

¿Está muerta la *Existenzphilosophie* o aún no ha concluido su tarea? La actualidad del existencialismo según Luigi Pareyson

Constanza Giménez Salinas
Pontificia Universidad Católica de Chile 

<https://dx.doi.org/10.5209/ref.88488>

Recibido: 4/6/2023 • Aceptado: 8/4/2024

Resumen: En el presente artículo se expone la interpretación de Luigi Pareyson acerca de la filosofía de la existencia desplegada en el contexto de la Kierkegaard Renaissance en la Alemania de los años treinta. Pareyson la concibe como una “filosofía de la crisis” tanto por su vínculo con la disolución o crisis del hegelianismo como por dar centralidad a la experiencia de la libertad del ser singular. A su juicio, la Existenzphilosophie logra superar tanto la secularización del pensamiento como el fideísmo, que constituyen -nos dice- los productos históricos más profundos y arraigados de la crisis de la filosofía hegeliana, los cuales siguen vigentes en la actualidad. En este panorama se aborda el personalismo ontológico desarrollado por el maestro de Turín, que busca recuperar la doble dimensión del ser humano: situado y libre, finito y abierto a la trascendencia.

Palabras clave: existencialismo; cristianismo; ateísmo; ontología; personalismo.

ENG Is the *Existenzphilosophie* dead or has it not yet finished its task? The actuality of existentialism according to Luigi Pareyson

Abstract: This article presents Luigi Pareyson's interpretation of the philosophy of existence as it unfolded in the context of the Kierkegaard Renaissance in Germany in the 1930's. Pareyson conceives it as a “philosophy of crisis” both because of its link to the dissolution or crisis of Hegelianism and because it gives centrality to the experience of the freedom of the singular being. In his view, the Existenzphilosophie succeeds in overcoming both the secularization of thought and fideism, which constitute – he tells us – the deepest and most deeply rooted historical products of the crisis of Hegelian philosophy, both of which are still valid today. In this panorama, we approach the ontological personalism developed by the master from Turin, which seeks to recover the double dimension of the human being: situated and free, finite and open to transcendence.

Key words: existentialism; christianity; atheism; ontology; personalism.

Sumario: 1. Introducción; 2. El existencialismo como “Filosofía de la crisis”; 3. Actualidad del discurso pareysoniano sobre el existencialismo; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Giménez Salinas, C. (2025) “¿Está muerta la *Existenzphilosophie* o aún no ha concluido su tarea? La actualidad del existencialismo según Luigi Pareyson”, *Revista de Filosofía* 50 (2), 283-293

1. Introducción

En *Rectificaciones sobre el existencialismo* (publicado en 1985), escrito de madurez en que explica, clarifica y revisa todo su itinerario filosófico, Luigi Pareyson (1918-1991) defiende la tesis de la condición constitutivamente contemporánea del existencialismo en cuanto que constituye, en su esencia, la expresión filosófica por excelencia de la crisis del hegelianismo¹. Frente a las filosofías que se han caracterizado por erigirse como no-filosofías, y que consistirían en lo que define como un humanismo anticristiano, materialista y de un historicismo absoluto, Pareyson afirma que el existencialismo ha sabido afrontar los problemas que estas doctrinas han presentado como insolubles y finalmente irrelevantes, como el sentido último del lenguaje, de la técnica, de la ideología, del mito, de la libertad personal y del estatuto mismo del pensamiento filosófico. Esto se debe, a su juicio, a que mientras las primeras carecen de vocación ontológica, no diferenciando la muerte de la metafísica de la ontología (en términos heideggerianos²), las filosofías que asumen las coordenadas del existencialismo conservan la apertura al ser y a la verdad. Aquellas constituyen un genérico humanismo historicista que ve en el hombre un mero producto histórico solo interpretable según sus condiciones materiales y que tiene su expresión más característica en el persistente sociologismo ideológico de los autores de la Escuela de Frankfurt³ y del neomarxismo en general, así como de ciertas formas de neoiluminismo y empirismo que para el filósofo de Turín reducen al ser humano a su condición histórica, la cual sería incapaz de trascender (Cf. Pareyson, 2002, pp. 240 y 247). La filosofía de la existencia, en cambio, ha sabido defender una racionalidad capaz de reconocer la singularidad del ser finito y la condición originaria de su libertad, así como el rol fundamental de la filosofía como búsqueda del sentido del ser y como marco de la lucha entre dialéctica y realidad.

En conjunto con autores como Heidegger, Jaspers y Marcel, Pareyson fue un hijo de la *Kierkegaard Renaissance*, es decir, del concepto existencialista de la irreductibilidad del singular al género y a la totalidad. En su caso particular, esto le lleva a desarrollar una ontología personalista que define a la persona en términos kierkegaardianos, es decir, como aquella síntesis de receptividad y actividad propuesta por el filósofo danés para explicar la operatividad del espíritu más allá de la unión del alma y el cuerpo. De esta manera, trascendiendo el universal, el género y la ley de la razón universal, el yo singular es capaz de asumirlos de modo libre y responsable⁴. Por otra parte, siguiendo en este punto a Jaspers, Pareyson reconoce dos alternativas que han surgido de la crisis del hegelianismo, representadas respectivamente por Kierkegaard y Feuerbach. Ambos han querido dar un carácter irrepetible al singular, pero desde perspectivas radicalmente opuestas. Por un lado, tenemos el “humanismo ateo”⁵ de Feuerbach (Cf. De Lubac) y, por el otro, la filosofía cristiana de Kierkegaard. En ambos casos desaparece la totalidad, o bien para ser absorbida en la finitud humana (Feuerbach), o bien para ser asignada a la trascendencia divina que funda una relación con la finitud (Kierkegaard). Sin embargo, como se verá, para Pareyson sólo el segundo ha sido capaz de desprenderse de las coordenadas hegelianas, y por esto, solo este merece con propiedad el nombre de filosofía de la existencia.

Como adversarios de Hegel, tanto Kierkegaard como Feuerbach se hallan en la línea del proceso de disolución del hegelianismo como culmen y conclusión del racionalismo moderno y representan sus posibilidades paradigmáticas, surgentes del deterioro de la mediación metafísica, o crisis de la metafísica como disciplina de la totalidad, y de la laicización del cristianismo, puesto que este es de hecho asumido dentro del sistema. Es por esto que, respecto de la disolución del hegelianismo, Pareyson plantea como

¹ Esta tesis es formulada con anterioridad por Karl Löwith en su obra *De Hegel a Nietzsche*, publicada en Zurich en 1941, que se difunde rápidamente después de la guerra. Löwith ya había escrito *L'achevement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard* (1934). Sin embargo, la tesis es desarrollada por Pareyson de una manera notablemente más amplia y honda, pues a través de su interpretación trasciende las fronteras del existencialismo alemán para detectar la ascendencia kierkegaardiana en el existencialismo francés, dada la importancia del neohegelianismo anglosajón en la formación de Marcel, así como en el existencialismo ruso por la fuerte presencia de Marx y de Hegel en el trasfondo especulativo del cual surge el pensamiento de Berdiaev (Cf. Pareyson, 2002, p. 237).

² Cf. Pareyson, 2001; Pareyson, 1997.

³ En este punto en particular Pareyson alude a M. Horkheimer y T. W. Adorno en *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Cf. Pareyson, 2005, p. 245).

⁴ Dice Kierkegaard: “El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona a sí misma, o bien es lo que, en la relación, hace que ésta se relacione consigo misma” (Kierkegaard, 2008, p. 33).

⁵ La opción por el ateísmo no conlleva en sí misma una recaída en el sistema de la totalidad ni en el cierre immanentista que anula al singular. Por esto, lejos de plantear un rechazo hacia un autor como Heidegger, considera que junto a Jaspers y Marcel constituye un auténtico representante del más alto existencialismo. No ve así el caso de Sartre, quien a su juicio surge en la posguerra apropiándose injustificadamente del término “existencialismo”, frente a lo cual los verdaderos existencialistas se alejan de este nombre y aceptan a lo sumo el de “filósofos de la existencia”. Según Pareyson en las confrontaciones con el existencialismo Sartre se mueve desde un fundamental equívoco histórico consistente en la idea de que la filosofía de Heidegger sería una forma de humanismo (en el sentido de un historicismo radical). Frente a esta creencia, Pareyson reflexiona que si bien es cierto que el incompleto *Sein und Zeit*, precisamente por su incompletitud, “podía presentarse como el esbozo de una concepción puramente “mundana” del hombre” y prestarse para “interpretaciones humanísticas y finitistas”, “concebibles al inicio de los años treinta, aparecían del todo fuera de lugar al momento de la irrupción del pensamiento de Sartre, cuando la meditación heideggeriana había manifestado claramente su dimensión esencial y originariamente ontológica” (Pareyson, 2002, pp. 238-9).

dos opciones inevitables el fin o el reencuentro del cristianismo bajo la forma de la opción por el finitismo o por la incommensurabilidad entre finito e infinito (Cf. Pareyson, 2002, p. 238).

El objetivo del presente artículo es intentar demostrar que la interpretación del existencialismo realizada por Pareyson presenta este tipo de filosofía como una fuente vigente del pensamiento filosófico que aún tiene mucho que decir. El existencialismo preserva con gran intensidad la importancia de las distintas manifestaciones del espíritu humano de las que se nutre la filosofía, como las epifanías del arte y de la experiencia religiosa, salvaguardadas de la desmitificación que han sufrido por parte de algunas formas del pensar contemporáneo⁶.

Esta defensa de la actualidad del existencialismo se asienta en una crítica a las limitaciones a las que la filosofía es conducida tanto por la secularización del pensamiento filosófico como por su contraparte, el fideísmo, frutos históricos del hegelianismo. Por otra parte, se intentará demostrar que el existencialismo tal como es interpretado por Pareyson le permite sustentar lo que llamará *personalismo ontológico*, que supone la existencia de una doble dimensión del ser humano del todo irreductible: situado y finito, y al mismo tiempo, libre y abierto a la trascendencia.

El artículo se desarrollará en el siguiente orden:

I. Luego de una breve introducción histórica se explicará la recepción pareysoniana del existencialismo en su primera formulación analizando la ponencia titulada “El existencialismo. Espejo de la conciencia contemporánea” de 1949, para luego recoger las rectificaciones que añadió a esta interpretación, publicadas bajo el texto “Rectificaciones sobre el existencialismo” de 1985.

II. Lo anterior nos llevará a considerar el problema de la secularización de la filosofía, así como del irracionalismo fideísta, a los que el existencialismo ha debido enfrentarse a partir de la crisis del hegelianismo.

III. Se examinará el discurso pareysoniano sobre el existencialismo, según el cual este último constituiría aún una defensa vigente y fructífera de la filosofía como manifestación esencial de la riqueza de la persona y de su apertura ontológica expresada en una filosofía de la libertad. En efecto, a juicio de Pareyson, a partir de la perspectiva existencialista podrían abarcarse con plena actualidad temáticas tan relevantes para el ser humano como el sentido último del lenguaje, de la técnica, de la historia, de la ideología, de la religión, del mito y, principalmente, de la libertad.

2. El existencialismo como “Filosofía de la crisis”

Studi sull'esistenzialismo –publicado en 1943 y reeditado en 1950 con modificaciones– contiene los principales resultados de la primera fase de la búsqueda histórico-especulativa de Pareyson, inaugurada en 1939 con la publicación de su tesis doctoral sobre la filosofía de la existencia de Karl Jaspers y concluida en 1950 con *Esistenza e persona*. Como se ha mencionado, en la cuarta edición de la última Pareyson añade una nueva introducción, así como un anexo titulado *Rectificaciones sobre el existencialismo*. En estos purifica su primera concepción del existencialismo excluyendo del mismo las trazas de actualismo y espiritualismo idealista que asoman en medio de la aguda reflexión historiográfica sobre los orígenes de la filosofía existencial.⁷ No obstante lo anterior, el filósofo turinés insiste en que el espíritu de sus primeras obras siempre se enmarcó en el contexto de una visión decididamente contraria al espíritu hegeliano. En efecto, el filósofo de Turín considera al existencialismo como nacido del proceso de disolución del hegelianismo a través del pensamiento de dos autores antinómicos: Søren Kierkegaard y Ludwig Feuerbach. Pareyson logra expresar de manera emblemática y sintética esta tesis mucho antes de la publicación de *Rectificaciones* en los estudios que publica en *Esistenza e persona* (1950). A continuación, se analizará la selección de algunos de estos estudios.

Consideremos entonces la ponencia *El existencialismo. Espejo de la conciencia contemporánea*, dictada por Pareyson en Buenos Aires en 1949⁸. Se trata de una muy buena síntesis de su singular interpretación de un concepto tan amplio y, a esas alturas, equívoco como lo era el de existencialismo, ya temporalmente alejado de su cenit en los años treinta y objeto de las más variadas interpretaciones y distorsiones. Pareyson comienza exponiendo su búsqueda de un concepto adecuado para describir el complejo fenómeno del existencialismo, y concluye que el que le ha parecido más acertado es el de “filosofía de la crisis”, que, no obstante, requiere de ciertas aclaraciones por las muchas formas en que ha sido utilizada esta expresión.

Como punto de partida, Pareyson establece que, al surgir de la crisis del hegelianismo, el existencialismo se encuentra inevitablemente unido a éste (Cf. Pareyson, 2002, p. 79). A modo de reacción, surge

⁶ Como se explica en la nota anterior, las críticas de Pareyson no van dirigidas *per se* a las filosofías ateas. Su crítica siempre se dirige al pensamiento ideológico, sociólogo y radicalmente historicista.

⁷ Estas trazas se debieron, en sus palabras, en buena medida a la influencia de su maestro Augusto Guzzo, seguidor de la escuela crociana y gentiliana, a las traducciones del alemán de Martinetti, así como a la impresión que le causaron los estudios kierkegaardianos de Jean Wahl, autor afín a cierto espiritualismo. Para una explicación detallada de las primeras impresiones que causó en Pareyson la filosofía de la existencia ver Pareyson, 2002, pp. 231-237.

⁸ Luego incluido como estudio en *Esistenza e persona* con el título “Attualità dell'esistenzialismo” (Pareyson, 2002, pp. 79-95).

esta filosofía que denuncia el carácter equívoco y ambiguo del concepto hegeliano de “omni-comprensibilidad”, el cual supone la absorción de lo finito en lo absoluto e infinito, es decir, en el Espíritu Absoluto. En este contexto, uno de los puntos culminantes de su exposición es la constatación de la gran relevancia que ha jugado la religión en el seno de la filosofía de la crisis, ya sea en la forma del teísmo (que deviene en existencialismo), ya sea en la del ateísmo (que continua en la lógica hegeliana de la negatividad de la finitud) (Cf. Pareyson, 2002, pp. 85-88). En realidad, como agudamente evidencia Pareyson, dicha relevancia está ya presente en la filosofía del mismo Hegel –por lo demás autodenominado cristiano–, quien aborda la naturaleza del cristianismo para arrastrar hacia los extremos lo que considera como sus posibilidades filosóficas en el seno de su filosofía absoluta. Esto lo realiza hasta el punto de que, después de Hegel, el cristianismo ha sido heredado como un problema que hay que superar al haber sido presentado por el hegelianismo de un modo equívoco. En efecto, para Pareyson, Hegel ha implantado un cristianismo secularizado conciliando así una tendencia religiosa con una antirreligiosa como resultado de su intento por conciliar el cristianismo y la filosofía. Frente a esta presunta solución, que no resuelve el problema religioso debido a la persistente ambigüedad de tal postura, el existencialismo ha reaccionado, según Pareyson, interpretando que en realidad caben solo dos salidas excluyentes entre sí: la fe puramente religiosa, al margen de toda filosofía (Kierkegaard en una primera lectura) y el establecimiento de la negación absoluta del cristianismo (como en Feuerbach y en Nietzsche), lo que para el filósofo turínés no podría significar otra cosa que desarrollar una filosofía directamente anticristiana (Cf. Pareyson, 2002, p. 88). Ambas posturas han querido evitar la conciliación hegeliana del sujeto en la totalidad para afirmar una filosofía de lo finito. Sin embargo, la ambigüedad ha permanecido en las filosofías de la negación, porque se ha tomado lo finito en su acepción hegeliana, es decir, en su negatividad. Como se ha mencionado, Pareyson juzgará en un primer momento que, incluso para el cristiano Kierkegaard, el hombre de la fe, al ser esencialmente pecador, sigue inserto en la dinámica de lo negativo y por ende solo puede caminar en la senda ciega del fideísmo, cerrado a la razón. Por su parte, para el ateísmo anticristiano (Feuerbach y Nietzsche) el hombre es menesteroso, solitario, precario, y necesitado de transformar la realidad histórica en la que está preso (Cf. Pareyson, 2002, p. 92). En efecto, el humanismo ateo, como ha designado De Lubac a la corriente intelectual representada por autores como Comte, Feuerbach y Nietzsche, encerraría

más que un ateísmo propiamente dicho, un antiteísmo, y más concretamente un anticristianismo, por la negación que hay en su base. (...) Tanto Feuerbach y Marx como Comte y Nietzsche estaban convencidos de que la fe había desaparecido para siempre. (...) Su ateísmo se creía y se quería definitivo, teniendo –pensaban– la ventaja, sobre los ateísmos antiguos, de descartar hasta el problema mismo que había hecho nacer a Dios en la conciencia (De Lubac, 1997, pp. 10-11).

En síntesis, Pareyson analiza y expone cómo se ha derramado en estas dos concepciones la ambigüedad hegeliana que, en principio, se pretendía disipar. Sin embargo, como advertimos, muy pronto Pareyson dará un giro y verá retrospectivamente en Kierkegaard y su opción por el cristianismo una salida a la crisis en los términos en que el danés la realiza. Verá en éste la forma emblemática del auténtico existencialismo como liberación de la dialéctica hegeliana y reivindicación de la filosofía como apertura universal a la verdad y del singular como sujeto positivo, capaz de validarse en su dignidad por medio de la ética y la religión: pues la paradoja propia de la fe (que surge del acto libre de decidir creer, pudiendo elegir lo contrario) no significa para Kierkegaard, reflexiona Pareyson, un desprecio de la especulación, sino un modo de establecer los límites entre religión y lógica especulativa, previniendo contra toda ilusión de identificar la fe con una estética sentimental⁹. Optar por la fe significa tomar una postura que supone permanentemente la opción contraria (el ateísmo) como opción bien conocida y superada, aunque siempre latente (Cf. Bagetto, 2010). Antes de profundizar en esta cuestión, conviene, sin embargo, incluir la respuesta a un interrogante que muchos lectores podrían hacerse frente a la propuesta de Pareyson. Esta, de hecho, es prevista y respondida por el propio autor: se trata de la pregunta sobre si la preocupación por la elección por o contra el cristianismo sea realmente un problema filosófico. Consideremos al respecto las siguientes palabras de Pareyson en un extracto algo extenso, pero que me parece de fundamental importancia a modo de clarificación de este asunto:

[A partir de la crisis del racionalismo metafísico] A los problemas de la realidad del ser finito y de la relevancia filosófica del cristianismo se ha añadido el de la naturaleza del pensamiento filosófico (...). El cristianismo, hoy, no es algo frente a lo cual se pueda permanecer indiferente. Es menester elegir o por o en contra del mismo (...): toda posición intermedia ha sido barrida por la crisis de la cultura moderna. En su caída, esta última se ha escindido en estos dos aspectos y la filosofía, como su conciencia crítica, los ha configurado como términos de una alternativa. La cuestión es, entonces, filosófica (...). Es inútil objetar que se trata en realidad de una cuestión extra

⁹ Así, leemos en el *Post Scriptum*: cuando “el cristianismo entró en el mundo o cuando se introduce en un país pagano (...) era difícil llegar a ser cristiano, y uno no se entretenía intentando comprender el cristianismo. Hoy prácticamente hemos conquistado la parodia de que hacerse cristiano no es nada, y sin embargo es complicado y exige mucho trabajo comprenderlo. Todo queda, por tanto, invertido. El cristianismo queda transformado en una cierta teoría filosófica y, claro, la dificultad obviamente consiste en comprenderla; pero el cristianismo esencialmente se relaciona con la existencia y llegar a ser cristiano es lo difícil” (Kierkegaard, 2011, p. 365).

filosófica, exclusivamente religiosa y, por ende, íntima y privada, que interesa solo a un determinado género de personas. Como cuestión filosófica, que emerge de la conciencia crítica de una situación histórica concreta, interesa a todos: frente a las ruinas de la cultura moderna, nace el problema de una nueva cultura, de un nuevo mundo a edificar, en el cual todos tenemos que vivir (...) y es aquí donde la elección por o contra el cristianismo deviene decisiva. No menos que la cuestión en sí misma, es filosófica también la decisión: es la filosofía la que configura el dilema, la que pone el *aut aut* y exige una elección (...). La posibilidad misma de un cristianismo así reencontrado consiste en su capacidad de responder a los problemas del ahora, de anular la posibilidad que la crisis de la cultura moderna le presenta como alternativa, esto es, el anticristianismo, el ateísmo y el nihilismo. Hoy solo puede tener actualidad un cristianismo que contemple la posibilidad de su negación en tiempo presente (...). No se trata de la habitual dialéctica. Aquí, la lucha es impuesta y la victoria reclamada por las circunstancias históricas del ahora y por la conciencia filosófica que de allí emerge. De aquí la importancia del ateísmo (como en el caso de Feuerbach) y del nihilismo (como en el caso de Nietzsche) para una afirmación actual del cristianismo (...). Kierkegaard tiene presente la posibilidad de un Feuerbach y gran parte de su polémica en contra del racionalismo metafísico la conduce en relación con éste (...). (Pareyson, 2002, pp. 9-13)¹⁰.

El planteamiento de Pareyson se sostiene en un problema presente ya en la filosofía de la historia que se extiende al menos desde Joaquín di Fiore hasta el idealismo alemán¹¹, para volver a surgir en la *Existenzphilosophie* hasta llegar a nuestros tiempos (por ejemplo, con Gianni Vattimo¹²). La historia de la filosofía ha ofrecido con frecuencia la perspectiva de que el cristianismo constituye un elemento crucial de la cultura occidental, más aún, una clave interpretativa de la misma. No es extraño que la crisis del hegelianismo y la muerte de la metafísica anunciada por Nietzsche tengan una expresión fundamental en la crisis del cristianismo, que permanece como un problema filosófico susceptible de diversas respuestas. La propuesta de Pareyson, basada principalmente en Kierkegaard¹³ y en la tradición que representa un cristianismo crítico y “problemático” como lo es el de Pascal y el de Dostoievski, constituye una de esas respuestas a la crisis de la cultura occidental. En lo que sigue se irá desarrollando con más detalle la posición del autor a este respecto.

En *Rectificaciones* Pareyson realiza aclaraciones fundamentales sobre su visión y recepción del existencialismo tomando distancia de ciertas expresiones y énfasis que realiza en el discurso de Buenos Aires. Rechaza las trazas de actualismo¹⁴ y espiritualismo¹⁵ de inspiración hegeliana (herencia de su formación en

¹⁰ Las cursivas son mías. “Ai problemi della realtà del finito e della rilevanza filosofica del cristianesimo s’è aggiunto il problema della natura del pensiero filosofico (...). Il cristianesimo, oggi, non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro (...): ogni posizione intermedia è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella sua caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini d’un’alternativa. La questione è dunque filosofica (...). Inutile obiettare che si tratta invece d’una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intima e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone. Come questione filosofica, che emerge dalla coscienza critica d’una concreta situazione storica, essa interessa tutti: di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d’una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (...) ed è qui che la scelta per o contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l’*aut aut*, che esige la scelta. (...) La possibilità stessa di un cristianesimo così ritrovato consiste nella sua capacità di rispondere ai problemi dell’ora presente, di annullare la possibilità che la crisi della cultura moderna gli presenta in alternativa, cioè l’anticristianesimo, l’ateismo, il nihilismo. Attuale può essere solo un cristianesimo che contempla la possibilità odierna della sua negazione (...). Non si tratta di la solita dialettica: qui la lotta è imposta e la vittoria è reclamata dalle circostanze storiche odierne e dalla consapevolezza filosofica che ne emerge. (...) Di qui l’importanza dell’ateismo (esempio Feuerbach) e del nihilismo (esempio Nietzsche) per un’affermazione attuale di cristianesimo. (...) a Kierkegaard è presente la possibilità d’un Feuerbach, e gran parte della sua polemica contro il razionalismo metafísico egli la conduce d’accordo con lui (...). Todas las traducciones al español de las citas de las obras de Pareyson insertas en este artículo son de mi autoría. He decidido poner el original italiano a pie de página solo en el caso de los extractos especialmente largos, así como de ciertas expresiones o conceptos fundamentales de la filosofía del autor.

¹¹ En este sentido Pareyson ve en la filosofía de Schelling una expresión fundamental del derrotero que la problemática cristiana ha seguido en la filosofía occidental, lo que se manifiesta especialmente en la última del pensamiento del autor alemán, dedicada al desarrollo de una filosofía de la libertad. Además, la presencia de Schelling es patente en la tradición existencialista, principalmente en Heidegger, Marcel y Berdiaev. (Cf. Pareyson, 2002, pp. 261-264).

¹² Efectivamente, el filósofo posmoderno Gianni Vattimo (discípulo de Pareyson), a quien difícilmente se podría acusar de ser ajeno a los problemas filosóficos de la actualidad, considera que la crisis de la cultura moderna está inexorablemente ligada a la crisis del cristianismo, postulando la necesidad de una renovación del mismo. Para el filósofo del “pensamiento débil”, el hombre posmoderno no posee suficiente fuerza, seguridad y coherencia como para vivir sin religión, lo que a su entender no reviste ningún problema, pero solo bajo una condición irrenunciable, y es la siguiente: “la religión que se presenta de nuevo en nuestra cultura debe abandonar la idea de poder fundar la ética religiosa sobre el conocimiento de las esencias naturales asumidas como norma y mirar más la libre estipulación dialógica, que, ciertamente, no se da en el vacío del arbitrio individual, pero establece razones menos absolutas y más definidas históricamente, se construye a través de la movilización de la cultura compartida y de la crítica hacia la misma a partir de criterios inmanentes”.(..) [El pensamiento moderno liberado de la metafísica] se descubre en profunda continuidad con la tradición cristiana, liberada precisamente de sus máscaras metafísicas y, lo que es lo mismo, eclesiásticas y disciplinarias”. (Cf. Vattimo, 2004, p. 94).

¹³ A juicio de Pareyson, Kierkegaard, más allá de constituir la fuente de la *Kierkegaard Renaissance* protestante y del existencialismo filosófico, ha ido tomando paulatinamente un lugar que lo sitúa en las cumbres de la historia del pensamiento ocupando un sitio central entre los grandes “cristianos modernos”, aquellos “que saben hablar al hombre de hoy porque han encontrado la fe sobre el camino de la duda y con la conciencia de la posibilidad del ateísmo (...) con la más incomparable sal del humorismo, entendido como uno de los puntos críticos del paso a la fe (...).” (Pareyson, 2002, p. 241).

¹⁴ Como indica Frank, el idealismo actual, o actualismo, de Giovanni Gentile es tal vez la forma más coherente de inmanentismo, un enorme esfuerzo para eliminar de la filosofía todo rastro de trascendencia (Cf. Frank, 2010, pp. 133-150).

¹⁵ El espiritualismo post hegeliano fue parte de la formación filosófica de Pareyson. Consiste en una forma de intimismo que pretende llegar a la trascendencia desde las experiencias de la propia conciencia. Durante el XIX fue muy desarrollado en Francia

el neoidealismo napolitano) que había endosado a Kierkegaard llevándole a pensar erróneamente que en este se desarrollaba una forma de fideísmo. Ahora comprende que el *fideísmo* no cabe en un autor como Kierkegaard. Esto porque tanto el *fideísmo* como el *ateísmo* aceptan sin críticas el concepto hegeliano de la *superación dialéctica del cristianismo*. Pareyson comprende que el fideísmo se haya a un paso del agnosticismo, puesto que afirma “la insuficiencia de la razón para fundamentar cualquier creencia, religiosa, moral o científica. En este sentido amplio, pueden considerarse posturas fideístas las mantenidas por todos aquellos que sostienen que la fe religiosa carece de todo fundamento racional” (Enciclopedia Herder, voz “fideísmo”).

En Rectificaciones Pareyson explica que la alternativa cristiana (representada por Kierkegaard de modo paradigmático) no tiene por qué ser subsumida en el fideísmo, como si quedara prisionera en una dialéctica que la redujera a un estadio intermedio o prefilosófico en que solo cabría una fe irracional. Pareyson comprende¹⁶ que el existencialismo kierkegaardiano no conduce al fideísmo en absoluto porque eleva la elección por el cristianismo a una opción que no anula la opción contraria, esto es, el anticristianismo, manteniéndola siempre presente y como en tensión con la misma¹⁷. De este modo, la opción por el cristianismo superaría la ambigüedad hegeliana al superar el espíritu de conciliación, arrancando la religión de la dialéctica en conjunto con la libertad del singular, que puede elegir relacionarse con la trascendencia o no hacerlo. Este es, para Pareyson el sentido de la libertad de elección utilizado por Kierkegaard, y de esta manera es asumido por el primero, transponiéndolo a su propia filosofía. Así, leemos en el estudio “Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach”:

La alternativa perentoria planteada por la disolución de la filosofía hegeliana es, entonces, el fin o la recuperación del cristianismo (...). Desde el punto de vista del espíritu de conciliación, del cual ambas opciones son equidistantes aun siendo dirigidas en sentido opuesto, terminan casi por identificarse: para el cristiano laico, la religiosidad sabe de irreligiosidad y viceversa. El hombre religioso se encuentra más cerca del irreligioso que del conciliador, e inversamente (Pareyson, 2002, p. 72)¹⁸.

Contrariamente, la elección representada por Feuerbach, el anticristianismo, no conseguiría liberarse de las coordenadas hegelianas, como sí lo hace la elección de Kierkegaard:

Históricamente, el pensamiento de Feuerbach avanza sin contemplar la posibilidad del pensamiento de Kierkegaard, y por tanto no ha combatido contra la instancia representada por este, mientras el pensamiento de Kierkegaard avanza precisamente como respuesta al desarrollo coherente al que Feuerbach conduce el cristianismo secularizado (Pareyson, 2002, pp. 72-73)¹⁹.

Feuerbach ha reducido las posibilidades de la libertad humana, así como las de la filosofía, contribuyendo de forma decisiva en el complejo derrotero que ambas han seguido, quedando paulatinamente relegadas en el pasado.

En contraposición a estas corrientes, Pareyson reivindica lo que le parece el signo propio y fundamental de la filosofía de la existencia merecedora de tal nombre: el concepto de *singularidad* (Kierkegaard ha sido el primero en establecerlo de manera clara en el contexto de la contemporaneidad, influenciado por Kant), opuesto radicalmente al de simple “individuo”. Lo singular no es ni lo individual ni lo particular, sino aquello que posee una *dimensión cualitativa propia e irreductible*. Esto último constituye para el filósofo de Turín la piedra angular de toda auténtica filosofía, que concibe como una filosofía de *la persona*:

El existencialismo demuestra que el punto de vista de la filosofía no es exterior a su objeto, es decir, que el filósofo está incluido y comprometido en el mismo objeto de su indagación (...). Todo conocimiento de la verdad debe, pues, necesariamente, incluir la verdadera vía de acceso a la verdad, porque de la situación histórica, que

¹⁶ (Lavelle, Le Senne, etc.). En Italia es representado especialmente por Sciacca.

¹⁷ En este sentido véase el estudio “Persona e società”, donde se lee: “Per la persona il rapporto con Dio non è una mera possibilità, bensì è costitutivo nella sua realtà: il reale rapporto di alterità con Dio è di essenziale e costitutiva socialità. In questa relazione il termine del rapporto è per definizione superiore e anteriore; ma il rapporto con Dio è l'unico caso di rapporto con una realtà superiore che, lungi dal soprapporre la persona e sopprimere l'indipendenza, la riconosce nella sua autonomia e ne rispetta la libertà” (Pareyson, 2002, p. 178). También véase “Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach” (Id. p. 39); “La situazione religiosa attuale” (Id. p. 107), “Possibilità d'un esistencialismo cristiano” (Id. p. 125).

¹⁸ Efectivamente, en Jaspers, Pareyson plantea que el radical punto de divergencia entre Hegel y Kierkegaard consiste en que “mientras el primero introduce la mediación, el segundo no se cansa de contraponerle el sentido de lo inmediato, de modo que, la dialéctica de la mediación, conduce, a través de su superación, a la síntesis: a la filosofía de la conciliación y de la armonía total; mientras que, en cambio, la dialéctica que mantiene lo inmediato, lleva, a través del dilema, a la paradoja: filosofía de la ruptura y de la discontinuidad del particular. (...) Es la rebelión del individuo contra la totalidad: la revaloración del singular. La “existencia” contra la Idea, la persona contra el Todo” (Pareyson, 2001, p. 177).

¹⁹ “L'alternativa perentoria posta dal dissolvimento della filosofia hegeliana è dunque: fine o ritrovamento del cristianesimo. (...) Dal punto di vista dello spirito di conciliazione, dal quale esse sono equidistanti pur essendo dirette in senso opposto, finiscono quasi per identificarsi: per il cristiano laico, la religiosità sa di irreligiosità e viceversa. Il religioso è più vicino all'irreligioso che al conciliante, e inversamente” (Pareyson, 2002, p. 72).

²⁰ “Storicamente il pensiero di Feuerbach è volto senza contemplare la possibilità di quello di Kierkegaard, e quindi non s'è aguerrito contro l'istanza da lui presentata, mentre invece il pensiero di Kierkegaard s'è volto proprio come risposta a una coerenza come quella a cui Feuerbach porta il cristianesimo secularizzato”.

es el punto de vista desde el cual la persona singular e irrepetible filosofa, no es posible salir (Pareyson, 2002, p. 89)²⁰.

Estas palabras introducen los conceptos de *actualidad histórica* y de *situación histórica*, que renuevan la relación entre historicidad y conocimiento establecida por el hegelianismo. La filosofía es histórica y debe hacerse cargo de los problemas del ahora, expresando las exigencias de la conciencia contemporánea. Para Pareyson, la filosofía de la existencia es la única que puede responder a estas exigencias. Esto significa que, como reacción a las dos posturas ante el cristianismo que emergen de la crisis del hegelianismo, a saber, el fideísmo y el humanismo anticristiano, deben surgir filosofías capaces de restaurar el sentido y el fin del filosofar, cuyo ejemplo emblemático y modélico ha sido Kierkegaard. Tal ha sido el caso del monumental pensamiento de los grandes existencialistas alemanes, rusos y franceses que Pareyson estudia en su juventud allá por los años 30, cuando estas filosofías estaban en plena ebullición. Pero no son las únicas posibles. Para Pareyson el existencialismo encierra una fuerza filosófica capaz de proyectarse más allá de esas grandes teorías, conservando su vigencia a lo largo de la contemporaneidad. Como señala, el “existencialismo, cuando queda abierto y problemático, está vivo, mientras que es caduco cuando pretende concluirse en sí mismo, ya sea calcando el hegeliano espíritu de conciliación, ya sea presentando como solución su misma problematicidad” (Pareyson, 2002, p. 95). La filosofía de la existencia debe ser abierta y problemática, mantener su estatuto de *filosofía de la crisis* para poder ser un intérprete seguro de la conciencia contemporánea y así alcanzar verdaderamente su fin y ocupar su lugar privilegiado en la historia de la filosofía. Para ello debe mantener la apertura filosófica a la libertad de elección, es decir, a la posibilidad de interpretar y filosofar teniendo presente la tensión entre el cristianismo y su opción contraria, el anticristianismo. Solo esta tensión es, para Luigi Pareyson, capaz de mantener la apertura a la verdad en la conciencia del hombre contemporáneo.

3. Actualidad del discurso pareysoniano sobre el existencialismo

El primer rédito que Pareyson extrae del existencialismo es, como se ha visto, la apropiación del concepto kierkegaardiano de *filosofía de la crisis*, que vincula con la libertad de la persona y su apertura a la verdad. Sobre esta base irá hilvanando una serie de nociones ricas en el campo de la estética, la hermenéutica, la ética y la filosofía de la religión. En segundo lugar, el autor realiza un profundo análisis de las implicaciones del “humanismo anticristiano” –entendido, como se ha explicado, en el sentido de un humanismo de corte historicista radical– con respecto del destino de la filosofía. La principal consecuencia de lo anterior ha sido la absoluta secularización del pensamiento filosófico. En efecto, la filosofía de dicho humanismo es secularizada al anular la religión, que queda engullida y superada por la teorización filosófica. Examinemos estos puntos.

En primer término, Pareyson afirma la relación ontológica entre persona y verdad. En este contexto, se cuestiona acerca de la verdad de la filosofía. Esta verdad no es como la de las ciencias sociales. En primer término, porque la verdad filosófica no sólo expresa la mentalidad de una época, sino que debe ser “revelativa” <rivelativa>, capaz de expresar la presencia del ser por medio de una interpretación realizada desde la singularidad y la libertad puesta en relación con el sentido trascendente latente en los acontecimientos históricos. En segundo término, esta interpretación “revelativa” supone admitir la validez de vías de acceso a la verdad que, aun no siendo propiamente filosóficas, aportan luces a la reflexión y dan espacio a la meditación de las grandes preguntas, como ocurre en el caso del arte y de la experiencia religiosa. En este sentido, Pareyson insiste en que la filosofía después de Hegel, manifestada en la dicotomía Kierkegaard–Feuerbach, ya no puede prescindir de una toma de posición por o contra el cristianismo, como lo manifiesta con creciente fuerza la eminent e influyente figura de Kierkegaard en el pensamiento del siglo XX y XXI, siendo, como se ha dicho, uno los grandes cristianos “modernos” que saben hablar al hombre de hoy porque han encontrado la fe por el camino de la duda y con la conciencia de la posibilidad del ateísmo, siguiendo así el camino de Pascal, tal como lo ha hecho Dostoievski²¹. (Cf. Pareyson, 2002, p. 241).

Sobre estas huellas, Pareyson dialoga con las filosofías modernas e idealistas, en las que el tema de la trascendencia ha sido siempre determinante e incluso un presupuesto para fundamentar la libertad de la persona²². A su juicio, esta herencia ha sido recogida por todos los representantes de la

²⁰ “L'esistenzialismo dimostra che il punto di vista della filosofia non è esterno al suo oggetto, cioè che il filosofo è incluso e impegnato nello stesso oggetto della sua indagine (...). Ogni conoscenza della verità deve perciò necessariamente includere la via d'accesso alla verità, perché dalla situazione storica, che è il punto di vista dal quale la persona singola e irrepetibile filosofa, non è possibile uscire”.

²¹ Tal es también el parecer de Cornelio Fabro, para el cual “Kierkegaard y Dostoievski son realmente las formas más típicas del cristianismo de hoy porque en vez de preocuparse de “renovar” o de “actualizar” el cristianismo, se han propuesto “reencontrarlo” a partir de la situación actual y contienen un cofre de posibilidades aun inexploradas e insospechadas, capaces de suscitar nuevas sugerencias y de dar vida a nuevos desarrollos mucho más que las efímeras y ruidosas innovaciones teológicas del día de hoy” (Fabro, 1967, p. 258).

²² La extensa labor historiográfica de Pareyson da cuenta de este proyecto.

Existenzphilosophie, comprendiendo en esta categoría no sólo a los existencialistas alemanes, sino también a Marcel y a Berdiaev (Cf. Pareyson, 2002, p. 248). En este punto conviene exponer algunos principios fundamentales del personalismo ontológico desarrollado por Pareyson (acuñado en *Esistencia e persona* ya en su primera edición de 1950), el cual surge junto con otras importantes corrientes personalistas en el contexto de la posguerra²³.

Como ya se ha indicado en la introducción del presente artículo, Pareyson desarrolla su personalismo ontológico a partir del concepto kierkegaardiano de “irreductibilidad del singular al género y a la totalidad”, que concibe al hombre como síntesis de singularidad y universalidad en cuanto constituye una síntesis espiritual de receptividad y actividad. Kierkegaard funda tal síntesis sobre la unión de alma y cuerpo (tesis y antítesis): “el hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en una palabra: es síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos” (Kierkegaard, 2008, p. 33).

Para Pareyson, lo crucial en esta concepción reside en la afirmación de que en el hombre está el universal, el género, la ley o la razón universal (ética) que, elegidos y asumidos, implican la auto asunción del yo singular libre y responsable de sí mismo (hombre espiritual, único, irreducible al colectivo). Ahora bien, en continuidad con Jaspers, Pareyson interpreta esta elección del singular identificando dos aspectos: uno receptivo (la situación) y otro activo (la iniciativa). De este modo la persona es la “síntesis de inmanencia y trascendencia”, porque una cosa es mi concreción personal y singular y otra es mi acción en cuanto iniciativa que trasciende la situación en que me hallo inmersa. Este y no otro es el sentido en el que Pareyson concibe a la persona como coincidencia de auto relación y hetero relación: esta no tiene, sino que constituye una relación consigo misma que supone a su vez la relación con algo más, con otro que la hace trascender, determinarse y actuar. Desde los primeros acercamientos de Pareyson hacia la comprensión de la persona observamos no solo una valoración de la especificidad personal, esto es, de la dimensión libre y ética de la misma, expresada paradigmáticamente en la moralidad y en su dimensión social, así como en la normatividad jurídica, cuyo surgimiento brota de una exigencia propia de la comunidad humana sin la cual la persona no puede desarrollarse o proyectarse; sino que también se observa la importancia fundamental otorgada al diálogo como condición necesaria de toda interpretación. En efecto, aunque interpretar consiste propiamente en hacer comprensible el sentido de un discurso extraño –en esto Pareyson comparte territorio con otros grandes expositores de la hermenéutica como Gadamer–, ello constituye únicamente una parte de su función en la experiencia humana, puesto que en toda acción, al menos indirectamente, el ser humano busca el hacerse comprensible tanto para sí mismo como para los demás. El discurso retórico, lejos de lo que podría suponerse, no versa directamente sobre el ser, del que “no puede ser más que indirecto en cuanto que habla del ser sólo en el sentido de que habla del hombre entendido como relación con el ser” (Pareyson, 1985, p. 20). En realidad, piensa Pareyson, la filosofía es una actividad del hombre sobre el hombre y para el hombre. De este modo afirma parafraseando a Fichte: “como en términos tan pertinentes ha enseñado Fichte la filosofía no puede ser más que “representativa”: ésta no extiende el conocimiento más allá del hombre, sino que no hace más que reconstruir conscientemente aquello que el hombre mismo ya conoce y ya sabe” (Pareyson, 2002, p. 20).

La necesidad de auto-comprensión y de comprensión de los otros –por lo demás ya presente en el origen de la tradición hermenéutica con Schleiermacher– constituye una nota característica de la persona. Pero, unido a esto, Pareyson sostiene que la universalidad del pensamiento filosófico se manifiesta en la realización de una comunidad de personas que se comprenden recíprocamente a través del diálogo. No es una universalidad presupuesta o ya existente, como lo sería si se tratase de una razón universal e impersonal, sino una universalidad por instaurar y realizar. Esto se expresa máximamente en la formulación definitiva del concepto de persona que propone Pareyson: persona es “el ser finito como insuficiente pero no negativo y como positivo pero no suficiente” (Pareyson, 2002, p. 15). Para el filósofo de Turín la condición histórica y situada de la persona, su biografía y sus circunstancias, constituyen la única vía de acceso a la búsqueda de la verdad, y esto a través de una ontología crítica, pero no por eso necesariamente anti-metafísica. En efecto, el ser se expone a la fidelidad o a la traición por parte de la singularización del ser originario en que consiste, en último término, la persona.

En los términos descritos, el personalismo ontológico de Pareyson, en la medida en que establece un estrecho vínculo con la hermenéutica, también sintoniza con el clima intelectual de su época, tal como sucede con Heidegger a través de la temática del lenguaje y del existente como ser que se autodefine y se autoconstruye²⁴. En efecto, en Pareyson los conceptos cruciales –como el de interpretación, así como el principio de coincidencia de autorrelación y heterorrelación– precisamente por su inspiración en el exis-

²³ Tal es el caso de autores como Lévinas con su filosofía de la persona y del “otro yo” y de Mounier con su personalismo comunitario.

²⁴ En *Studi sull'esistenzialismo* (Cfr. *Studi*, pp. 244-245; p. 211; pp. 217-218; pp. 225-227), Pareyson ve en Heidegger y Jaspers las mejores manifestaciones del principio kierkegaardiano del ser como coincidencia de auto relación y hetero relación: a su juicio, la ontología existencial de Heidegger –según la cual, la existencia del *Dasein* consiste en su ligamen con el ser–, implica una apertura formal y estructural hacia el ser. Para Jaspers, en cambio, la relación ontológica existencial constituye una inserción concreta en el ser, que clarifica la existencia singular y constituye la auténtica auto-identidad.

tencialismo giran alrededor de la idea de la filosofía como ciencia experiencial y atenta a las tendencias de la situación histórica, al rol de la personalidad en la elección de la toma de posición frente al conocimiento (es decir, a la dimensión práctica y ética). Por esta razón *Verità e interpretazione* (1971) constituye un libro tan importante para la hermenéutica filosófica, porque explicita claramente la posición de Pareyson frente a las ideologías, su abordaje de la sociabilidad, del arte, de la política, del sentido común, de la retórica y de la teoría de la comunicación sobre la base de su original distinción entre pensamiento meramente expresivo (que tiende a la mistificación) y pensamiento revelativo (afín a la filosofía y fuente de auténtico conocimiento)²⁵.

En continuación con el análisis de los réditos extraídos por Pareyson a partir de su lectura del existencialismo, en segundo término, y tal como se desprende del punto anterior, el filósofo de Turín afirma que, en contraposición con la postura filosófica recién descrita, el discurso secularizado encierra la caída en un totalitarismo ideológico que enarbola la tecnificación de la razón y la minusvaloración de la libertad. Con respecto a esto último, dice con acierto Bartoli que en lo relativo al derecho se advierte en Pareyson la necesidad, propia de la contemporaneidad, de un replanteamiento crítico de lo referente a la dimensión planetaria de la técnica en el ámbito jurídico, así como en el de la política y en el del arte (Cf. Bartoli, 2008, pp. 23 y 29). Esto debido a que la técnica ha tendido a transformarse en un subrogado de la experiencia cognoscitiva y creativa, siendo solo una manifestación de la existencia humana. Cosa parecida ha tendido a ocurrir con la ética, sustituida por la técnica de los comportamientos. Por esto, para Pareyson la filosofía debe superar esta tecnificación de la razón para restituir “cada actividad a su campo y a toda actividad su función (...). La filosofía puede reconocer su propia tarea en la custodia de aquellos límites más allá de los cuales tales actividades se desvirtúan y degeneran, y dentro de los cuales en cambio se realizan en su genuina naturaleza” (Pareyson, 2005, p. 195). En efecto, arte, política, derecho, ética, no pensados por una filosofía concebida en los términos de la apertura a la verdad, del conocimiento más allá de todo afán técnico, pragmático o ideológico, se radicalizan como otros tantos saberes absolutos. La reflexión de Pareyson acerca de la filosofía restituye a cada uno de tales fenómenos su propio ámbito, realzando la creatividad propia de la persona (Cf. Bartoli, 2008, pp. 29-30). Esto supone explicar, aunque sea brevemente, la reflexión central del maestro de Turín acerca del vínculo entre persona y verdad.

Pareyson rechaza que la filosofía deba tener un sentido objetivista y dogmático para validarse como ciencia: al ser una actividad eminentemente humana, el hombre es sujeto de la filosofía, objeto de la filosofía e interlocutor de la filosofía, lo que no significa renegar de la posibilidad de acceder a la verdad. En los postulados de su *Estética explica que la interpretación posee aquel carácter formativo según el cual “mientras hace inventa el modo de hacer”* – sentencia que recuerda la teoría aristotélica sobre la verdad práctica que resulta de la phrónesis–, de modo que necesariamente carece de normas prefijadas que aseguren su éxito. Más bien la interpretación verifica su triunfo en la medida en que obedece a una ley interna a la obra y sólo podemos verla plenamente realizada y patente una vez finalizada dicha obra. De manera emblemática, en la creación de la obra de arte observamos un proceso en que abundan las correcciones, ajustes progresivos, revisiones rápidas y, frecuentemente, radicales (Cf. Pareyson, 1988, p. 188). Este modo de operar es propio de las actividades humanas y se expresa en la praxis hermenéutica, que siempre está a un paso del fracaso, del malentendido y la incomprensión. La verdad aparece, así, como una «conquista» (Pareyson, 2005, p. 85) que se obtiene después de una ardua lucha contra el error, el malentendido y el equívoco (Pareyson, 2005, p. 84). El énfasis que Pareyson otorga a la libertad y a su contraparte, la situación²⁶, es, en este sentido, decisivo. En *Ontología della libertà* escribe:

Por “situación” entiendo die Stellung des Menschen im Kosmos, como decía Max Scheler, el puesto del hombre en el cosmos, no sólo su colocación histórica, sino también su colocación ontológica. En este sentido el hombre es una relación: no es que esté en relación, no es que tenga una relación, sino que es una relación, más precisamente una relación con el ser (una relación ontológica), relación con el otro (intencionalidad, es decir, intencionalidad husseriana ontológicamente profundizada). Y en esta relación que el hombre es consiste su existencialidad, su singularidad, su historicidad. Por tanto, la situación no solo posee un aspecto histórico, sino también ontológico: no es solo el “límite” de la existencia, sino que es una apertura al ser (...) y representa la solidaridad de la persona y de la verdad, de la persona con la verdad (Pareyson, 1995, p. 10)²⁷.

Por lo demás, el hombre es hombre precisamente por su voluntad y potencia de conservar o reconstituir aquello que intenta sustraer a la disipación natural de las cosas. De modo que él busca y por lo general

²⁵ El valor de la hermenéutica de Pareyson es con justicia reconocido por Gadamer en *Verdad y método*, obra casi contemporánea a la publicación de los principales estudios pareysonianos sobre hermenéutica en la década de los sesenta.

²⁶ En esto se revela como continuador de Fichte en su *Doctrina de la ciencia*.

²⁷ “Per “situazione” intendo die Stellung des Menschen im Kosmos, come diceva Max Scheler, il posto dell'uomo nel cosmo, non solo la sua collocazione storica, ma anche la sua collocazione ontologica. In questo senso l'uomo è un rapporto: non che sia in rapporto, non che abbia un rapporto, ma è un rapporto, più precisamente un rapporto con l'essere (un rapporto ontologico), rapporto con altro (intenzionalità, cioè l'intenzionalità husseriana ontologicamente approfondita). E in questo che l'uomo è consiste la sua esistenzialità, la sua singolarità, la sua storicità. Quindi la situazione ha un aspetto non solo storico, ma anche ontologico: non è solo il “confine” dell'esistenza, ma è un'apertura all'essere; (...) e rappresenta la solidarietà della persona e della verità, della persona con la verità”.

encuentra los medios para desarrollar sus obras y sustraerlas al curso ciego del tiempo, intentando fijar y reproducir, por ejemplo, en las distintas formas del arte y de la cultura, un estilo poético, “organizándolo para su duración” (Pareyson, 2000, p. 63).

4. Conclusiones

El objetivo del presente artículo ha sido intentar demostrar que la interpretación del existencialismo realizada por Pareyson constituye un camino válido y efectivo si se busca promover argumentos en favor del pensamiento filosófico como disciplina rectora del pensamiento en el contexto contemporáneo, concebido como una ontología abierta a la trascendencia. Esto último se conecta con la constitutiva relación de dicha interpretación con su defensa eficaz de las demás manifestaciones del espíritu humano abiertas al diálogo sobre las grandes interrogantes de la existencia, incluidas las provenientes del arte²⁸ y de la experiencia religiosa. Su propuesta es un intento notable por superar el problema al que la filosofía ha sido conducida con frecuencia a partir de la crisis del hegelianismo, entrampándose tanto en el fideísmo como en la secularización del pensamiento, que son para Pareyson los grandes frutos históricos, los más profundos y permanentes, de dicha crisis.

Esta interpretación le permite al filósofo de Turín desarrollar, como rédito derivado de su mismo análisis, un personalismo ontológico que recupera la doble dimensión del ser humano. En efecto, este es situado y libre, finito y abierto a la trascendencia. Su personalismo es establecido en oposición a toda racionalidad absoluta de tipo inmanentista o a todo humanismo historicista radical que pretenda capturar y reducir a la persona a ser un mero producto del desarrollo histórico de la filosofía y de la cultura en general. Por un lado, Pareyson plantea que la persona manifiesta su finitud y dependencia respecto de su propia inmortalidad individual, cultural e histórica. Pero añade que, por otra parte, se aprecia en ésta el reconocimiento constante de la necesidad de una apertura a la trascendencia que brota a modo de exigencia de su misma libertad. La libertad, pues, puede considerarse en estrecha conexión con la apertura hacia la verdad que caracteriza a la persona: esto significa que la libertad está radicada en la ontología.

Bajo esta perspectiva, Pareyson se une, como él mismo reconoce, a la enseñanza heideggeriana sobre la prevalencia de lo ontológico sobre lo fenomenológico. El ser humano está animado por su propio poder de estimulación y regulación de sí mismo y de sus actos: es iniciativa, pero no debe cerrarse en la acción. Pareyson enfatiza la radicalidad del compromiso y de la responsabilidad personal frente al propio operar, del cual crea las normas, formas y recursos; pero admitiendo a la vez que existe un aspecto inasible, inagotable y trascendente de la acción, porque la praxis abandonada a sí misma es aplastante y violenta, tan destructiva como para terminar por destruirse incluso a sí misma. Tal es el caso, a su juicio, del destino de las ideologías entendidas, precisamente, como aquel pensamiento instrumental que se disuelve en una acción muchas veces demoledora en tanto ciega e impulsiva. De ahí la insistencia de Pareyson en que el pensamiento filosófico no debe ser subrogado por la razón técnica, el pragmatismo, el historicismo o cualquier clase de pensamiento que reduzca a la persona en alguna de sus dos dimensiones (finita y libre, situada y abierto a la trascendencia²⁹.

A modo de síntesis, para la filosofía de la interpretación del filósofo turinés la fidelidad al ser y el compromiso por la libertad fundan una hermenéutica de la fidelidad y de la operatividad (*o formatività*) que se afirma en un personalismo ontológico y una ontología de la libertad. Esta última es directamente desarrollada por Pareyson en la plena madurez de su filosofía a través de una reflexión concentrada, amplia y profunda que contempla no sólo la posibilidad, sino la necesidad de desarrollar una hermenéutica del arte³⁰, el mito y la experiencia religiosa, vías de acceso a la verdad persistentemente olvidadas, despreciadas y deformadas por las filosofías posmodernas. Sin desconocer las raíces de estas últimas, sino que, teniéndolas siempre a la vista como posibilidades surgidas de la crisis del hegelianismo, Pareyson sabe detectar los destellos “revelativos” de la auténtica reflexión filosófica presentes en las diversas formas que adopta

²⁸ En relación con la actividad artística, la filosofía pareysoniana desarrolla una estética ontológica que concibe el arte como una actividad en la que brilla la capacidad formativa de la persona. Como bien dice Uribe, a diferencia de lo que postularía un racionalismo extremo, en Pareyson no cabe “pensar que la estética, por ser filosófica, no guarda relación con la vida y sí con la pura razón, proponiendo una disociación entre arte y vida. A este respecto se puede agregar que el existencialismo, desde el cual Pareyson formula su personalismo ontológico, en conjunto, es un antecedente ineludible de su teoría estética” (Uribe, 2020, p. 195).

²⁹ Pareyson reconoce la influencia de Jaspers, para quien la libertad abandonada a sí misma decae y muere. Aquí también se observa la apropiación del concepto heideggeriano de “escucha” del ser (Cf. Pareyson, 1993, pp. 31-35) como se ha dicho, y el concepto marceliano de “obediencia creadora”, propia del ser concreto de cara a la trascendencia en una forma de “empirismo superior”, como el mismo filósofo turinés expresa cuando hace referencia a estos pensadores (Cf. Pareyson, 2002, p. 245; Pareyson, 1993, pp. 36-70).

³⁰ En relación con la actividad artística, la filosofía pareysoniana desarrolla una estética ontológica que concibe el arte como una actividad en la que brilla la capacidad formativa de la persona. Como bien dice Uribe, a diferencia de lo que postularía un racionalismo extremo, en Pareyson no cabe “pensar que la estética, por ser filosófica, no guarda relación con la vida y sí con la pura razón, proponiendo una disociación entre arte y vida. A este respecto se puede agregar que el existencialismo, desde el cual Pareyson formula su personalismo ontológico, en conjunto, es un antecedente ineludible de su teoría estética” (Uribe, 2020, p. 195).

el pensamiento. Esto le es posible gracias a la interpretación del existencialismo como *filosofía de la crisis*, abierto a los problemas contemporáneos y pronto a oír los conflictos del ser humano en cada época histórica, así como mantiene la valoración y la defensa de las diversas formas de apertura a la trascendencia que se resisten a la reducción racionalista, ideológica, pragmatista o tecnicista. La permanencia de la apertura a la elección por el cristianismo, así como a la posibilidad de la opción contraria, constituye para el profesor de Turín la garantía de una *filosofía de la libertad*. Esto significa que tanto en el plano filosófico como en el de la fe ha de evitarse lo que llama “todo irénico trascendentalismo”, es decir, la reducción que se sigue del principio de implicación <implicanza> hegeliano (Cf. Pareyson, 1997, pp. 130-131). Esto supone reivindicar el pensar originario, la necesidad y especificidad de la filosofía, la naturaleza especulativa del pensamiento que es tal solo si es pensamiento del ser (Cf. Scarcella, 2002, p. 213), practicado por el hombre y para el hombre.

5. Referencias bibliográficas

- Bagetto, L. 2010. “La possibilità della scelta contraria”. En *Tra ermeneutica e ontologia della libertà. Trauben, Turín*, pp. 155-162.
- Bartoli, G. 2008. *Filosofia del diritto come ontologia della libertà. Formatività giuridica e personalità della relazione. A partire dell'opera di Luigi Pareyson*. Edizione Nuova cultura, Roma.
- De Lubac, H. 1997. *El drama del humanismo ateo* <1967>. Encuentro, Madrid. Traducción, Carlos Castro Cubells.
- Enciclopedia Herder, Voz “Fideísmo”: <https://encyclopaedia.herdeeditorial.com/wiki/Fide%C3%ADsmo>
- Fabro, C. 1967. *L'uomo e il rischio di Dio*. Editrice Studium, Roma.
- Frank, J. F. 2010. “El idealismo de Gentile y la respuesta de Sciacca”. En *Reflexiones sobre el pensamiento italiano contemporáneo*. Editorial Trilce, Montevideo, pp. 133-150.
- Kierkegaard, S. 2008. *La enfermedad mortal*. Madrid, Trotta. Traducción, Demetrio Gutiérrez Rivero.
- Kierkegaard, S. 2011. *Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*. Sígueme, Salamanca. Traducción, Javier Teira y Nekane Legarreta.
- Pareyson, L. 1995. *Ontologia della libertà* <obra póstuma>. Einaudi, Turín.
- Pareyson, L. 1988. *Estetica. Teoria della formatività* <1954>. Bompiani, Milán. [2014. *Estética. Teoría de la formatividad*. Xorki, Madrid. Traducción, M. Cristina Coriasso].
- Pareyson, L. 1999. *Kierkegaard e Pascal* <edición póstuma>. Mursia, Milán. [2015. *La ética de Pascal. Colección Persona*. Emmanuel Mounier, Madrid. Traducción, Constanza Giménez; 2021. *La ética de Kierkegaard. Colección Persona*. Emmanuel Mounier, Madrid. Traducción, Constanza Giménez].
- Pareyson, L. 2000. *Problemi dell'estetica II* <1966>. Mursia, Milán.
- Pareyson, L. 2001. *Studi sull'esistenzialismo* <1943>. Mursia, Milán.
- Pareyson, L. 2005. *Verità e interpretazione* <1971>. Mursia, Milán. [2014. *Verdad e interpretación*. Encuentro, Madrid. Traducción, Constanza Giménez].
- Pareyson, L. 2002. *Esistenza e persona* <1950> [1985, 4º ed.]. Il Melangolo, Génova.
- Pareyson, L. 1997. *Karl Jaspers* <1940>. Marietti, Génova.
- Pareyson, L. 1993. *Prospettive di filosofia contemporanea* <edición póstuma>. Mursia, Milán.
- Pareyson, L. 1976. *Fichte, il sistema della libertà* <1950>. Mursia, Milán.
- Pareyson, L. 2008. *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa* <1993, obra póstuma>. Encuentro, Madrid. Traducción, Constanza Giménez.
- Scarcella, M. R. 2002. “La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson”, *Idee: Rivista di Filosofia*, n. 50-51/XVII.
- Uribe Miranda, L. 2020. “Formatividad y producción en las estéticas de Luigi Pareyson y Gianni Vattimo”. *Hermenéutica intercultural. Número 34 (julio-diciembre) 2020*
- Vattimo, G. 2004. *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso* [2002]. Buenos Aires, Paidós.