de una moral del corazón, fundamentada en el sentimiento y en la propia experiencia. En este sentido, la reflexión a partir del sentido común que propone Pareyson, puede tener sus raíces en el pensador francés. Cfr. PAREYSON, L., *Kierkegaard e Pascal*, 270-272.

más, porque consiste en una reflexión metódica y personal sobre la realidad captada por el sentido común. En ningún caso se oponen sino que se complementan. La filosofía problematiza toda la realidad, y en esta indagación incluye al sentido común que encuentra en su camino<sup>233</sup>. Como dice R. Valgenti, «lo que distingue el sentido común y la filosofía no es que uno sea más auténtico u originario que otro, sino que por su método la filosofía es la problematización del sentido común»<sup>234</sup>. Como sugiere A. M. González, la ética filosófica, por ejemplo, puede considerarse una parte de este sentido común, una «prolongación de un rasgo presente en nuestras vidas por el solo hecho de ser humanos»<sup>235</sup>. En efecto, la filosofía moral reflexiona sobre nuestra experiencia moral cotidiana, para clarificarla y discernir los principios morales según los cuales dirigimos nuestra vida. No es que la filosofía tenga un acceso privilegiado a la verdad, sino que se ocupa especialmente en reflejarla. Por esta relación con la filosofía y por su cercanía con la realidad, el sentido común es un buen punto de partida para discutir con el racionalismo, con el nihilismo, con las ideologías y con el pensamiento débil<sup>236</sup>.

Solo anclado en la verdad, el pensamiento filosófico ilumina la experiencia y provee criterios confiables para valorar la conducta, sin el peligro de convertirse en un mero instrumento ni de quedar cautivo en un ámbito en particular. La filosofía tiene un carácter especulativo, y se nutre para su reflexión de la experiencia concreta. Sin embargo, no se reduce a ella, pues intenta remontarse al origen mismo de la experiencia<sup>237</sup>. No puede considerarse entonces una ciencia propedéutica o auxiliar de las ciencias experimentales porque su objetivo es distinto. Tiene un método y un rigor propios, distinto al de los demás saberes; somete a interrogación toda la actividad y la experiencia humana; por eso, es más que una teoría del conocimiento<sup>238</sup>. No se involucra en el campo de las otras ciencias para prescribirles unos fines y una metodo-

<sup>233</sup> Cfr. LIVI, A., *Crítica del sentido común*, Rialp, Madrid, 1995, 16.

<sup>234</sup> «What separates common sense and philosophy is not that one is more authentic or originary than the other, but rather that, by its method, philosophy is the problematization of common sense». VALGENTI, R., «The primacy of interpretation in Luigi Pareyson's hermeneutics of common sense», *Philosophy Today*, 49 (2005) 338.

<sup>235</sup> GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Eunsa, Pamplona, 2009, 15.

<sup>236</sup> Cfr. LIVI, A., *Crítica del sentido común*, Rialp, Madrid, 1995, 18.

<sup>237</sup> Cfr. GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 265.

<sup>238</sup> Cfr. VALGENTI, R., «The primacy of interpretation in Luigi Pareyson's hermeneutics of common sense», *Philosophy Today*, 49 (2005) 336-337.

logía, porque sabe que estas lo descubren por sí mismas en el desarrollo de su propia actividad.

Algunas ciencias consideran la situación en que surge un determinado problema para contextualizarlo, para rastrear sus raíces históricas. Sin embargo, son incapaces de elevar esta problemática a un nivel especulativo, pues para eso se requiere de la filosofía. Es por eso que las ciencias como la psicología y la sociología, por ejemplo, son auxiliares, en tanto que sitúan en su contexto las interrogantes que se plantean los hombres de una determinada época. Sin embargo, la filosofía trasciende ese horizonte para situarse en un nivel metafísico<sup>239</sup>. Así, en la medida en que el hombre intenta resolver los problemas históricos que se le plantean, la filosofía busca aclarar también aquella exigencia más radical y profunda: su relación ontológica<sup>240</sup>. Este conocimiento no podrá darse por finalizado, no será absoluto ni definitivo; es una reflexión que admite continuas profundizaciones, porque este remontarse al origen le confiere a cada formulación de la verdad un rasgo de novedad que la distingue de las demás perspectivas.

Por este carácter originario la filosofía es distinta a otras disciplinas científicas, porque «no sirve para ‘conocer’ nada nuevo; es especulación, es decir, reflexión sobre el hombre, sobre su experiencia, sobre su naturaleza, para fundarla, explicarla y justificarla, y ahí encuentra, eventualmente, un conocimiento real o una conciencia implícita del absoluto»<sup>241</sup>, un contenido de verdad. La filosofía no se reduce pues a la experiencia, pero tampoco prescinde de ella; no absorbe lo empírico, pero tampoco se limita a reflejarlo. Esta cercanía a lo concreto evita que se convierta en una reflexión abstracta e impersonal, y la elevación a un nivel especulativo la aleja de un puro empirismo<sup>242</sup>. No es una disciplina separada de las demás actividades humanas; por el contrario, se relaciona y se interesa por ellas en virtud de su común radicación en la verdad. Así es factible –explica P. Blanco– la tan deseada unidad entre teoría y praxis, no obstante cada una se realice autónomamente y mantenga su identidad<sup>243</sup>.

<sup>239</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 159-160.

<sup>240</sup> Cfr. *ibid.*, 155-156.

<sup>241</sup> «Né serve per ‘conoscere’ niente di nuovo; esso è especulazione, cioè riflessione sull’uomo, sulla sua esistenza, sulla sua natura, per fondarla e spiegarla e giustificarla, e li trova, eventualmente, una reale conoscenza o coscienza almeno implicita dell’assoluto». PAREYSON, L., *Esistenza e persona*, 228.

<sup>242</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Interpretazione e storia*, 178.

<sup>243</sup> Cfr. BLANCO, P., «Luigi Pareyson: verdad y persona», *Anuario filosófico*, 39 (2006) 98.

La filosofía debe estar fundamentada en la verdad y en el ser y, a la vez, debe ser profundamente personal. Debe hablar del ser y de la verdad no de un modo de abstracto, sino en relación con la persona. Así será fiel a su vocación ontológica y responderá a los interrogantes que la persona se plantea<sup>244</sup>. Su ayuda a las demás ciencias consiste en que «llega última precisamente para poder captar más fácilmente aquello que es primero»<sup>245</sup>, originario, e indicarles así el modo de alcanzar su plenitud.

### 3. LA EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA

Para Pareyson el hombre es incapaz de explicar por sí mismo toda la realidad que le circunda. Muchas situaciones con las que convive cotidianamente le obligan a preguntarse y a remontarse a una instancia superior. Así le sucede, por ejemplo, con la ley moral, el sentido del deber, el inconsciente, el pasado, la naturaleza<sup>246</sup>. Son realidades que trascienden lo empírico, le infunden respeto o incluso angustia, y por ellas descubre que está en relación con otro<sup>247</sup>.

La ley moral es irreductible a la actividad humana, y por esta trascendencia regula la actuación del hombre. Es capaz de adaptarse a las más diversas épocas y situaciones históricas, sin que por esto transija con los deberes morales. El hombre conoce que estas obligaciones gozan de una vigencia perenne y universal, cuya verdad es capaz de descubrir desde su propia situación. La experiencia moral es inseparable, pues, de la experiencia de la trascendencia. Cuando la persona descubre una ley que le viene impuesta, de la cual no puede disponer sino respetar, descubre la trascendencia. Sin esta dimensión trascendente de la moral, no habría distinción entre el bien y el mal, y toda actuación sería lícita<sup>248</sup>.

También la historia tiene un carácter trascendente. Las obras de nuestros antepasados se almacenan en el depósito insondable de la memoria, al cual el hombre acude para obtener valiosas enseñanzas. La trascendencia de la memoria histórica consiste en que «no provee sino aquello que esta misma

<sup>244</sup> Cfr. *ibid.*, 246.

<sup>245</sup> GIMÉNEZ-SALINAS, C., *Estudio crítico...*, 266.

<sup>246</sup> Cfr. TOMATIS, F., «Good, Evil, Free Will», *Annali d'Italianistica*, 29 (2011) 134.

<sup>247</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 94-95.

<sup>248</sup> Cfr. *ibid.*, 94.

quiere»<sup>249</sup>; es decir, el hombre no dispone de ella a su antojo, sino que debe acercarse a ella con respeto. La actitud de obediencia, sumisión y respeto que solicita la trascendencia, permite que esta revele su contenido genuino. Cuando las realidades humanas se desvinculan de la trascendencia, se ven despojadas de su contenido más íntimo y pierden su sentido. Por eso, resulta urgente reconocer que «por su naturaleza el hombre es trascendente a sí mismo: él no solo no es todo, sino que ni siquiera se puede decir que coincida consigo mismo»<sup>250</sup>.

Lo que caracteriza esencialmente a la persona es su vínculo ontológico, que «le hace estar siempre por encima de sí mismo: como relación con el ser es siempre más que su ser»<sup>251</sup>. Es decir, descubre que su vida no se limita a la existencia individual, sino que es ante todo una relación<sup>252</sup>.

### 3.1. *Lenguaje filosófico y lenguaje religioso*

El pensamiento filosófico intenta profundizar en la trascendencia, y en este empeño suyo se encuentra con la experiencia religiosa, que indaga en la divinidad. Ambos se ven alentados por un afán similar, pero cada uno expresa la trascendencia con un lenguaje diverso. La religión se sirve de símbolos e imágenes para representar sus creencias, mientras que la filosofía utiliza conceptos para exponer y fundamentar sus razonamientos<sup>253</sup>.

El lenguaje conceptual y abstracto, como el utilizado por algunas ciencias, resulta inadecuado para manifestar estas realidades. Estas buscan abarcar su objeto por completo; sin embargo, lo trascendente es inobjetivable, y por ende, no se puede contener en un molde rígido aquello que rebasa un esquema acabado. Ante esta pretensión de completitud lo trascendente se repliega, y el lenguaje resulta incapaz de revelarlo. El lenguaje simbólico, en cambio, respeta el carácter ulterior de lo trascendente, deja un espacio entre

<sup>249</sup> «Non fornisce se non ciò ch'essa stessa vuole». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 93.

<sup>250</sup> «Per natura sua l'uomo è trascendente se stesso: egli non solo non è tutto, ma nemmeno si può dire che coincida con se stesso». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 96.

<sup>251</sup> «Lo fa essere sempre oltre se stesso: come rapporto con l'essere è sempre più del suo essere». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 96.

<sup>252</sup> Esta trascendencia adquiere su máxima expresión en la libertad, que no se origina ni está precedida más que por sí misma. Solo esta es capaz de superarse a sí misma, porque en su mismo ejercicio se confirma o se niega como libertad, y el hombre es esencialmente libre.

<sup>253</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 100.



lo dicho y lo que aun queda por decir, conjuga la *presencia* del símbolo con la *trascendencia* de su significado, «ulterioridad y disponibilidad, ocultamiento y revelación»<sup>254</sup>.

### 3.2. *El símbolo y la metáfora*

El símbolo es una imagen que, en su presencia visible, transparenta una realidad ulterior. Su fidelidad a aquello que representa, permite hablar de una *identidad* entre este como representante y el objeto representado. Es decir, en la medida en que revela fielmente, no actúa ya como un intermediario que deba reconducir a esa otra realidad ulterior, sino que, en cierto sentido, se convierte en ella<sup>255</sup>. Como señala Pareyson, «no se limita a representar un objeto a través de una alusión [sino que] directamente lo es»<sup>256</sup>.

En su calidad de canal de comunicación, el símbolo no actúa arbitrariamente, sino que ha de ser fiel a la realidad que se le encomienda representar. Por eso, no cualquier signo revela, sino solo aquel que asuma lealmente su función de transmitir una verdad. Asimismo, no hay un símbolo que pueda arrogarse la exclusividad para representar, por ejemplo, a la divinidad, sino que muchos son hábiles para ello si permanecen fieles al vínculo ontológico y a la verdad.

El símbolo es la sede adecuada para que la divinidad se manifieste, justamente porque reconoce y acepta su incapacidad para contener toda la riqueza de lo divino. Incluso «cuanto mayor es la brecha entre la naturaleza sensible de la imagen y la invisibilidad de Dios, tanto más crece la significancia del símbolo»<sup>257</sup>. El lenguaje simbólico cumple los requerimientos de un pensamiento genuinamente *revelativo*, porque es capaz de «preservar la trascendencia al mismo tiempo que manifiesta la realidad»<sup>258</sup>. Además, nos hace cercano, asquible y familiar el conocimiento la divinidad. Esto es posible –señala Pa-

<sup>254</sup> «Ulteriorità e disponibilità, occultamento e rivelazione». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 104.

<sup>255</sup> Cfr. *ibid.*, 104.

<sup>256</sup> «Non si limita a rappresentare un oggetto attraverso un'alusione (...) direttamente lo è». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 105.

<sup>257</sup> «Quanto maggiore è il divario fra la natura sensibile dell'immagine e l'invisibilità di Dio, tanto più cresce la significanza del simbolo». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 105.

<sup>258</sup> «Preservarne la trascendenza al tempo stesso che ne manifesta la realtà». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 105.

reyson— por la inseparabilidad entre lo sensible del símbolo y lo trascendente de su significado<sup>259</sup>.

Entre los símbolos que son capaces de revelar la divinidad se encuentran, por ejemplo, los del Antiguo Testamento de la Biblia: la columna de nubes, la columna de fuego, la zarza ardiente, las lenguas de fuego, el terremoto, el viento impetuoso y la brisa suave; el cielo como trono de Dios y la tierra como estrado de sus pies, el brazo poderoso de Dios que salva a su pueblo. También son válidas las figuras antropomórficas con las cuales se representa a la divinidad: Dios que se pasea por el paraíso y admira la creación; Dios que desciende del monte; Dios que fija sus ojos en quien acude confiado a El; Dios como celoso y cumplidor de su palabra<sup>260</sup>. Son imágenes terrenas que contienen una enseñanza divina: la misericordia de Dios, su infinito poder, etc.

El lenguaje simbólico se nutre del insondable depósito de la trascendencia. En virtud de este inagotable tesoro que le alimenta, irradia una pluralidad de significados; se identifica con el objeto que representa, aunque al mismo tiempo se le distancia para revelar algo ulterior<sup>261</sup>. El lenguaje metafórico también es un instrumento revelador de una verdad<sup>262</sup>; se rige por las leyes de la analogía, que garantizan que la enunciación conduce a aquella realidad ulterior que intenta dar a conocer.

Según Pareyson, el lenguaje simbólico es más apto que la metáfora para expresar la trascendencia, porque el símbolo puede identificarse con la realidad sin ceñirse a las normas de proporcionalidad que rigen al lenguaje metafórico. Como explica Pareyson, «el dinamismo de la metáfora consiste en el recorrido de la proporcionalidad (...) mientras que el dinamismo simbólico consiste en la dialéctica interna de la misma identidad»<sup>263</sup>. Es decir, el símbolo posee una flexibilidad que le hace inmediatamente revelador.

La metáfora tiene un sentido oculto que el intérprete ha de descubrir, porque se sitúa más allá de la imagen sensible con la cual se lo representa. Hace alusión a una realidad ulterior hacia la cual la imagen reenvía. En el

<sup>259</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 107.

<sup>260</sup> Cfr. *ibid.*, 100-101.

<sup>261</sup> Cfr. *ibid.*, 105-108.

<sup>262</sup> La metáfora consiste en una alegoría, en la cual algunas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado. Cfr. «Metáfora», en *Diccionario de la Real Academia Española on line*.

<sup>263</sup> «Il dinamismo della metafora consiste nel percorso della proporzionalità (...) mentre invece il dinamismo simbolico consiste nella dialettica interna della stessa identità». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 110.

lenguaje simbólico, en cambio, el sentido es palmario, sin un especial esfuerzo por descubrirlo, aunque la imagen irradia una multitud de significados. En el símbolo «no hay un sentido oculto por explicitar después del cual no quedaría nada más que decir, sino un implícito por revelar»<sup>264</sup>. A partir de este implícito se realizan innumerables interpretaciones, porque el símbolo está dotado de una infinita significancia.

Cuando se trata de revelar la trascendencia, el símbolo conjuga la manifestación y el ocultamiento, porque entiende que este es el modo más adecuado de darla a conocer. Se trata de una dialéctica entre revelación y reserva, en la cual, por una parte, el símbolo traduce lo más fielmente posible, en palabras e imágenes, lo trascendente; y, por otra, respeta su ulterioridad, pues admite que la trascendencia no es explicitable acabadamente valiéndose de un discurso o de una imagen. La palabra se convierte en un vehículo de la eternidad, por el cual esta se torna más cercana y comprensible al hombre, pero sin agotarla. «Como hace visible la trascendencia invisible, así hace perceptible el silencio de la inefabilidad divina; como hace que el invisible se muestre, así hace que el silencio hable»<sup>265</sup>.

Según Pareyson, el lenguaje conceptual –como el que utilizan algunas ciencias– reduce el misterio a través de una total explicitación; obliga a la trascendencia a revelarse completamente, violando su grandeza. El lenguaje simbólico, en cambio, logra un equilibrio entre la manifestación y el ocultamiento; no busca una enunciación definitiva, pero tampoco permanece en el completo silencio.

Para el lenguaje simbólico, la relación entre el *significante* y lo *significado* no es rigurosa, pero tampoco es simplemente alusiva: es deliberadamente un tanto vaga e imprecisa, para así traslucir mejor la hondura de lo trascendente. Así pues, el símbolo no solicita un vínculo estable ni debe ceñirse a unos cánones de proporcionalidad como la metáfora, sino que goza de la perenne libertad de la invención, gracias a la cual revela incansablemente lo eterno. Esta soltura no es sinónimo de arbitrariedad, sino modos diversos de mostrar una trascendencia que no se identifica con una imagen en particular. El símbolo,

<sup>264</sup> «Non dimora un sottinteso da esplicitare, dopo di che nulla resterebbe da dire, ma un implicito da rivelare». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 110.

<sup>265</sup> «Come rende visibile la pur invisibile trascendenza, così rende perceptibile il silenzio dell'ineffabilità divina; come fa sí che l'invisibile si mostri, così fa sí che il silenzio sia parlante». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 111.

por tanto, huye tanto del esquema rígido y acabado como de la ausencia de criterios, «no es objetivante ni alegórico, sino revelativo, en el sentido que no *significa*, sino que *es*»<sup>266</sup>.

### 3.3. *El lenguaje del mito*

Para Pareyson, el mito es una sede adecuada para la trascendencia, porque deja transparentar parte de su riqueza. Es un lenguaje que utiliza imágenes que nos resultan familiares, adaptadas a nuestro modo de conocer, y así, con expresiones humanas, revelan una verdad trascendente. Como explica G. Riconda, el mito es capaz de «revelarnos los aspectos más íntimos de la realidad, sin objetivarlos ni anular su carácter trascendente»<sup>267</sup>. Además, mantiene «la historicidad de los hechos de los cuales se ocupa, haciendo emerger la densidad inagotable de significado»<sup>268</sup>. Es decir, el mito es simultáneamente revelador de la verdad y expresivo de una situación. Esto es factible por la afinidad originaria que existe entre el hombre y su Creador, fundamentada en el vínculo ontológico.

Puede haber una deformación en el uso de esta herramienta si con ella se intenta sustituir a la divinidad, si la expresión oculta la revelación y cae en la mitología. Es lo que sucede, según Pareyson, en un acercamiento a Dios puramente racional, que prescinde de la experiencia religiosa y del simbolismo divino. El resultado es que «la divinidad desaparece no ya en la sombra del misterio, sino en la noche de la negación, en la cual no hay lugar alguno para lo inobjetivable»<sup>269</sup>.

El lenguaje conceptual, según Pareyson, adopta categorías humanas para referirse a la divinidad; explica lo superior a partir de algo inferior, con lo cual el resultado es insatisfactorio. Utilizar nociones metafísicas como la de Ser, Causa, Principio, Razón, denota en su opinión un antropomorfismo, un lenguaje objetivante que no trasluce la insondable riqueza de la divinidad. El

<sup>266</sup> «Non è né di tipo oggettivante né di tipo allegorico, ma di tipo rivelativo, nel senso che non *significa*, ma *è*». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 113.

<sup>267</sup> «Dischiuderci gli aspetti piú intimi della realtà senza obiettarli o annullarne il carattere di trascendenza». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 32.

<sup>268</sup> «La storicità degli eventi di cui si occupa facendone emergere la densità inesauribile di significato». RICONDA, G., «Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico...», 32.

<sup>269</sup> «La divinità svanisce non piú nell'ombra del mistero, ma nella notte della negazione, nella quale non c'è posto alcuno per l'inoggettivabile». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 116.

lenguaje más adecuado es el simbólico, que reconoce y respeta la ulterioridad divina, y se sirve del mito como herramienta para darlo a conocer. Además, la divinidad comparece más propiamente en la experiencia religiosa que en el pensamiento filosófico, de manera que esta puede dar una cuenta más adecuada de la naturaleza de Dios<sup>270</sup>.

La filosofía no debe entonces hablar de Dios de un modo *directo*, pues este método utiliza esquemas racionales, que resultan insuficientes para dar cuenta de la riqueza de la divinidad. Propone un método *indirecto*, que consiste en hablar de Dios a partir de la experiencia religiosa, otorgándole a la reflexión filosófica un mayor espesor y un complemento más rico. La existencia individual consiste en una relación personal con el ser, y la experiencia religiosa entraña un vínculo con la verdad y la trascendencia, fundamentada en el vínculo ontológico. Esta sinergia entre experiencia religiosa y reflexión filosófica, además de enriquecer a ambas, evita un eventual subjetivismo en la experiencia religiosa<sup>271</sup>.

El mito es revelador de algo trascendente. Por eso, más que en sí mismo, «debe considerarse en su inescindible ligamen de la relación del hombre con el ser, como relación no menos revelativa que existencial y ontológica, del hombre con la verdad»<sup>272</sup>. Desempeña simultáneamente un papel *expresivo* y *revelador*. Por eso, tanto la poesía como la religión se sirven del mito para sacar a la luz el núcleo de la realidad, su sentido, su verdad, acompañándose del pensamiento para expresarlo.

El mito «no puede contraponerse ni a la realidad, ni a la historia, ni a la verdad, ni a la razón, ni a la revelación»<sup>273</sup>, aunque ciertamente se distingan. A la realidad, porque se nutre de la experiencia sobre la realidad; a la verdad, porque «es la misma verdad en cuanto interpretada, poseída en una figura sensible, existencialmente formulada y simbólicamente capturada»<sup>274</sup>; a la razón, porque consiste en un pensamiento genuino aunque no conceptual; a la reve-

<sup>270</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 115.

<sup>271</sup> Cfr. *ibid.*, 139-141.

<sup>272</sup> «Dev'esser considerato nel suo inescindibile legame con il rapporto dell'uomo con l'essere, come rapporto, non meno rivelativo che esistenziale e ontologico, dell'uomo con la verità». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 142.

<sup>273</sup> «Non può esser contrapposto né a realtà, né a storia, né a verità, né a ragione, né a rivelazione». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 143.

<sup>274</sup> «È la verità stessa in quanto interpretata, posseduta in una sua figura sensibile, esistenzialmente formulata e simbolicamente catturata». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 143.

lación, porque «lo que lo caracteriza es justamente su carácter no exclusivamente creativo, inventivo, expresivo sino también y sobre todo revelativo»<sup>275</sup>.

Como explica C. Coriasso, el mito y el *logos* (o razón) se emplazan en ámbitos distintos, tienen funciones diferentes, explican la realidad desde diversos puntos de vista y con un método propio. Por eso son irreductibles e insustituibles, y no se plantea una incompatibilidad entre ambos<sup>276</sup>. Sin embargo, G. Vattimo no es de la misma opinión. Como él mismo señala, «no son líneas paralelas la del mito y la del *logos*, que deban preservarse en su mutua irreductibilidad, porque sostener esto equivaldría, en mi opinión, a afirmar una estructura multifacética del ser, encontrándose así en el horizonte de una metafísica descriptiva y fundacional»<sup>277</sup>. No obstante, «la relación del mito con el *logos* es sólo un aspecto del problema más general de tomar en serio la experiencia del ser como evento y no como fundamento», según la filosofía de Pareyson<sup>278</sup>. Además, si el ser no es una estructura metafísica ya existente sino un evento, una aparición, G. Vattimo se pregunta cómo es posible relacionar la mitología, la religión y la filosofía, si estas provienen de fuentes diversas y son irreductibles entre sí<sup>279</sup>.

Según Pareyson, por su carácter juntamente expresivo y revelativo, el mito interpreta aquella verdad primitiva en la cual se enraíza cada persona; «es la memoria del origen (...), es la revelación misma del ser, de la verdad, de la divinidad: es Dios *como* habla al hombre»<sup>280</sup>; es en cierto sentido el descubrimiento de su identidad, de su relación con el ser. Cuando la reflexión filosófica versa sobre la experiencia religiosa, su función es interpretar el mito. Esta hermenéutica no consiste en despojar al mito de su simbolismo, pues este

<sup>275</sup> «Ciò che lo caratterizza è appunto il suo carattere non esclusivamente creativo, inventivo, espressivo ma anche e soprattutto rivelativo». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 143.

<sup>276</sup> Cfr. CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *op. cit.*, 17.

<sup>277</sup> «Non ci sono linee parallele, quella del mito e quella del logo, che bisogni preservare nella loro reciproca irriducibilità; perché sostenere questo equivarrebbe (almeno pare a me) ad affermare una struttura multiforme dell'essere, ritrovandosi dunque nell'orizzonte della metafisica descrittiva e fondatale». VATTIMO, G., «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson», *Aut-aut* (1986) 25.

<sup>278</sup> «Il rapporto del mito con il logo, è solo un aspetto del più generale problema del prendere sul serio l'esperienza dell'essere come evento e non come fondamento». VATTIMO, G., «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson», *Aut-aut* (1986) 25.

<sup>279</sup> Cfr. VATTIMO, G., «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson», *Aut-aut* (1986) 25.

<sup>280</sup> «È la memoria dell'origine (...) è la rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 143.

es el medio más adecuado del que dispone para comunicar una verdad. En este sentido, el lenguaje racional-abstracto es incapaz de mostrar lo profundo de la realidad y de revelar su riqueza, porque tiende a la desmitificación, con lo cual le arrebató al mito su capacidad reveladora. Esto ocurrió, por ejemplo, en algunas filosofías que intentaron una racionalización o secularización del cristianismo (Hegel y Feuerbach), despojándolo de su raíz genuina y de su poder renovador de la cultura<sup>281</sup>.

La reflexión filosófica enfrenta el desafío de explicar la realidad con su método, sin deformarla ni tergiversarla. Para lograrlo, debe empeñarse en su fidelidad al ser, en escuchar atentamente la verdad que este quiera manifestarle. Esta reflexión debe conducirse de modo que *surja de* la misma experiencia religiosa e *influya en* ella, sin separarse ni confundirse con ella, ni que una absorba o se imponga a la otra hasta suplantarla<sup>282</sup>. La filosofía no desempeña un rol demostrativo sobre la existencia de Dios. Más bien, ante la experiencia religiosa, reflexiona sobre las implicaciones existenciales de una relación con Dios y lo expresa a su modo. Por eso, su función es más *hermenéutica* que demostrativa<sup>283</sup>.

#### 3.4. *La hermenéutica del mito*

La cultura actual suele considerar el mito como una forma de saber primitivo, precientífico y, por tanto, débil y poco riguroso. Así, el relativismo ha hecho creer que también la ética y los criterios de verdad son míticos, en el sentido de que no se sustentan en una racionalidad exigente. Al no ser demostrables empíricamente, se los considera una mera creencia, carente de validez universal<sup>284</sup>. Sin embargo, como sugiere G. Vattimo, la convicción de que la historia era un progreso continuo hacia la liberación de las formas míticas, gracias al progreso de la razón, resultó infundada. Ante esta comprobación, se vió que aquella misma convicción era también un mito<sup>285</sup>.

El que la filosofía recurra al mito no significa que renuncie a su carácter especulativo, sino que utiliza otro método de reflexión. Abandona el pensa-

<sup>281</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 145.

<sup>282</sup> Cfr. *ibid.*, 146.

<sup>283</sup> Cfr. *ibid.*, 148-149.

<sup>284</sup> Cfr. CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *op. cit.*, 5.

<sup>285</sup> Cfr. *ibid.*, 7.

miento objetivante para asumir uno hermenéutico. Este método hermenéutico consiste en una reflexión que surge *de* la experiencia y profundiza *en* ella. No se limita a la experiencia sensible, sino que indaga en lo que está más allá de esta y le da sentido. Además, tiene un carácter existencial porque «su objeto no es el ser, sino la relación del hombre con el ser, la intencionalidad ontológica esencial al hombre y en la cual el hombre consiste»<sup>286</sup>. Como aquello a lo que se refiere es inagotable, su discurso sobre la verdad no es omniabarcante ni absoluto; más que hablar del absoluto como algo concluido, versa sobre la conciencia que se tiene del absoluto, al cual está esencialmente unido<sup>287</sup>.

La formulación histórica y personal de una verdad, es decir, la interpretación, consiste en una profundización de la verdad a partir del enraizamiento ontológico del hombre. Esta verdad comparece en distintas manifestaciones culturales: la poesía, el arte, la experiencia religiosa o la *Weltanschauung* de un pueblo, todas expresiones que se acompañan del mito como elemento revelador<sup>288</sup>. La reflexión filosófica no pretende, por tanto, sustituir al mito como elemento revelador, sino que lo reconoce como un canal privilegiado de transmisión de la verdad. Descubre su capacidad de decir «cosas que no se pueden decir más que de ese modo, y que es importante para la filosofía misma que sean dichas»<sup>289</sup>. A partir de la verdad del mito, el pensamiento filosófico profundiza, y obtiene innumerables y valiosos puntos de vista sobre una misma verdad. Sabe que esa labor de penetración no concluye, porque se encuentra ante un tesoro de inagotable riqueza.

La desmitificación consiste en despojar al mito de su carácter revelador, de su capacidad de mostrar una verdad, para asignarle un rol meramente expresivo. Esto se produce, por ejemplo, en el racionalismo, que intenta exteriorizar por completo la verdad y abarcarla con el lenguaje. G. Vattimo también habla de una desmitificación, que consiste en el desencanto del mundo por el derrumbamiento de los mitos científicos, religiosos y artísticos. Sin embargo, como explica C. Coriasso, esta es una desmitificación en el contexto de un pensamiento débil, de una reflexión sin verdad. Para Pareyson,

---

<sup>286</sup> «Il suo oggetto non è l'essere, ma il rapporto dell'uomo con l'essere, l'intenzionalità ontologica essenziale all'uomo e in cui l'uomo consiste». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 159.

<sup>287</sup> Cfr. *ibid.*, 159.

<sup>288</sup> Cfr. *ibid.*, 160.

<sup>289</sup> «Cose che non si possono dire che in quel modo, e ch'è importante per la filosofia stessa che siano dette». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 161.



en cambio, hay «un sustrato mítico que ningún proceso de desmitificación o de racionalización puede neutralizar»<sup>290</sup>; hay una verdad profunda y perenne que ha de buscarse permanentemente, y que ningún conato puede destruir. Si bien es cierto que los métodos utilizados en algunos casos para alcanzar la verdad han sido poco idóneos, el mito puede proporcionar un procedimiento satisfactorio<sup>291</sup>.

La filosofía, como hermenéutica del mito, no es sinónimo de fideísmo ni de irracionalismo, «no es fábula o leyenda, narración arbitraria o relato irracional»<sup>292</sup>. Consiste en la «posesión de la verdad en el único modo en que esta se deja capturar, esto es, con un ocultamiento que como tal es irradiante y revelativo»<sup>293</sup>. El mito, por tanto, descansa en la verdad. Sin ella, es un pensamiento vacío, una mitología, fácilmente se convierte en esclava de una ideología, en un instrumento de un grupo de poder. Es lo que le sucede al racionalismo, según Pareyson, que al no reconocer otro principio más que la razón sin verdad, «transforma su pura racionalidad en razón meramente instrumental y mistificante»<sup>294</sup>, cayendo en el fideísmo y en el irracionalismo. Su confianza ciega en la razón le lleva a ocultar su irracionalidad.

En el pensamiento originario que cultiva el mito, en cambio, la razón es inseparable de la verdad, se ejercita a partir de esta radicación originaria, se nutre de su contenido. No consiste en una racionalidad vacía de verdad, sino en un ejercicio por ahondar en ella<sup>295</sup>. El mito es entonces plenamente revelativo; utiliza símbolos que reflejan fielmente la realidad de la que habla, sin ocultarla ni disfrazarla. La mitología, en cambio, carente de verdad y solamente expresiva, utiliza un lenguaje que es equívoco porque deforma la realidad<sup>296</sup>.

El mito es plenamente racional, porque se enraiza en la verdad y utiliza conceptos y razonamientos que la exponen de un modo entendible a todos. Eso sí, está lejos de la objetividad, porque más que ofrecer demostraciones,

<sup>290</sup> CORIASSO, C., «El mito en el pensamiento de Luigi Pareyson», *op. cit.*, 18.

<sup>291</sup> Cfr. *ibid.*, 18-19.

<sup>292</sup> «Non è favola o leggenda, narrazione arbitraria o racconto irrazionale». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 163.

<sup>293</sup> «Possesso della verità nell'unico modo in cui questa si lascia catturare, cioè con un nascondimento che proprio come tale è irradiante e rivelativo». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 163.

<sup>294</sup> «Trasformerà la sua pura razionalità in ragione meramente strumentale e mistificante». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 164.

<sup>295</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 164.

<sup>296</sup> Cfr. RUSSO, F., «Luigi Pareyson e l'ermeneutica della verità», *Cultura e libri*, 68 (1991) 76.

formula pensamientos con una densa carga existencial que iluminan la propia existencia. La hermenéutica del mito «no renuncia a la racionalidad, sino solamente excluye que esta deba configurarse y definirse únicamente en una forma conceptual, raciocinante, demostrativa»<sup>297</sup>. Así como el pensamiento objetivo utiliza conceptos y silogismos que se concatenan lógicamente, el pensamiento hermenéutico –sin renunciar a la racionalidad y a la consistencia– atiende a la experiencia para iluminarla y clarificarla, «se propone sacar a la luz, con los instrumentos discursivos y especulativos adecuados, el carácter revelativo originario y su intrínseca participabilidad»<sup>298</sup>.

Para Pareyson, a diferencia de Hegel, la historia no consiste en etapas sucesivas de un proceso dialéctico regido por la necesidad, sino por la libertad. Por eso, el lenguaje más apto es el narrativo, el del mito, no el de la lógica. La existencia de Dios y la elección del bien como el acto constitutivo suyo, por ejemplo, es un hecho imprevisible, no expresable con un lenguaje lógico sino narrable mediante el mito<sup>299</sup>. Así quedan patentes además la *verdad* y la *libertad* humana, pues la verdad solicita un acto libre para revelarse.

El mito «por una parte, saca a la luz la elección existencial con la cual se realiza la posesión originaria de la verdad, y por otra, hace explícita la carga de universalidad que la verdad del mito contiene en sí misma, aunque solo implícitamente»<sup>300</sup>. Es decir, da mejor cuenta de la libertad humana en su relación con la verdad, pues muestra que poseerla requiere un acto libre, no una imposición necesaria, y que esta verdad es universal.

Pareyson denuncia que, dentro de la filosofía, se suele estudiar el mal desde el punto de vista de la ética. En su opinión, esto resulta insuficiente, porque la raíz del problema es más profunda, es metafísica, y se remonta a la relación del hombre con la trascendencia. La religión reflexiona sobre las causas más profundas del mal y sus implicaciones, y en este sentido, ilumina a la ética en su investigación. Ante el problema del mal la última palabra la tiene la reli-

<sup>297</sup> «Non rinuncia alla razionalità, ma soltanto esclude ch'essa debba configurarsi e definirsi unicamente in una forma concettuale, raziocinativa, dimostrativa». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 246.

<sup>298</sup> «Si propone di metterne in luce con strumenti discorsivi e speculativi adeguati l'originario carattere rivelativo e l'intrinseca partecipabilità». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 159.

<sup>299</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 174 y 178.

<sup>300</sup> «Per un verso mette in luce la scelta esistenziale con cui nel mito si realizza il possesso originario della verità, e per l'altro rende esplicita la carica di universalità che la verità stessa del mito già contiene in se stessa, anche se solo implicitamente». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 165.

gión, no la moral<sup>301</sup>. Además, algunas escuelas de pensamiento minimizan el problema, señalando que el mal consiste en una realidad negativa, en una carencia ontológica. Esto ocurre, en su opinión, porque al intentar explicar una realidad tan compleja y no obtener una respuesta satisfactoria, la razón atenúa la consistencia ontológica del objeto para que le resulte comprensible; sacrifica la realidad de lo negativo en favor de su comprensibilidad<sup>302</sup>. Así, «frente al mal la razón filosófica no ha encontrado algo mejor que suprimir aquello que le molestaba, y dispar completamente la incomprensibilidad mediante una transparente racionalidad»<sup>303</sup>. En Hegel, por ejemplo, el mal obedece a una etapa del proceso dialéctico, con lo cual esta especulación pierde el sentido profundo del mal y del dolor. A diferencia del pensamiento racionalista, el mito es capaz de acoger en toda su dramaticidad la realidad del dolor y del sufrimiento, y la filosofía ha de acudir a la religión y al arte para recibir su influjo, para nutrirse de la fuente originaria de la que estas se alimentan<sup>304</sup>.

\* \* \*

Para Pareyson, el lenguaje mítico-simbólico es el más adecuado a la experiencia religiosa, pues ante la sublimidad de la realidad que procura dar a conocer, reconoce que su canal de expresión resulta insuficiente. Sabe que junto con manifestar una verdad eminente, permanece oculta gran parte de su riqueza. No pretende, por tanto, una explicitación total ni menos aún una desmitificación de aquella realidad sublime, pues su capacidad reveladora radica en este equilibrio entre manifestación y ocultamiento. Como él mismo explica, «Dios, en su inexorable e impermeable trascendencia, se esconde, y escondiéndose se revela (...) hasta el punto que de cada manifestación suya se debe decir que oculta en el acto mismo que revela»<sup>305</sup>.

<sup>301</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 151-152.

<sup>302</sup> Entre estas corrientes se encuentran el positivismo lógico y la filosofía analítica, que se mostraron insensibles ante los sucesos dolorosos del siglo pasado. Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 152-154.

<sup>303</sup> «Di fronte al male la ragione filosofica non ha trovato di meglio che sopprimere ciò che la disturbava, e risolvere completamente l'incomprensibilità in trasparente razionalità». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 155.

<sup>304</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 156-157.

<sup>305</sup> «Dio, nella sua inesorabile e impervia trascendenza, si nasconde, e nascondendosi si rivela (...) al punto che d'ogni sua manifestazione si deve dire ch'essa vela nell'atto che svela». PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 103.

Según B. Bianco, si se abandonan las categorías ónticas del racionalismo metafísico y se interpretan los símbolos poético-religiosos con el esquema propuesto por Pareyson, es posible una teodicea, pues este lenguaje enlaza más efectivamente la existencia con la trascendencia<sup>306</sup>. Con este planteamiento, Pareyson pretende esquivar la noción racionalista-metafísica de la historia como un proceso dialéctico, en el cual los sucesos no provienen de la libertad sino de la necesidad. Para Pareyson Dios es esencialmente libertad, y esta no está limitada siquiera por la razón, pues se sitúa antes de la oposición entre racional e irracional. En su opinión, quienes no han logrado captar esto, han desarrollado un pensamiento objetivante, cayendo en la mitología<sup>307</sup>. También quiere huir de las filosofías que reducen la verdad a una enunciación, a un discurso o a una escuela de pensamiento, para poner de manifiesto la inagotabilidad de la verdad y su capacidad de enriquecer así a las diversas culturas.

---

<sup>306</sup> Cfr. BIANCO, B., «Libertà dell'essere o libertà dall'essere», *Archivio di filosofia*, 63 (1996) 775.

<sup>307</sup> Cfr. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, 124-125 y 129-136.



---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	89
ÍNDICE DE LA TESIS	95
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	99
PERSONA Y VERDAD	105
1. EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD	106
1.1. Los valores históricos y la presencia del ser	107
1.2. La interpretación de la verdad	109
a) Unicidad y multiplicidad de la verdad	110
b) Características de la interpretación	112
c) La noción de interpretación en Pareyson	116
d) La persona en la interpretación	119
e) La importancia de la tradición	124
1.3. Rasgos de la verdad	127
1.4. La noción de verdad en Pareyson	132
2. EL PENSAMIENTO REVELATIVO Y EXPRESIVO	137
a) El historicismo y las ideologías	137
b) La palabra en el pensamiento expresivo y revelativo	140
c) Unión de teoría y praxis	143
2.1. El alcance del pensamiento revelativo	145
a) El pensamiento revelativo en la religión y la política	148
b) El rol de la filosofía	149
3. LA EXPERIENCIA DE LA TRASCENDENCIA	154
3.1. Lenguaje filosófico y lenguaje religioso	155
3.2. El símbolo y la metáfora	156
3.3. El lenguaje del mito	159
3.4. La hermenéutica del mito	162
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	169

