

Luigi Pareyson (1918-1991): un itinerario filosófico Personalismo, estética, hermenéutica, ontología de la libertad

El nombre de Luigi Pareyson –nombre italiano, apellido francés– es un fiel reflejo de la situación del Piamonte, su tierra natal: una región del norte de Italia que limita con Francia por medio de los Alpes Marítimos y, por tanto, no muy lejana a Suiza. Aunque él nació en Piasco (Cúneo), su familia era originaria del Valle de Aosta. Este haber nacido en una frontera explica en parte su *cosmopolitismo* cultural: lo italiano, lo francés y lo germánico le resultaban próximos casi por nacimiento; a esto se añadirá después su interés por las culturas rusa, anglosajona, hebrea y española. Así, Pareyson fue siempre un incansable lector, un buen conocedor de distintas lenguas y, por tanto, su cultura y su erudición eran inmensas, tal como se desprende de la lectura de sus escritos.

La única alusión de Pareyson a su adolescencia que hemos encontrado es el recuerdo de la impresión que le produjo el comentario de Guzzo a las *Confesiones* de San Agustín, cuando todavía era estudiante en el Liceo de Cúneo. Fruto de este interés fue que, en 1935, el joven Luigi decidiera ingresar en la facultad de Letras de la vecina universidad de Turín. Es éste el Piamonte de don Camilo y Peppone; es también el Turín de la Sábana Santa a la vez que del revolucionario Garibaldi; el del salesiano Don Bosco, pero también el del comunista Gramsci, y donde Nietzsche enloqueció y murió. Además, por aquellos años se estaba desarrollando allí un importante núcleo industrial, con toda la emigración y los cambios sociales y políticos que éstos traen consigo. No en vano alguien dijo que Turín se encuentra entre los Alpes, el río Po y la industria automovilística de la *Fiat*. Turín era entonces un hervidero social y político, además de cultural e intelectual.

1. *Idealismo, romanticismo, existencialismo*

En la universidad de Turín, Pareyson se acerca a la *filosofía clásica alemana* que va desde Kant (1724-1804) a Schopenhauer (1788-1860), y a la que considera “la cumbre de toda la filosofía moderna”¹. Aprendió entonces de ésta un método riguroso y seguro, que no abandonará hasta el final de sus días. Además, entendió que el idealismo alemán no puede ser reducido a Hegel o Marx; sino que, por el contrario, le lleva a apreciar “los aspectos positivos del romanticismo –contrario al hegelianismo, pero purificado de su irracionalismo–, que más tarde profundizará en sus estudios sobre Fichte y Schelling”².

1. *Filosofía e verità* (entrevista con M. Serra), “Studi cattolici”, 173 (1977), p. 172.

2. *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993, p. 125; cfr también las pp. 118-119 y 123, y *Filosofía e verità*, p. 172.

A la vuelta de un viaje a *Alemania* y a pesar de las preferencias manifestadas también hacia otros profesores, el joven Pareyson decide seguir el magisterio de Augusto Guzzo. “Me encontraba en la escuela de Guzzo [...]. Durante el primer año de universidad, él mismo puso un libro de Jaspers en mis manos”³. Fue así como comenzó la relación de nuestro autor con el *existencialismo*, que según él será “la corriente más importante del pensamiento contemporáneo” que marcará toda su vida. En efecto, al verano siguiente Pareyson vuelve a Alemania y tiene allí numerosos encuentros con *Karl Jaspers* (1883-1969), “la figura que marcó mi laboriosa estancia en Heidelberg en aquel lejano 1937”. De él recuerda su altura intelectual y su disponibilidad para hablar con el joven estudiante turinés⁴.

Pareyson sigue profundizando en el conocimiento del existencialismo. “Fue la lectura de Jaspers la que me llevó a Kierkegaard”; fue ésta una “lectura de choque”, pues “como escritor exclusivamente religioso, presentaba una forma muy actual de cristianismo”⁵. El cristianismo de *Sören Kierkegaard* (1813-1855) suponía una clara oposición al hegelianismo y al racionalismo dominantes en el Berlín de principios del siglo XIX. Kierkegaard, en su decidido antihgelianismo, se enfrenta al “profesor abstracto y conciliante” de Berlín, proponiendo entonces la figura del “pensador concreto y no oficial”. De este modo, el escritor danés se convertirá en el “padre del existencialismo alemán”, dando lugar a la *Kierkegaard-Renaissance* del periodo de entreguerras de los años 20 y 30 del siglo XX. Así, algunos filósofos de la existencia en Alemania retomarán los motivos ya enunciados el siglo anterior por el filósofo danés⁶.

“No podía quedarme en Jaspers, sino que –para entenderlo mejor– tuve que leer a Heidegger y la teología dialéctica” o negativa de Karl Barth (1886-1968)⁷. En efecto, durante ese segundo verano que Pareyson pasó en Alemania, mantuvo una entrevista con *Martin Heidegger* (1889-1976), por quien confiesa tener un “entusiasmo inextinguible” desde 1936. Del filósofo alemán le fascinan el rigor, la precisión y la profundidad de su pensamiento, expresado en un “estilo bronco, esencial, esquivo”. Así, nuestro autor irá alejándose de Jaspers y acercándose cada vez más a Heidegger, hasta el punto de que considera “haber hablado toda su vida *con* Heidegger”. Sin embargo, Pareyson es perfectamente consciente al mismo tiempo de la “inspiración no cristiana o anticristiana” del filósofo alemán⁸.

Pero además de la corriente alemana del existencialismo, el joven Pareyson estudiará la francesa: si el existencialismo alemán derivaba de Kierkegaard, el francés vendrá de *Blaise Pascal* (1623-1881)⁹. En el existencialismo francés –contemporáneo al alemán– destacará *Gabriel Marcel* (1899-1973), al que Pareyson aprecia por su

3. *Filosofia e verità*, p. 171.

4. Cfr respuesta a *Parlano i filosofi italiani* (1972), ahora en V. VERRA, *La filosofia dal '45 ad oggi*, segunda edición, Nuova ERI, Turín 1976, p. 496; y *Karl Jaspers* (1940), segunda edición, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XII.

5. *Esistenza e persona* (1950), cuarta edición, Il Melangolo, Génova 1985, p. 248; cfr también F.P. CIGLIA, *La divina tragedia della libertà. Sulla riflessione filosofico-religiosa di Luigi Pareyson*, “Archivio di Filosofia”, año LVI, nn. 1-3 (1988), p. 167.

6. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 41-53; F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 20-25; L. BAGETTO, *Il pensiero della possibilità*, “Rivista di estetica”, 1993/2, p. 131; R. LONGO, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, CUECM, Catania 1993, pp. 76-77; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini, Milano 1994, p. 64.

7. *Karl Jaspers*, p. XVI.

8. Cfr *Filosofia e verità*, p. 172 y *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Milán 1995, pp. 140, 251 y 441-443.

9. Cfr *Studi sull'esistenzialismo* (1943-1950), tercera edición, Sansoni, Florencia 1971, pp. 30-38, y *Esistenza e persona*, p. 247.

amistad personal y por “haber elaborado una filosofía a partir de una experiencia profundamente vivida”. A diferencia de Jaspers y Heidegger, Marcel será menos sistemático y expondrá sus ideas en ensayos, artículos periodísticos y obras de teatro; pero al mismo tiempo desarrolla temas muy queridos para nuestro autor: el “misterio ontológico” del ser, la pasión por la libertad y la vida humana como combinación de actividad y receptividad, de existencia y trascendencia¹⁰.

Y si el existencialismo francés procedía de Pascal, el ruso vendrá de *Fedor Dostoievski* (1821-1881). Además, será esta corriente la primera en desarrollar la polémica antihegeliana en los años 10 y 20 del siglo pasado. Con esto tenemos las *tres corrientes existencialistas* –rusa, alemana y francesa– con sus respectivos “profetas”: Dostoievski, Kierkegaard y Pascal, pensadores profundamente modernos y cristianos¹¹.

Como resultado de todas estas lecturas y después de escribir su primera obra sobre Jaspers, Pareyson publica la primera edición de *Estudios sobre el existencialismo* (1943), cuando sólo contaba con veinticinco años. Así, según el Pareyson historiador del existencialismo, el idealismo hegeliano –“la forma más radical del racionalismo metafísico”– se caracterizaría por la absolutización de la razón, la radical separación entre finito e infinito, la declaración de la condicionalidad histórica de la filosofía y la promoción de un cristianismo secularizado. Por el contrario, el existencialismo se presenta como la crisis del racionalismo y del idealismo: el *antihgelianismo* de los existencialistas busca una filosofía personal e histórica –no absoluta ni objetiva– que no renuncie a la verdad, a la vez que repropone la cuestión del cristianismo. Queda pendiente, sin embargo, el problema de la “complementariedad entre el infinito y el finito”, entre Dios y la persona, que nuestro autor intentará resolver¹².

De este modo, Pareyson irá haciendo poco a poco una *interpretación crítica del existencialismo*. Después de estos existencialismos de los primeros treinta años del siglo, Pareyson propondrá un nuevo o segundo existencialismo, en los años posteriores a la II Guerra Mundial, con el que intenta rectificar los errores del primero o rellenar sus lagunas. Por tanto, el balance que Pareyson hace del existencialismo es que plantea unos problemas que no resuelve de un modo totalmente satisfactorio. Por eso, añade, éste tendrá un carácter “inestable y problemático”. Será entonces cuando teoriza un existencialismo renovado que llama “personalismo ontológico” y que veremos más adelante. Sin embargo –y a pesar de esta crítica–, Pareyson se confesará siempre existencialista, aun cuando el existencialismo haya pasado de moda¹³: se definirá como un “continuador del espíritu existencialista” –y no de la letra–, al que considera como una corriente filosófica todavía actual¹⁴.

2. Profesor en Turín

Aparte de esta faceta de estudioso e historiador de la filosofía, Pareyson fue *profesor* durante más de cuarenta años. Después de enseñar en el bachillerato, obtiene su

10. Cfr *Studi sull'esistenzialismo*, pp. 35-38; *Esistenza e persona*, p. 250-251; *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 56-57. Véase también X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, “Archives de Philosophie”, 55 (1992), p. 288; y R. LONGO, *Esistere e interpretare*, pp. 76-78 y 225-226.

11. Cfr *Studi sull'esistenzialismo*, p. 39; *Esistenza e persona*, p. 259.

12. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 93-94, 97 y 100; existe un buen resumen sobre el análisis del existencialismo que realiza Pareyson en F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 57-65.

13. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 94-95, 213 y 276-278; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976, p. 20.

14. *Filosofia e verità*, p. 172.

primera plaza de profesor de filosofía pura, cuando contaba tan sólo con veinticinco años. Enseñará después también ética y estética en Turín (1943-1984), así como historia de la filosofía en Pavía (1951-1952). Sus clases –recuerdan sus alumnos– eran perfectas: inmóvil, desarrollaba los temas de un modo certero, sin ni siquiera leer un guión. Hablaba con palabras medidas y sin mover las manos: “en esto no parecía italiano”, recuerda Perniola. “Era un profesor de ésos que fascinaban”, concluye Verra¹⁵.

En estos largos años de docencia, siguió de cerca la enseñanza de Guzzo sobre el modo de hacer filosofía. A pesar de su carácter solitario y algo esquivo, quienes lo conocieron lo recuerdan también como un profesor amable y dialogante: era “al mismo tiempo intransigente y tolerante, autoritario y liberal, celoso y orgulloso de su pensamiento a la vez que capaz de aceptar –e incluso de suscitar– entre sus alumnos posturas distintas a la suya”. En este sentido, continúa la tradición de la *escuela del diálogo* que se desarrolló en Turín y que había fundado su maestro, Augusto Guzzo¹⁶.

También desarrolló un intenso trabajo como editor de textos e historiador de la filosofía, así como una amplia actividad en *academias* y *editoriales* que, junto a su labor docente, le hizo merecedor de varios premios y distinciones. Esta ingente labor nos dice ya algo de su talante y de su filosofía: Pareyson fue un trabajador serio e infatigable. Meticuloso y preciso en sus estudios, renunció a la brillante carrera del “intelectual de moda”, para entregarse de lleno a una silenciosa y ardua labor filosófica. Así, por ejemplo, en 1950, aparte de numerosos artículos y del primer tomo de *La estética del idealismo alemán*, publica la segunda edición de *Estudios sobre el existencialismo*, la primera de *Existencia y persona* y su famoso *Fichte*, “tal vez su mejor obra historiográfica”¹⁷.

En efecto, *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) es uno de los autores que estudiará a fondo nuestro autor, ya desde sus primeros años de profesor en los liceos de Cúneo y Turín, durante la II Guerra Mundial. “En Fichte Pareyson encontrará la energía especulativa de alguien que rechaza la verdad-totalidad del sistema hegeliano, pero que no por ello renuncia a la búsqueda de la verdad”, declara Riconda¹⁸. En este sentido,

15. Cfr F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, p. 31. Los testimonios de Verra y Perniola han sido dichos de palabra al autor.

16. C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, “Filosofía”, XLIII (1992), p. 4; cfr también F. RUSSO, *Ricordo di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 1 (1992), p. 117.

17. C. CIANCIO, *In memoria di Luigi Pareyson*, o.c., p. 6; cfr también X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, o.c., p. 288; M. RAVERA, *Luigi Pareyson et son école*, o.c., p. 48.

Pareyson era miembro de la *Accademia Nazionale dei Lincei* y de la de Ciencias de Turín, del *Institut International de Philosophie* y del Consejo de la *Internationale Hegel-Vereinigung*; socio de la *Société académique St. Anselme de Aosta* y miembro ordinario del *Comité international pour les études d'esthétique*. Formó parte en las comisiones de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften* para la edición crítica de las obras de Fichte y Schelling, y del comité directivo del *Centro di studi filosofici di Gallarate*; además, participó en distintas comisiones para la subvención de películas.

Fue cofundador de la revista “Filosofía”, y director de la “Rivista di estetica” desde el 1957 hasta el 1984; también pertenecía al consejo de redacción de la “Journal of Aesthetics and Art Criticism”. Del mismo modo, se encargó de varias colecciones filosóficas, entre las que se cuentan la *Biblioteca di Filosofia*, *Studi di filosofia* y los *Saggi di estetica e di poetica* de la editorial Mursia; la de *Filosofí moderni* de la Zanichelli, y la *Philosophica varia inedita vel rariora*, publicada primero por la Bottega d'Erasmus y después por Mursia. En 1985 y a pesar de su enfermedad, cofundó el “Anuario filosofico” con algunos de sus discípulos.

Entre las distinciones que ha recibido, cabe destacar el premio de ciencias filosóficas del Ministerio de Educación italiano (1966), concedido por la *Accademia dei Lincei*; la Medalla de Oro por su contribución a la Escuela, la Cultura y el Arte (1970); y el premio Nietzsche de 1987 (cfr F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, o.c., pp. 25 y 31-32).

18. G. RICONDA, *La philosophie dell'interpretation de Luigi Pareyson*, “Archives de Philosophie”, 43 (1980), p. 193; cfr también M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, o.c., p. 130.

Fichte será “un crítico de Hegel *ante litteram*”¹⁹; el Fichte de Pareyson no es el filósofo subjetivista por el que lo hacía pasar Hegel, sino que su idealismo es “una filosofía crítica, no [meramente] especulativa, consciente de su propio punto de vista”. Así, nuestro autor se inspira en este pensador cuando afirma el ejercicio personal de una “filosofía humana y finita”, sin renunciar por ello a su continua aspiración a la verdad²⁰.

Pero además habría que destacar su labor como *pensador*. Pareyson fue “un profesor que era a la vez, como ocurre raras veces, un verdadero filósofo”, afirma Giammeta. Vattimo ha escrito que su maestro es “uno de los filósofos italianos que más han marcado la filosofía italiana de estos últimos decenios”. Sin embargo, añade Russo, “hacer justicia a los méritos filosóficos de Pareyson es una tarea ardua, pues no le gustaba estar siempre en el candelero y, en vez de hacer una serie de intervenciones brillantes y polémicas, prefería hacer uso del poder de convicción de la seriedad especulativa”. Por tanto, para valorar adecuadamente todo el pensamiento de Pareyson tendrá que pasar todavía un poco de tiempo²¹.

3. ¿Qué es la filosofía?

Como hemos visto, uno de los objetivos iniciales de Pareyson era desarrollar una filosofía desde el punto de vista del finito, es decir, de la persona. Por tanto, tal y como sostenían Fichte y Jaspers, el filósofo será siempre consciente tanto de su limitado punto de vista, como de la condicionalidad histórica de su pensamiento. “La filosofía es profundización, interpretación, explicación de una perspectiva personal: es la plena consciencia de la vida misma de la persona”²². Por tanto, *la filosofía será especulativa, personal e histórica al mismo tiempo*, y cada una de estas tres dimensiones no pueden darse sin las otras; prescindir de uno de estos tres aspectos –verdad, historia, persona– supondría traicionar la misma esencia de la filosofía²³.

Como consecuencia, *la unidad de la filosofía y la multiplicidad de las filosofías* han de ser afirmadas conjuntamente. Pareyson sostiene simultáneamente la personalidad e historicidad de la filosofía, a la vez que defiende la universalidad necesaria en todo saber filosófico: “*filosofía* significa a la vez –siempre y concretamente– *una filosofía y la filosofía*”. De este modo, el filósofo de Turín pretende establecer un vínculo íntimo entre la verdad y la filosofía, a la vez que implanta un pluralismo y un diálogo entre todas las perspectivas que miren a la verdad, alcanzándose de este modo la llamada “confilosofía”. Por tanto, Pareyson se plantea la siguiente pregunta: “¿es posible una concepción pluralista pero no relativista de la verdad?”. E intentará responder a esta

19. Cfr *Prospettive di filosofia contemporanea*, pp. 338-341.

20. *Prospettive di filosofia contemporanea*, p. 332; *Filosofia e verità*, pp. 172-173; cfr *Unità della filosofia*, “Filosofía”, 1952, fascículo 1, pp. XLVII-LI; *Esistenza e persona*, pp. 99-100; *Fichte. Il sistema della libertà*, Il Melangolo, Génova 1985, p. 59; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, o.c., pp. 112-113; F. TOMATIS, *Ontologia del male*, o.c., pp. 63-68.

Algunas obras de Pareyson sobre Fichte son: la tercera parte de *L'estetica dell'idealismo tedesco* (1950); traducción e introducción a G. A. FICHTE, *La seconda dottrina della scienza (1798)* (1950), *Fichte. Il sistema della libertà* (1950), *La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte* (1950), *Schelling e Fichte* (1950), *Fichte, Schelling e un sonetto di Petrarca* (1950), *Die Wahl der Philosophie nach Fichte* (1963), *Recenti edizioni di Fichte* (1970), *Giovanni Amadeo Fichte* (1971).

21. G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, pp. 49-62 y 38-48. p. 49, y F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, p. 49; cfr también pp. 23-28 y G. CUFFARI, *Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico*, “Divus Thomas”, 84 (1981), pp. 113.

22. *Esistenza e persona*, p. 153; cfr también pp. 59-61.

23. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 155-157. Un resumen de estas ideas se puede encontrar en el capítulo VIII (“Il ruolo della filosofia”) de F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, pp. 179-198.

preocupación con toda su pensamiento, rechazando tanto el escepticismo en cualquiera de sus formas como el dogmatismo ideológico o el fanatismo intelectual²⁴.

Surge entonces una pregunta ineludible para nuestro autor: ¿para qué sirve la filosofía hoy? Ésta será una pregunta especialmente adecuada después de la crítica a la filosofía y a su función social, realizada en estos últimos tiempos de un modo más radical. La única salida a esta crítica será –según nuestro autor– una respuesta igualmente radical: hoy día el pensamiento será “pleno, profundo, radical si es pensamiento de la verdad”. Así el futuro de la filosofía es *la recuperación de la verdad y del ser*, aunque éstos se encuentren ya en el origen de la filosofía, y no sean simplemente su objeto. “El discurso será filosófico cuando, mientras habla de los entes, revela igualmente el ser; cuando, mientras habla de las cosas, dice también la verdad”²⁵.

Pero a esta vocación veritativa y ontológica de la filosofía, se une su necesaria referencia a *la persona*, decíamos: la filosofía debe estar fundamentada en la verdad y en el ser; a la vez que es siempre profunda e irrenunciablemente personal. Así, será “una filosofía del hombre sobre el hombre para el hombre”: hablar del ser y de la verdad siempre en relación con la persona²⁶. Verdad y persona son, pues, los dos principios irrenunciables de la filosofía. A su vez, este compromiso de la persona por la verdad le llevará a una situación difícil y problemática, ya que dicha verdad es una fuente inagotable e inaferrable, no un simple objeto que se posee y agota. El dramatismo existencial de este pensamiento resulta evidente²⁷.

Con esto Pareyson nos recuerda que la filosofía tiene mucho que ver con la vida, y que la propia existencia marca de modo imborrable el propio pensamiento. Es aquí donde se aprecia la *dimensión existencial* que tiene toda filosofía: cada una de las filosofías reflejará también las decisiones que toma cada filósofo. De este modo, “en la base de *cualquier* filosofía hay siempre una elección”. No podrá haber nunca una filosofía neutra, aséptica y presuntamente objetiva, pues la voluntad y la libertad también actúan en el pensamiento. Serán inherentes a todo quehacer filosófico conceptos como apuesta y riesgo, duda y angustia, “compromiso por la libertad” y “fidelidad al ser” y a la verdad. No por esto hace caer Pareyson la filosofía en un fideísmo o en un voluntarismo, ya que tan sólo se trata de “convertir la elección en algo permeable a la razón”: la razón y la libertad salvan a la filosofía de todo totalitarismo de la voluntad²⁸.

Del mismo modo, tampoco podrá ser excluida de la filosofía su *dimensión religiosa*. Así, por ejemplo, hablando de las relaciones entre filosofía y cristianismo, afirmaba Pareyson: “Existencialmente hablando, “filosofía cristiana” y “filosofía de un cristiano” son lo mismo, a menos que el filósofo sea tan poco cristiano de tener una doble vida”. Lo cual –insiste– no nos debe llevar a confundir tampoco la filosofía con la religión o con la teología: “en la experiencia religiosa, esa “verdad” y esa “trascendencia” de la que he hablado en filosofía asume el aspecto de un Dios –del Dios de Abraham,

24. *Esistenza e persona*, p. 18. Cfr también *Unità della filosofia*, “Filosofía”, 1952/1, especialmente las pp. 92-95; *Prefazione e Conclusione* (1953) a G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, quinta edición: Laterza, Roma-Bari 1982; *Esistenza e persona*, p. 217; R. LONGO, *Esistere e interpretare*, pp. 111, 134 y 188-189; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, pp. 125-126.

25. *Verità e interpretazione* (1971), tercera edición, Mursia, Milán 1972, pp. 205-206.

26. *Esistenza e persona*, p. 10; cfr también pp. 148-151, y *Verità e interpretazione*, pp. 138, 153-154 y 223.

27. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 18-22 y 205.

28. *Filosofía e verità*, pp. 174-175; cfr también *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, en J. JACOBELLI (ed.), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 136-137; respuesta a la encuesta *Parlano i filosofi italiani*, p. 495.

de Isaac y de Jacob, no el de los filósofos—, al que se trata de tú, se le reza y se le considera un padre”²⁹. Filosofía y religión son dos realidades distintas, aunque —a la vez— la religión ofrece luces y vínculos irrenunciables a la persona del filósofo.

4. La “filosofía de la persona”

Sigue afirmando nuestro cada vez más conocido autor: “mi formación filosófica me movió a poner como centro de mi especulación filosófica el problema y el concepto de persona”. Añade después: “la doctrina de la persona es a la vez resultado y presupuesto de estas investigaciones” filosóficas³⁰. Pareyson considera la “persona” como uno de los puntos de partida y de llegada de su filosofía. De hecho, su primer libro teórico —escrito después de su definitiva toma de postura respecto al existencialismo— se llamará *Existencia y persona* (1950). Allí ve el concepto de persona como una idea a la vez moderna y cristiana: la aparente contraposición entre cristianismo y modernidad podría encontrar en esta noción un posible punto de encuentro³¹.

Pero ¿qué es la persona para él? Nuestro filósofo no da una definición breve y conclusiva de este concepto, sino que prefiere ir delimitándolo a base de dar a conocer algunas de sus características. Procede entonces de un modo descriptivo, fenomenológico. Así, Pareyson explica qué es la persona por medio de lo que él llama una “*dialéctica viva y concreta*”: una dialéctica entre conceptos opuestos, que no tienen por qué excluirse necesariamente. Vendría a ser un “justo medio”, un término intermedio entre esos dos extremos que, teniendo su parte de razón, relativizan y exageran también un determinado aspecto. Por eso, comenta Stella, “la realidad en Pareyson no es nunca esquemática, sino compleja; esto lleva a nuestro filósofo a superar continuamente las contradicciones que se podrían dar por la pobreza de análisis”. Se intenta ver las cosas y los problemas en toda su riqueza y con una complejidad llena de matices³².

Así, por ejemplo, *la persona es* —a la vez e indistintamente— “existencia y trascendencia”, “*autorrelación y heterorrelación*”: es abierta y cerrada a la vez, relación consigo misma y apertura a todo lo demás —al ser y al resto de los seres—, existencia singular e irrepitible (como decían los existencialistas) a la vez que universal y trascendente (como proponían los idealistas). Además, la persona es *algo finito que tiende al infinito*: el hombre es distinto de Dios, pero tiene su origen en Él y aspira a Él. Además, dicha persona será *un individuo* que —al mismo tiempo— está *llamado a una tarea común*: es una persona entre personas, una persona en sociedad. Por último, Pareyson afirma que la persona es *un solo ser (humano) que obra de modo unitario*. Esto es lo que nuestro filósofo llama “unitotalidad” de la persona, que se manifestará en la unidad del ser y de todo el obrar de ésta: la persona es una y todo lo que hace goza de esta unidad originaria³³.

Junto a esto, Pareyson quiere concretar más todavía y establece los “caracteres de la condición humana”. En primer lugar, la persona es “*positiva*”: el hombre no lo es todo, pero tampoco es la nada o lo negativo: la persona es algo o, mejor dicho, es

29. *Filosofía e verità*, pp. 173-174.

30. *Esistenza e persona*, pp. 213 y 226. Un resumen de estas ideas sobre la persona se pueden encontrar en el capítulo III (“El personalismo ontológico”) de F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, pp. 77-103.

31. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 173-174 y 213; S. COPPOLINO, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, p. 32, n. 22; A. RIGOBELLO, *Luigi Pareyson e la filosofia come teoria della persona*, en AA. VV., *Studio e insegnamento della filosofia*, AVE-UCIIM, Roma 1966, II, pp. 187-190.

32. Cfr V. STELLA, *Persona e arte nella teoria della formatività*, “Giornale di Metafisica”, 1957/1, p. 94; G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Problemi attuali dell'estetica*, pp. 321; F. PIEMONTESE, *La teoria della formatività e il rinnovamento degli studi estetici in Italia* (1955), en *Problemi di filosofia dell'arte*, Bottega d'Erasmus, Turín 1962, p. 19.

33. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 175-178, 186-192, 197-201, 213-214.

alguien³⁴. A la vez que positiva, la persona ser también “*insuficiente*”, puesto que no se basta a sí misma: necesita de Dios. La persona no puede dar todas las explicaciones sobre sí misma, y la relación entre Dios y el hombre “constituye y funda a la persona como tal”³⁵.

Positiva e insuficiente, la persona es también a la vez “*activa y receptiva*”. Receptiva porque su ser y su libertad los ha recibido de Otro; activa porque ese mismo ser y esa libertad le llevan a obrar, a actuar, a tener “*iniciativa*”. Tenemos, pues, un ser donado por Otro; pero, como el nuestro es un ser-en-libertad, la persona será siempre un ser libre y activo, un ser que obra en libertad y toma la iniciativa. Esto es, según Pareyson, la persona no es ni totalmente creativa ni absolutamente pasiva: hace libremente, gracias al ser y a la libertad que ha recibido antes. El ser y la libertad de la persona tienen un principio que no es ella misma, y por eso la “*iniciativa*” de ésta es una “*iniciativa iniciada*” por Otro³⁶.

Por último, y siempre según la concepción de Pareyson, la persona se manifestará también como “*participada y problemática*”. “En todo acto humano confluyen siempre *al mismo tiempo* intentar y participar, carecer y tener, buscar y descubrir, inventar y encontrar”³⁷. La persona es, al mismo tiempo, casi nada y casi todo; de manera parecida al dios Eros, el hombre es hijo de Poros y de Penia, de la riqueza y de la pobreza. Por eso la persona tiene tanto y carece de tanto: porque viene de Dios sin ser un dios, participa de Dios pero –a diferencia de Él– actúa de un modo problemático³⁸.

Esta grandeza y esta miseria nuestras llevan a que “el hombre no pueda actuar sino a base de intentos”, a que realice y participe de un quehacer sublime, gracias a que lo ha intentado prosaicamente una y otra vez. Aquí encontramos ya las nociones fundamentales de *intento y logro* (*tentativo e riuscita*). Por eso la persona logra: porque lo ha intentado; por eso tiene: porque, al carecer antes de ello, lo ha buscado; por eso inventa y halla: porque, después de mucho trabajo, ha dado con algo nuevo. La persona, aunque no sea omnipotente, es bastante capaz. Sin embargo, deberá obrar a base de intentos para descubrir e inventar lo que buscaba³⁹.

De modo que, la persona es el *principio antropológico* de toda la filosofía de Pareyson. Pero, a su vez, ésta tiene un *principio ontológico* en el ser y en la libertad, a la vez que un *principio teológico* en Dios. Así, nuestro autor establece en su filosofía un nivel antropológico (la persona, “el finito”), un nivel ontológico o metafísico (el ser, “lo inagotable”, inseparable de la libertad, de “la iniciativa”) y un nivel teológico (Dios, “el infinito”). Por todo esto, el profesor de Turín llamará “personalismo ontológico” a la cumbre de su “versión existencialista del personalismo”, en el que la persona y su libertad están firmemente arraigadas en el ser y en Dios. Nos encontramos, por tanto, ante una “antropología metafísica” y, en última instancia, teológica⁴⁰.

5. La “*filosofía de la forma*”

Como hemos dicho, por aquellos años, Pareyson se adhería incondicionalmente a la filosofía de la existencia. “El existencialismo –afirma Vattimo– está eficazmente

34. *Esistenza e persona*, pp. 152 y 167.

35. *Esistenza e persona*, p. 188; cfr también pp. 184-185 y 189.

36. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 181-184 y 214-215.

37. *Esistenza e persona*, p. 215.

38. Cfr *Esistenza e persona*, p. 215.

39. Cfr *Esistenza e persona*, p. 215.

40. Cfr *Esistenza e persona*, p. 14.

presente en el pensamiento estético del siglo XX, e inspira una visión del arte que se encuentra mucho más cerca de la concreta experiencia de las artes y de las poéticas militantes, que muchas de las estéticas filosóficas metódicas”. Esto explicará, en parte, la proximidad de la estética del filósofo de Turín a la experiencia concreta del arte, así como el que la antropología sea el punto de partida de su teoría sobre el arte y el hacer humano en general. De la filosofía de la persona a la del formar, es decir, del ser humano al obrar humano, de *Existencia y persona* (1950) a la *Estética* (1954)⁴¹.

A partir de 1945, Pareyson empieza a impartir clases de estética en la Universidad de Turín, para convertirse pronto en el primer catedrático de esta disciplina en Italia. Al año siguiente, publica su primera obra de estética titulada *Analogía del arte*, en la que se confrontan las estéticas románticas con las poéticas contemporáneas, principalmente francesas. En 1947 publica el opúsculo *Vida, arte, filosofía*, en el que se ocupa de Hegel y de las estéticas italianas del momento; después vendrán los estudios sobre Vico y Aristóteles. Más tarde, en 1950, publica el primer y único tomo de *La estética del idealismo alemán* (Kant, Fichte y Schiller). En todos estos estudios históricos, “Pareyson no se entretendrá en repetir acríticamente la *communis opinio*, sino que volverá a estudiarlos desde el principio, afrontando las cuestiones más difíciles”, dice su maestro⁴².

Por tanto, serán éstos los primeros pasos de Pareyson en la estética: partir de la historia, para llegar después a la *teoría*. Como hemos visto, 1950 fue un año muy productivo para nuestro joven profesor, y también en ese mismo año comenzará a publicar una serie de artículos en “Filosofía” –la revista de Guzzo– que dará lugar a su “mayor libro de estética”: la *Teoría de la formatividad* (1954). Sobre él escribirá Pareyson años más tarde: “Todavía en la posguerra, la estética croceana era el único punto de referencia en Italia. Pero en aquel momento surgieron nuevas exigencias: sobre todo, la discusión de temas que la censura croceana había expulsado de Italia. Por otro lado, se hacía necesario salir al paso de las nuevas necesidades que surgían en aquel momento. Éste fue el punto de partida y el ambicioso proyecto de este libro”⁴³.

Por tanto, para fundamentar la “filosofía de la persona”, Pareyson nos propone una “*metafísica de la forma*” que, a su vez, tendrá una gran importancia a la hora de desarrollar los conceptos de formación e interpretación que veremos más adelante: “en una filosofía de la persona, existen unos vínculos indestructibles que unen entre sí la estética de la formatividad, una gnoseología de la interpretación y una metafísica de la forma”⁴⁴. Se entiende, pues, que su filosofía es un saber unitario y progresivo: nuestro autor pasa de una antropología a una estética y a una gnoseología, en las que se encuentran las primeras líneas de su hermenéutica.

De este modo, el punto de partida de esta filosofía de la forma se encuentra en el personalismo de nuestro autor. “Forma” es –valga la redundancia– todo aquello que ha sido formado, es decir, cualquier obra: las personas y las cosas de la naturaleza, junto con todas las obras humanas (pensamientos y acciones, utensilios y obras de arte). El concepto de “*forma*” nacerá, pues, para poder explicar las relaciones de la persona con el mundo y con sus propias obras: por un lado, la persona vive entre formas:

41. G. VATTIMO, *L'esistenzialismo e l'estetica*, en M. DEFRENNE-D. FORMAGGIO, *Trattato di estetica*, I, Mondadori, Milán 1981, p. 332. *Estetica. Teoria della formatività* (1954), quinta edición, Bompiani, Milán 1991. Sobre este particular podemos aconsejar nuestro libro *Hacer arte, interpretar el arte*, Eunsa, Pamplona 1998.

42. Cfr. A. GUZZO, *Studi di storia dell'estetica*, “Archivio di filosofia”, 1950 (Filosofia e linguaggio), pp. 100-102; S. GIVONE, *Luigi Pareyson a un anno dalla scomparsa*, “Studi kantiani” 6 (1993), p. 68.

43. *Estetica*, p. 7

44. *Estetica*, pp. 217-218.

las conoce, las emplea, las hace; y por otro, toda forma tiene que ver con la persona que la ha formado. Por esto, también en este último sentido la persona es una forma que tiene su origen en un “primer Figurador”, es decir, en Dios. Es ésta la llamada “metafísica de la forma”⁴⁵.

Además, “el concepto de *forma* es esencial también para la estética, porque la belleza consiste precisamente en ser forma. Forma significa organismo que vive con una vida propia”. El profesor turinés define de este modo la forma: como una cosa natural o artificialmente bella que tiene vida propia, es decir, como un “ser vivo” dotado siempre de una cierta interioridad. A su vez, estas formas vivas y bellas serán “el logro de un proceso” de formación: han sido bien formadas y suponen todo un éxito, alcanzado tras una serie de intentos. Por tanto, íntimamente unido al concepto de forma, Pareyson propone el concepto de “*formatividad*” o formación, es decir, el proceso que da lugar a la forma⁴⁶.

Así, *la persona es una forma que se relaciona con formas y que hace formas*, y se puede afirmar que todo lo que hace una persona lo hace formando cosas, acciones e ideas, es decir, formas. La persona está íntimamente relacionada con las formas –naturales o artificiales– que le rodean: las puede conocer, utilizarlas e incluso re-formarlas, formarlas de nuevo. El hombre puede dar lugar a nuevas formas, tanto materiales (objetos, acciones, palabras) como espirituales (imágenes, deseos, pensamientos). Y por todo ello será también capaz de crear obras de arte, como seguiremos viendo⁴⁷.

6. La “filosofía de la interpretación”

Y de la *Estética* (1954) a *Verdad e interpretación* (1971). Partiendo del proceso de formación, el profesor turinés se ocupará de la interpretación de la forma y, más en concreto, de la obra de arte. Al ser “cumbre de un proceso” cuyo resultado es la belleza, toda forma exigirá a su vez ser “interpretada”: conocida, contemplada y admirada por otros. La forma es el logro de un proceso que requiere ser contemplado. La forma puede ser interpretada porque antes ha sido formada; de hecho, interpretar es develar el proceso de formación de tal forma. Por tanto, *la interpretación es un proceso formativo*, al igual que lo son todas las actividades humanas; y la forma es interpretable

45. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 216-218.

46. *Esistenza e persona*, p. 222. Todo esto se ve con más detalle en el capítulo I.

47. Cfr *Esistenza e persona*, p. 222.

Además, “la formatividad es una unión inseparable de *invención y producción*: formar significa hacer, pero un hacer que, mientras hace, inventa el modo de hacer”. Por ejemplo, cuando hablamos, formamos palabras a la vez que, en cierto sentido, inventamos lo que decimos: el hablar es un hacer productivo e inventivo a la vez: formamos frases –las pronunciamos y las inventamos– sirviéndonos de las palabras, que son a su vez formas ya existentes. Este hacer que inventa al mismo tiempo que va produciendo lo que hace –este hacer “creativo”– se encuentra en todas las actividades verdaderamente humanas: en la ética, en el pensamiento, en las actividades técnicas o artesanales y, por supuesto, en el arte. Por tanto, a la vez que las distintas actividades humanas mantienen su distinción, se establece igualmente una solidaridad entre todas ellas (cfr *Esistenza e persona*, p. 222).

Pero sólo en el arte la formatividad se encuentra en estado puro: *el arte es “pura formatividad*”. Todas las actividades humanas pueden convertirse en auténticas artes, sin dejar de ser lo que eran (ética, técnica, pensamiento); pero sólo el arte es arte, “formar por formar”. Todas las actividades pueden ser estéticas si logran la forma buscada (una idea bonita, una bella acción, un jarrón precioso); pero sólo el arte puede lograr formas artísticas, “obras de arte” en sentido estricto. Una palabra o una frase son formas, pero una poesía –una obra de arte– surge sólo cuando se hace un uso intencionalmente estético y específicamente artístico de esas palabras. Es entonces cuando se alcanzan la belleza y la perfección buscadas afanosamente (cfr *Esistenza e persona*, pp. 222-223).

porque es un “movimiento acabado”, el resultado –ahora inmóvil– de una dinámica actividad formativa⁴⁸.

En efecto, nuestro filósofo define la interpretación como un “conocimiento de cosas por parte de personas”. *La persona y la forma* vuelven a hacer aparición aquí: “sólo la forma puede ser interpretada –es más, exige ser interpretada– y sólo la persona puede interpretarla”⁴⁹. Lógicamente serán también válidos aquí los caracteres expuestos en la “filosofía de la persona”, aplicados ahora al acto interpretativo. Como consecuencia, la persona está abierta a las formas y, de hecho, es el único “órgano de penetración” capaz de conocerlas.

¿Cómo se desarrolla entonces esta interpretación? Como ocurre en toda actividad humana, la interpretación será también a la vez *activa y receptiva*: al mismo tiempo que la persona acoge las sugerencias que le hace llegar la forma, esta se mostrará activísima e intentará comprender a fondo dicha forma. Además, en segundo lugar, el intérprete procederá a base de *intentos*: “la persona propone poco a poco figuras destinadas a revelar la forma, es decir, [sugiere] esquemas de interpretación que serán abandonados, sustituidos, corregidos, integrados, mejorados, aceptados en el curso de un proceso de verificación”⁵⁰. En efecto, el intérprete propone soluciones e imágenes que intentan revelar la forma; y si el resultado no es totalmente satisfactorio, vuelve a intentarlo. La dinámica de actividad y receptividad, de intento y logro vuelve a ser esencial aquí.

De este modo, entramos ahora en la “gnoseología de la interpretación”, elaborada en la estética y que después se convertirá en una hermenéutica universal, válida también en otras ciencias y disciplinas humanas. Pareyson aplica esta hermenéutica no sólo a las formas y a la obra de arte en especial, sino a *todo conocimiento*, incluido al de la verdad. Así, podremos interpretar tanto las formas de la naturaleza, como las de la sociedad y de la historia: tan sólo se trata de ver estas formas como el resultado de un proceso, de apreciar que han sido formadas por alguien. Interpretar quiere decir, en este sentido, ver formas y personas detrás de todas las cosas: tanto si tienen su origen en la naturaleza como en el hombre⁵¹.

La hermenéutica universal de Pareyson –como sabemos– fue elaborada en los años 60 y culmina con *Verdad e interpretación*. Pareyson desarrolla más ampliamente ahora lo que ya había venido diciendo desde los años 40 y 50 en el ámbito de la estética. En efecto, según nuestro autor, “los vínculos entre la estética y la hermenéutica son estrechísimos. Tiene un carácter interpretativo no sólo –como es obvio– la lectura de la obra de arte, sino también la producción de esta, cosa que no siempre se dice. El proceso de formación de la obra es interpretativo porque se establece un diálogo del artista tanto con la materia que ha de formar, como con la forma que resultar”⁵².

Vemos pues aquí de nuevo los vínculos que existen entre el “personalismo ontológico”, la “metafísica de la forma” y esta “gnoseología de la interpretación”; y casi sin darnos cuenta, hemos pasado del concepto de “formatividad” al de “interpretación”⁵³. Como hemos señalado, dicha gnoseología será expuesta en su libro *Verdad e interpretación*, en el que Pareyson pasa del concepto de “forma” a los de “verdad” y “ser” y,

48. Cfr *Esistenza e persona*, p. 218.

49. *Esistenza e persona*, p. 218.

50. *Esistenza e persona*, p. 219.

51. Cfr *Esistenza e persona*, p. 222.

52. *Interpretazione e libertà*, p. 4; cfr también p. 5.

53. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 221-222.

por tanto, de una “gnoseología de la interpretación” de la forma a una “ontología de lo inagotable”, es decir, de la verdad y del ser. Según algunos autores, esta obra es el punto de partida y de llegada de todo su pensamiento, “la obra cumbre de Pareyson”, “un clásico de la hermenéutica”, “una obra teórica de primer orden”⁵⁴.

“Así, desde finales de los años 50 y basándose en su interpretación personal del existencialismo, Pareyson adelantaba la dirección ontológica–hermenéutica que el pensamiento heideggeriano iba a tomar en los años sucesivos, a partir de *Senderos perdidos*, publicado precisamente en 1950”, dice Vattimo valorando la labor de nuestro filósofo en el campo de la hermenéutica del arte. Destaca además que “el único filón estético [que perdura y] que se remite a la tradición existencialista es de origen heideggeriano, la cual subraya la centralidad de la hermenéutica en la reflexión sobre el arte. En esta orientación, se ve el arte [...] como relación con la verdad”. Luego la estética de la recepción de nuestro autor preparaba la hermenéutica del arte, que después adquirir un carácter universal⁵⁵.

En efecto, el filósofo turinés se sirve del arte “para verificar el carácter profundamente originario [de la interpretación], hasta el punto de conferirle una validez generalísima y una fecunda aplicación a todos los campos”, aunque excluye de modo explícito en varias ocasiones el ámbito de las ciencias experimentales. Como consecuencia, Pareyson habla de “analogía con el arte” cuando se refiere precisamente al conocimiento de la verdad; pero “analogía” no significa, según Verra y Ferraris, ni estetización ni confusión: cada una –verdad y obra de arte– mantienen su identidad. Sin embargo, Givone ve aquí una cierta estetización de la verdad, en el sentido de que “la verdad de la que la filosofía está llamada a hacerse intérprete se encuentra [también] en el verdadero arte y en el mito”, la cual sería no una postura irracional, sino “la más racional de todas las posturas”⁵⁶.

54. S. GIAMETTA, *Ricordo di Luigi Pareyson*, “Informazione filosofica”, 1991/4, p. 6; X. TILLIETTE, *Prefazione* a M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri sulla libertà*, p. 13; G. PENZO, *Luigi Pareyson e il problema dell'interpretazione*, “Aquinás”, 1972, p. 437.

Es cierto que esta noción de interpretación se encuentra también en los estudios históricos de Pareyson, en los que se hallan los principios de la historicidad de la filosofía, que figuran en el artículo *Unidad de la filosofía* (1952, que después quería titular significativamente como *Filosofía y verdad*). Como hemos visto, Pareyson propone a la vez la personalidad e historicidad de la filosofía, junto con la irrenunciable vocación de esta a buscar y a encontrar la verdad. En realidad, el concepto de interpretación aplicado a la filosofía y a la obra de arte son dos caminos paralelos en nuestro autor, tanto cronológica como especulativamente. Por eso Ravera hablar de un “único camino especulativo”: en estos escritos anteriores a *Verdad e interpretación* se encontraba una filosofía de la interpretación *in nuce* (cfr *Karl Jaspers*, p. XXIX; *Fichte. Il sistema della libertà* (1950), segunda edición, Il Melangolo, Génova 1985, pp. 6-7; *L'estetica di Kant* (1950), tercera edición, Mursia, Milán 1984, p. 6; M. RAVERA, *Premessa del curatore*, en L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione*, Rossenberg & Sellier, Turín 1988, pp. 8 y 10).

55. G. VATTIMO, *L'esistenzialismo e l'estetica*, o.c., pp. 341 y 340.

56. *Verità e interpretazione*, pp. 69 y 70; cfr también pp. 81 y 239; V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, en *La cultura filosofica in Italia dal 1945 a 1980*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 409; M. FERRARIS, *Un'estetica senza opere*, “Rivista di estetica”, 1993/2, p. 96; S. GIVONE, *Complessità, interpretazione e pensiero tragico*, “Rivista di estetica”, 1993/2, p. 75; *Luigi Pareyson a un anno dalla scomparsa*, o.c., p. 70.

Pues bien, para ilustrar esta analogía, el profesor turinés pone en concreto el ejemplo de la *música*, de la que se revela un profundo conocedor. Establece entonces paralelismos entre su hermenéutica y la interpretación de la obra musical, con conceptos que nos resultan muy familiares. “También en la música la interpretación es revelativa y plural a la vez; también en la música la obra es accesible solamente a través de su ejecución; también en la música la multiplicidad de la interpretación no compromete la unicidad de la obra; también en la música la ejecución no es copia o reflejo, sino vida y posesión de la obra; también en la música la ejecución no es única ni arbitraria (*Verità e interpretazione*, p. 68; véanse también pp. 56, 60-61, 64, 66, 68-71 y 81-83).

Así, Rizzi explica las diferencias que existen entre la interpretación de la verdad y la de la obra de arte: “En *Verdad e interpretación*, la forma ya no es el centro de la interpretación, sino que lo son más bien la verdad o el ser. Ahora bien, forma y verdad son dos nombres distintos de una misma cosa. Fuente de interpretación inagotable, la forma es a su vez un producto acabado; punto de partida de la interpretación, la forma es el punto de llegada de la formación. [...] Sin embargo,] es distinta la condición de la verdad: principio puro, fuente primera, origen absoluto. Por tanto, será también distinto el acto de interpretación: cuando este se dirigía a la forma, trabajaba con algo finito que contenía la huella y la presencia de lo infinito; pero cuando se dirige a la verdad, la interpretación está en relación con el mismo infinito”⁵⁷.

Por tanto, dejando ya las posibles repeticiones, pasemos al desarrollo de una teoría más profunda sobre el valor expresivo y revelativo de la interpretación, sobre su originalidad y “originariedad”. Recordemos antes un consejo del filósofo: “Estas páginas están destinadas a un tipo de lector que lee lenta y meditadamente, que está dispuesto a desarrollar e integrar las [distintas] sugerencias [que se le ofrecen]. Por tanto, se confía en la colaboración del lector. Muchas de estas [páginas] son el resultado de una densa concentración y, por tanto, están expuestas al peligro [de caer en] lo que dice el aforismo *brevis esse lavoro, obscurus fio*”: por ser un libro breve, resultará difícil de entender”⁵⁸. Así, aquí tan sólo se podrán esbozar a modo de apunte algunas ideas sobre esta hermenéutica.

Pareyson define la interpretación como “forma de conocimiento en el que el “objeto” se revela en la medida en que el “sujeto” se expresa, y al revés”⁵⁹. Por tanto, se trata de un “conocimiento histórico y personal” –no absoluto– de la verdad. Nos encontramos, pues, de nuevo con los dos polos de la interpretación: un elemento variable y otro estable: *la persona y la verdad*. Como consecuencia directa, en la interpretación, se encontrarán inseparablemente unidas la revelación de la verdad y la expresión de la propia personalidad y del propio tiempo. La interpretación será “totalmente revelativa y totalmente expresiva, a la vez que totalmente personal y ontológica”⁶⁰.

Persona y verdad se encuentran presentes en toda interpretación, conviviendo de modo continuo en un difícil equilibrio que ha de alcanzar a todo intérprete. De este modo, la interpretación hará posible que un particular punto de vista alcance la verdad y el ser⁶¹. Una vez más, persona y forma, persona y verdad y ser resultan inseparables. La hermenéutica del arte y la hermenéutica de la verdad presentan profundas analogías; pero al mismo tiempo hemos de advertir que el arte tan sólo es un mediador entre esa misma verdad y la persona: el arte –como la filosofía y el resto del obrar humano– revela también la verdad, pero no es lo mismo que la verdad⁶².

Sin embargo, el espíritu de ambas hermenéuticas será siempre el mismo: libertad y fidelidad, verdad e interpretación personal. La cita será larga, pero clarificadora,

Sin embargo, al final hará una matización, estableciendo una *diferencia* entre hermenéutica del arte y de la verdad: “Es cierto que la comparación con la obra musical, por muy grande que sea la analogía, es tan sólo una imagen. Existe una diferencia decisiva y es que, mientras tenemos la partitura de la obra musical, no existe ninguna “partitura” de la verdad” (*Filosofía e verità*, p. 176).

57. A. RIZZI, *Infinito e persona*, o.c., p. 132.

58. *Verità e interpretazione*, p. 71.

59. *Verità e interpretazione*, p. 54. Nótese que *objeto* y *sujeto* van entrecorillados; de hecho, más adelante hablará de *persona y verdad*, al igual que antes se hablaba de *cosa, forma y obra de arte* (cfr pp. 71-73).

60. *Verità e interpretazione*, p. 55.

61. Cfr *Verità e interpretazione*, pp. 93 y 99.

62. Cfr *Verità e interpretazione*, p. 17.

también porque son las últimas palabras suyas que sobre esta disciplina han sido publicadas. “Que la verdad se da sólo dentro de la interpretación, puede ser entendido de dos formas: la verdad reside en la interpretación como estímulo y norma, sin reducirse a esta [=a la interpretación]; o bien la verdad se entrega totalmente a la interpretación, disolviéndose en el acto mismo de esta. En el primer caso, la interpretación tiene –en lo que se refiere a la verdad– un deber de fidelidad [...]. En el segundo caso, por el contrario, cualquier solución parece justificada, al faltar toda norma y toda distinción entre fidelidad y traición y entre el logro y el fracaso”.

“En el primer caso, las interpretaciones dignas de tal nombre son pocas, y están rodeadas de una multitud de teorías erróneas, falsas, insignificantes. En el segundo caso, existen tantas interpretaciones como discursos, y todas las interpretaciones son verdaderas [...]. Está claro que en el primer caso el pensamiento hermenéutico está dominado por la angustia de la interpretación, es decir, tanto por la conciencia del riesgo del fracaso como por la responsabilidad de la traición. Se trata de un camino duro, incómodo, escarpado [*impervio*]. Mientras está igualmente claro que en el segundo caso la indistinción entre verdad y error asegura un rápido y cómodo recorrido”⁶³.

En cualquier caso, la hermenéutica que Pareyson propone intentar ser la primera: la que busca la verdad con riesgo y libertad, a la vez que intenta ser fiel a la obra de arte y a la verdad. Santinello por su parte destaca que la de Pareyson es verdaderamente una filosofía que mira a la verdad, renunciando a todo platonismo o a un “misticismo de lo inefable” que la convertiría en poesía o en religión. Rosso indica la simultánea relación de la persona con la verdad, sin que esto comprometa la trascendencia de esta última respecto a cada persona. “*Persona y forma* –concluye Bottani– son los dos polos de un *evento* que encuentra un acceso al ser y a la realidad, sólo por medio de la *interpretación*” que se da en el arte y en cualquier actividad humana. Persona y forma son una vía de acceso al ser y a la verdad que se encuentran en la realidad, y a los que se accede gracias a la interpretación. Así, si Ravera hablaba de la “fuerte tensión ética de la estética de Pareyson”, Giannetta se referirá a la hermenéutica de nuestro autor como una “gran celebración entusiasta de la verdad”. El compromiso ético, estético y ontológico de la hermenéutica de Pareyson quedan fuera de dudas⁶⁴.

7. La “filosofía de la libertad”

Pareyson completó su filosofía de la persona con una filosofía de la forma y de la interpretación: elaboró así una detallada estética y una rica hermenéutica, antes incluso de que lo hicieran Gadamer y Ricoeur. Mientras tanto el profesor de Turín seguirá dando sus clases. Sin embargo, y a pesar de su pasión por la enseñanza y por la vida académica, Pareyson tendrá que dejar de dar clases en 1984 por motivos de salud. Tal vez a causa de este retiro forzoso en Rapallo –en la costa Liguria, cerca de Génova–, junto a que no le gustaba aparecer en los medios de comunicación y a su condición de cristiano convencido, nuestro filósofo quedará un poco en la sombra durante los últimos años de su vida. Sin embargo, mientras los médicos se lo permiten, escribe, sigue publicando y prepara nuevas ediciones de sus obras.

63. *Interpretazione e libertà*, pp. 7-8.

64. Cfr. G. CENACCHI, *Storia della filosofia dell'esistenza nel pensiero italiano contemporaneo*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1990, p. 158; G. SANTINELLO, *Immagini e idea dell'uomo*, Maggioli, Rimini 1984, p. 187; A. ROSSO, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione in Luigi Pareyson*, Vita e pensiero, Milán 1980, pp. 97 y 108-111; L. BOTTANI, *Estetica, interpretazione e soggettività. H. G. Gadamer e L. Pareyson*, “Theoria”, 1 (1982), p. 109; M. RAVERA, *Premessa del curatore*, o.c., p. 73; S. GIANNETTA, *Ricordo di Luigi Pareyson*, p. 6

En Rapallo había pasado una temporada también Nietzsche. Allí Pareyson “tenía sus costumbres. Para desayunar y después de comer se acercaba a la terraza del Café [...], leía los periódicos, tomaba alguna nota [...]. Contemplaba el mar, tan vivo y tan cercano en esa orilla sin playa. De vez en cuando, cada vez menos, viajaba: iba a Roma a la Academia de los *Lincei*, a Génova, a algún congreso: Nápoles, Palermo, Urbino...; volvía alguna vez a Milán, donde estaba su familia, y a Turín, esa gran ciudad noble y severa”. Así, no se aísla del todo de la vida familiar y académica: desde su obligado retiro, recibe noticias de la enfermedad de su hija Emmanuela y sigue ejercitando un discreto y eficaz magisterio entre sus discípulos. Después, más todavía que por su grave enfermedad de diabetes y la afección renal que le obligaban a llevar una dieta muy rigurosa, sufrirá por la muerte prematura de esta hija. Será entonces cuando se forja su “*ontología de la libertad*”, que después será publicado en 1995 de modo incompleto y con este mismo título⁶⁵.

Como su propio nombre indica, con esta “ontología” Pareyson quiere situar la libertad a un nivel metafísico, y no sólo ético: *la libertad y el ser* serán ahora, de un modo más claro, los fundamentos metafísicos de la persona. Así, el filósofo turinés afirma que sigue siendo fiel a su formación existencialista mientras elaboraba su última “ontología de la libertad”; desea centrarse en “la herencia que el existencialismo ha dejado en el pensamiento actual: la inseparabilidad entre ser y libertad. El existencialismo es efectivamente una “ontología de la libertad” y, en este sentido, se sitúa –con una originalidad robusta, no agotada todavía– dentro del gran surco de la filosofía moderna, cuya esencia es precisamente el ser una ‘filosofía de la libertad’”⁶⁶. Ser y libertad están siempre inseparablemente unidos en la persona, y nuestro ser es un ser libre, un ser-en-libertad. Así, según Pareyson, recibir la libertad y ejercerla confluyen en el ser de la persona.

Junto al ser, “el bien mayor de la persona es, pues, siempre la libertad”⁶⁷. En efecto, la persona posee también una libertad que es simultáneamente *receptiva y activa*, algo recibido y algo que actúa: “por un lado, yo he sido originado, en el sentido de que ejercitar la libertad es –sobre todo– recibir esta misma libertad; por otro lado, yo empiezo a ser con un acto de consentimiento en que consiste precisamente mi ser”⁶⁸. Así, esta libertad nos ha sido también dada para ser ejercitada y puesta en juego, y por esto la libertad es activa y receptiva al mismo tiempo. “Así como *tengo* una situación, un estado, algo dado [=el ser], *tengo* igualmente el poder de la libertad y la facultad de juzgar; este tener no me lo he dado a mí mismo, sino que lo he recibido: posesión aceptada, naturaleza recibida, pasividad del yo”. De este modo, en el hombre se identifican en un mismo acto el aceptar y el ejercer la libertad⁶⁹.

65. Nos referimos a la citada *Ontologia della libertà. La sofferenza e il male*. Véase también X. TILLIET-TE, *Encomio per Pareyson*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 128/2 (1994), pp. 48; cfr también su *Luigi Pareyson. En hommage pour son 60 anniversaire*, “Archives de philosophie”, 41 (1978), p. 676; Prefazione a M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri sulla libertà*, pp. 11-14.

66. *Esistenza e persona*, pp. 266-267; cfr también M. RAVERA, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, “Bailamme”, 10 (1991), p. 196; RICONDA, G. - VATTIMO, G., Prefazione a L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, pp. X-XI; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, pp. 32-33 y 94.

67. *Esistenza e persona*, p. 193.

68. *Esistenza e persona*, p. 215; cfr también pp. 193-195.

69. *Esistenza e persona*, p. 198; cfr también p. 26, y G. MODICA, *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà. Riflessioni sul pensiero di Luigi Pareyson*, “Giornale di metafisica”, 3 (1981), nuova serie, pp. 373-385; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, pp. 89 y 93-94; A. RIZZI, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, Ianaua, Roma 1984, pp. 153-157; M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, pp. 221-225.

Por tanto, “la libertad –afirma rotundamente Pareyson– tiene un valor absoluto”, aunque también ésta se deba compaginar con el “respeto a la persona”. Persona y libertad no tienen un valor formal o instrumental, sino absoluto. Por eso, la libertad será siempre el “fundamento”, “*il cuore della realtà*” –el centro de todo lo real– y el “amanecer del mundo”⁷⁰. De este modo, hablará de la libertad como “ilimitada”, pero no arbitraria; como “abismo” y “sima del mundo”, como *Abgrund*, y no sólo como “fundamento”⁷¹.

Por otro lado, continuará diciendo, *la libertad será ambigua*: es a la vez “energía benéfica y creadora” o “fuerza letal y destructiva”, “fresco y luminoso ímpetu de vida” o “triste y funesto impulso de muerte”⁷². Al estar igualmente expuesta al bien y al mal, produce una cierta angustia y desesperación, a la vez que una intensa maravilla. La libertad es ambigua, pero a veces da la impresión de que Pareyson la ve desde su lado más oscuro. Nace entonces un sentimiento de angustia porque la libertad se presenta sola, sin caminos ni ayudas; y la persona se sentirá desconcertada, sin saber qué hacer⁷³.

Es éste el centro del “pensamiento trágico” de Pareyson: la libertad se encuentra tambaleando entre el ser y la nada, el bien y el mal. Entonces nuestro autor aborda sobre todo las consecuencias negativas de la libertad –*el mal y el dolor*–, ignoradas por la filosofía precedente pero que “la religión mantiene en toda su urgencia”. Es aquí donde empieza su “hermenéutica de la experiencia religiosa”⁷⁴ que exponemos a continuación.

De este modo, Pareyson pretende unir la libertad a la nada, y no sólo al ser: *In principium erant libertas et nihil*, parece afirmar nuestro autor. “La libertad es el comienzo, el puro inicio”; antes de ésta, sólo existía la nada. La libertad sólo limitaba con la nada y, sin la nada, aquélla no existía. Aquí Pareyson desarrolla una teodicea para explicar su “cristianismo trágico” y para intentar comprender cómo el origen de todo se encuentra en la libertad de Dios y en la elección que Él hizo al principio. Como última consecuencia, Pareyson concluye que “toda la realidad no es otra cosa que un acto de libertad [...]. Todo se resume a esto: libertad pura”. Tal vez olvidándose del resto de la filosofía de su maestro, Vattimo ve esta última etapa de Pareyson como una “secularización o debilitación del ser”; mientras Russo sostiene que se mantiene el trágico equilibrio entre ser y libertad que se presenta en toda la filosofía precedente de nuestro autor⁷⁵.

Nos parece que esta última etapa de la filosofía de Pareyson refleja –como buen pensamiento existencialista que es– los últimos momentos de la vida de nuestro filósofo, cuando estaba enfermo y solo en Rapallo. Evidentemente, su filosofía no es un simple reflejo de su estado de salud o de su situación existencial; pero un paralelismo entre ambas instancias podría darnos alguna luz. Por otra parte, en el principio de toda filosofía –decía Pareyson– hay una elección, y nuestro autor escoge la lucha contra la nada, el dolor y la angustia, en vez de lo que a él le parecería una ingenua y

70. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 29-30, 194 y 27.

71. Cfr *Esistenza e persona*, pp. 29-30.

72. *Ontologia della libertà*, p. 471.

73. Cfr *Esistenza e persona*, p. 32; *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, pp. 137-140; *Interpretazione e libertà* (entrevista con Sergio Givone), en G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 6-7; F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, pp. 83-85.

74. Cfr *Ontologia della libertà*, pp. 465-469; véase también *Ermeneutica e libertà*, pp. 6-7, y G. MODICA, *Sul senso di un rapporto tra essere e libertà*, pp. 380-384.

75. *Ontologia della libertà*, pp. 470 y 22; G. VATTIMO, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson* (1986), en *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, p. 62; cfr F. RUSSO, *La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson*, “Acta Philosophica”, 5 (1996), pp. 93-94; también *Esistenza e libertà*, pp. 83-87.

descomprometida opción por el ser, la alegría y la esperanza. Su rechazo del nihilismo le lleva al “cristianismo trágico”. El título de uno de sus últimos escritos sobre la melancolía nos parece que expresa muy bien su estado interior: *En la órbita del sol negro*⁷⁶.

Para hacer frente a esta situación, Pareyson propone un “cristianismo trágico”, un “cristianismo áspero y duro, difícil y comprometido”, no el tierno y sentimental propio de las “almas cándidas” (*anime belle*). Sin embargo, en nuestra opinión, el filósofo de Rapallo cae en un cierto pesimismo al olvidarse de la vertiente positiva del mensaje cristiano. Se concentra más en el Calvario, dejando en la sombra el resto de la vida de Cristo. Después del Viernes Santo llega el Domingo de Resurrección: tras el dolor y la muerte, viene la vida y la alegría. Es cierto que la tragedia humana puede seguir existiendo indefinidamente, al resultar el ser traicionado y la libertad destruida; pero también esta tragedia se podría convertir en comedia humana, cuando se afirma el ser y se realiza la libertad. Por tanto, esta última filosofía del profesor de Turín hay que leerla teniendo en cuenta que es fragmentaria y que está inacabada, a la vez que no nos debe llevar a olvidar el resto de su pensamiento⁷⁷.

* * *

Pareyson murió en Milán en septiembre de 1991, cuando estaba sumido en los más profundos pensamientos sobre la “ontología de la libertad”. Gabriel Marcel dijo de nuestro profesor que era un “*un Italien serieux*”, mientras uno de sus amigos lo recuerda como un profesor “delgado y de aspecto severo”, como un pesimista y un irónico, a la vez que como alguien profundamente generoso. A su muerte, se despedía de él así: “Adiós, querido profesor Pareyson, [...] amigo leal, incómodo y generoso, sombrío y discreto, irascible y ¡bueno!”⁷⁸.

PABLO BLANCO SARTO
Universidad de Navarra

76. Cfr “Il giornale”, 6.9.1988, p. 3.

77. Cfr *Nichilismo e cristianesimo* (entrevista con Federico Vercellone), “Anuario filosofico”, 7 (1991), p. 23. Un buen análisis de esta última etapa del pensamiento de Pareyson se encuentra en F. RUSSO, *La libertà, il male, Dio*, pp. 77-94.

78. X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson (1918-1991)*, p. 292.