

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA



Trabajo de Fin de Máster

LIBERTAD Y PERSONA.

**LA INICIATIVA COMO ELEMENTO HERMENÉUTICO EN LA
FILOSOFÍA DE LUIGI PAREYSON**

Doble Máster en Filosofía y Cultura Moderna y MAES

Alumna: Ana María Portillo Flores

Tutor: Prof. José Manuel Sevilla Fernández

Curso 2021/2022

Ana María Portillo Flores

**LIBERTAD Y PERSONA.
LA INICIATIVA COMO ELEMENTO HERMENÉUTICO EN LA
FILOSOFÍA DE LUIGI PAREYSON**

Trabajo de Fin de Máster

Doble Máster en Filosofía y Cultura Moderna y MAES

Facultad de Filosofía – Universidad de Sevilla

Septiembre, 2022

Tutor: Prof. José M. Sevilla Fernández

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política

RESUMEN

En este trabajo realizamos un análisis de las principales cuestiones filosóficas en la obra de Luigi Pareyson (1918–1991), en el marco de una hermenéutica radicada en el concepto de libertad, estableciendo un recorrido que parte del examen de la persona como relación interpretativa y termina con la noción de iniciativa y el del compromiso ontológico con la verdad.

Palabras clave: Pareyson, existencia, persona, verdad, interpretación, hermenéutica, formatividad, ontología, revelación, libertad, decisión, iniciativa.

Nº Palabras: 28214.

ABSTRACT

In this paper we analyze the main philosophical approaches in the works of Luigi Pareyson (1918–1991), based on hermeneutics rooted in the concept of freedom. Our work accomplishes an itinerary that starts from the examination of person as interpretative relation and ends by the notion of initiative and the ontological agreement with truth.

Keywords: Pareyson, existence, person, truth, interpretation, hermeneutics, formativity, ontology, revelation, freedom, decision, initiative.

Words: 28214.

RIASSUNTO

In questo lavoro si analizzano le principali questioni filosofiche dell'opera di Luigi Pareyson (1918–1991), nei contorni di un'ermeneutica fondata sul concetto di libertà, sviluppando un percorso che parte dall'esame della persona come relazione interpretativa e si conclude con la nozione di iniziativa e il compito ontologico con la verità.

Parole chiave: Pareyson, esistenza, persona, verità, interpretazione, ermeneutica, formatività, ontologia, rivelazione, libertà, decisione, iniziativa.

Nº Parole: 28214.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
1. LUIGI PAREYSON EN SUS INICIOS. DEL EXISTENCIALISMO AL PERSONALISMO ONTOLÓGICO	9
1.1. Luigi Pareyson en su contexto. Una aproximación	9
1.2. Del espíritu a la persona	14
1.3. De la persona al existente. Hacia un horizonte compartido	18
1.4. Verdad y persona	24
2. ESTÉTICA: UNA HERMENÉUTICA DE LA FORMA	28
2.1. Sobre el concepto de forma	28
2.2. Forma y persona	30
2.3. Belleza y obra de arte	31
2.4. Una estética hermenéutica: <i>La teoría de la formatividad</i>	34
3. MÁS ALLÁ DEL TEXTO. HACIA UNA HERMENÉUTICA VIVA	39
3.1. Filosofía e interpretación	39
3.2. Elegir la verdad. Sobre la necesidad de la filosofía	40
3.3. Interpretación y persona. Una <i>relación originaria</i>	46
3.4. Interpretación y hermenéutica: Hacia un horizonte inagotable	50
4. ACCIÓN E INICIATIVA: LA HERMENÉUTICA PAREYSONEANA COMO ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD	55
4.1. Ser y persona	55

4.2. De la interpretación a la acción: Libertad y decisión	57
4.3. Acción, libertad, iniciativa	59
4.4. Riesgo y responsabilidad	63
4.5. La iniciativa como motor, la verdad como motivo	66
CONCLUSIÓN	71
BIBLIOGRAFÍA	74

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal del presente trabajo consiste en realizar un recorrido por la propuesta filosófica de Luigi Pareyson (1918–1991) a partir de las nociones *libertad* y *persona*, como elementos esenciales y unificadores de su pensamiento, en el ámbito de estudio de una filosofía de matriz hermenéutica cimentada desde el carácter originario de la *iniciativa*.

Pareyson destaca por haber tratado varias ramas de la filosofía al mismo tiempo y por haber edificado su filosofía entrelazando unas perspectivas con otras. Esto convierte el análisis de la obra de nuestro autor en una ardua tarea que implica un proceso constante no ya de reconstrucción sino, más bien, de reforma analítica de su filosofía. No obstante, este mismo factor es el que convierte el pensamiento de Pareyson en un sistema perfectamente estructurado sobre un vasto esqueleto tanto terminológico como ideológico, cuyo estudio requiere de una arqueología intelectual rica y significativa. Como indica Uribe Miranda,

Leer, interpretar y pensar la obra de Luigi Pareyson exige una hermenéutica que (...) tienda a adentrarse en la complejidad de un trabajo intelectual que está en un movimiento constante de nexos replanteamientos que enriquecen la obra del autor, entregando, de este modo, nuevos elementos a ser pensados (Uribe Miranda, 2014 A, pág. 244).

Con ello se explica que no pueda comprenderse su *personalismo ontológico* sin conocer sus orígenes existencialistas, ni su *ontología de la libertad* sin haber previamente recorrido su *teoría de la interpretación* y aquella de la *formatividad*.

El análisis de la propuesta filosófica del autor que nos ocupa, por tanto, necesita del abordaje de su obra en un sentido completo, compartido y gradual ya que, como veremos, todos y cada uno de los planteamientos que Pareyson desarrolla a lo largo de su trayectoria intelectual, se conforman como partes entrelazadas de un mismo mapa filosófico que giran alrededor de un componente común: la verdad.

La verdad es entendida, desde la óptica de Pareyson, como elemento constituyente y posibilitador de toda existencia y filosofía, ya que conforma las bases de la acción humana y de su *relación originaria* con el ser, orquestada esta última por el concepto de *libertad*. Esta relación, no obstante, no ocurre en ningún ámbito separado de la existencia

misma, cuestión que nuestro autor esclarece a partir de su reflexión sobre la *situación histórica*, ya que «no puede haber presencia del ser que no esté históricamente configurada, así como el ser no tiene otro modo de aparecer ni otro lugar donde residir que en las mismas formas históricas» (Pareyson, 2014, pág. 72).

Este espacio competente a la situación, por tanto, deberá ser aprehendido por la persona como medio de apertura a la verdad a partir de la asimilación de su compromiso con esta última. Tal compromiso, no obstante, debe ser ejecutado desde la aceptación necesaria de la persona, elaborado desde su maquinaria decisiva y electora: «La decisión de la verdad y la obligación moral que nace de la verdad, se conjugan en uno en el deber que la persona es llamada a asumir, o sea a elegir como posibilidad propia de vida» (Giorgio, 2007, pág. 5)¹. Este último aspecto trae a colación, por tanto, el papel de la responsabilidad de la persona, que consistirá en la *toma de conciencia* de su libertad y, con ello, de su *iniciativa* ineludible.

En resumidas palabras: Pareyson nos propone un recorrido filosófico que comienza en la persona, pasa por su actividad –la interpretación– y se conjuga con la verdad, con el mundo, con el Ser, a raíz de su participación continua en aquello que se presentará como *búsqueda inagotable*. Es decir, la persona, que es para Pareyson entidad finita, se abre a lo infinito en una *relación hermenéutica* que no puede entenderse sin la libertad y sin aquello que la fundamenta: la posibilidad. Como escribe Giménez Salinas, la de Pareyson es una «ontología de la libertad de carácter teórico y práctico: esta se inicia con la defensa de la finitud para extenderse a una ontología que trasciende los límites de la forma sin anularla» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 115).

La organización del presente trabajo ha sido distribuida en cuatro capítulos principales, cuyo orden hemos establecido a partir de la cronología presente en la obra de nuestro autor en cuanto a las temáticas planteadas. Además, se ha tratado de seguir una estructura gradual de manera que desde los conceptos iniciales puedan ser entendidos aquellos que les siguen, tal como ocurre en el esquema filosófico de Pareyson. De este modo, hemos tratado de construir un conjunto teórico que parte de la noción de persona,

¹ Traducción propia. Texto original: «la dedizione alla verità e l'obbligazione morale che nasce dalla verità, si coniugano in uno nel *compito* che la persona è chiamata ad assumere, ovvero a *scegliere* come possibilità propria di vita».

De ahora en adelante, todas las citas de las que se presenta una traducción propia llevarán adjuntos los textos originales de las citas indicados con las siglas “TO” en la correspondiente nota al pie.

continúa con el análisis de su estructura actante en el ámbito formativo y hermenéutico y finaliza con el compromiso de la persona con la verdad a partir de la iniciativa y de su radicación en la libertad, cuestión a la que ha sido dedicado el último capítulo.

CAPÍTULO 1

LUIGI PAREYSON EN SUS INICIOS: DEL EXISTENCIALISMO AL PERSONALISMO ONTOLÓGICO

1.1. LUIGI PAREYSON EN SU CONTEXTO. UNA APROXIMACIÓN

Luigi Pareyson (1918–1991), pensador italiano nacido en Piasco (Cuneo) y formado en la Universidad de Turín, ha sido considerado por muchos como uno de los filósofos italianos más notables del s. XX, además de ser el padre de la hermenéutica italiana y uno de los pensadores que dieron cabida y establecieron la corriente existencialista –aunque con una perspectiva crítica al respecto– en su país. Sin embargo, el profesor, filósofo y escritor italiano resulta una figura prácticamente desconocida en el panorama filosófico español.

La mención a la zona en la que nuestro autor nace, crece y recibe su primera formación educativa –Piamonte, región del norte de Italia en contacto con las culturas francesa y germánica– no es baladí, teniendo en cuenta que «este origen ‘fronterizo’ explica en parte su *cosmopolitismo* cultural» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 13), así como su interés por los idiomas y por la maquinaria educativa, filosófica y cultural del territorio internacional, como podrá verse en sus influencias y en sus enfoques teóricos.

El pensador italiano, cuya trayectoria fue fraguada entre las diversas corrientes filosóficas de su tiempo, destaca por no haber permanecido encerrado en una sola perspectiva filosófica, así como por su aportación a las distintas disciplinas y ramas del pensamiento de la época. En su obra² podemos encontrar, en primer lugar, reflexiones sobre el ámbito existencialista, donde destacan como títulos notables *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (1940) y *Studi sull'esistenzialismo* (1943). Desde el

² La información sobre los títulos originales y el año de publicación de sus obras ha sido extraída de Blanco Sarto, P. (2016). Obras publicadas, en Blanco Sarto, P., *La lectura del arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1918–1991)* (pp. 147–157). Huarte (Navarra): *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Ulzama digital, obra referenciada como (Blanco Sarto, *La lectura del arte. Estética y Hermenéutica en Luigi Pareyson (1918-1991)*, 2016).

existencialismo, el pensamiento pareysoniano evolucionará, como veremos, a un *personalismo ontológico*, cuestión sobre la que compone *Esistenza e Persona* (1950), entre otros.

Por otra parte, nuestro autor también desarrolló escritos sobre estética, ámbito donde destaca su “filosofía de la forma” y que da nombre a la revista dirigida por el filósofo piemontino desde 1956 hasta 1984 (*Rivista di Estetica*). Sobre este espacio escribe otra de sus principales obras: *Estetica. Teoría della formatività* (1954).

En tercer lugar, será esencial su aportación a la disciplina hermenéutica, cuyo trasfondo interpretativo se esboza ya en su estética. En su posicionamiento hermenéutico destacan las ideas desarrolladas en *Verità e interpretazione* (1971), obra que, aunque fue publicada en los años setenta, fue compuesta con anterioridad.

Por último, cabe destacar la contribución de Pareyson a la que ha sido llamada “filosofía de la libertad”, en cuyo perímetro intelectual se gesta y cobra sentido una perfecta red que conecta la totalidad de las ideas propuestas por este polifacético –y, no obstante, austero– pensador, ideario orquestado por el concepto de libertad, que será desarrollado en el último capítulo de este trabajo. Es en su obra *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (publicada póstumamente en 1995) donde tiene lugar el desarrollo de estos elementos, obra que, a pesar de ser el último trabajo intelectual elaborado por el profesor de Turín, contendrá en sus páginas una de las llaves nucleares de su pensamiento.

Las cuestiones contenidas en esta aportación final serán fundamentales para dar un sentido original y final a la vez a la filosofía de Pareyson, como si hasta en tal ardua construcción intelectual última hubiese sido fiel a su propuesta estética, a saber, aquella en la cual el sentido que mueve a alguien a realizar su obra es algo que no existe hasta que no tiene lugar la finalización de su proceso elaborativo pero que, sin embargo, posibilita la existencia de todo aquello que ocurre en su *antesala*, en su anuncio, en su anticipación.

Como ha sido esbozado en párrafos anteriores, el filósofo que nos ocupa tuvo muy en cuenta las corrientes de pensamiento esbozadas en su contexto. Entre las posturas italianas preponderantes dentro de la etapa en la que Pareyson elabora su andamiaje intelectual destacan el idealismo de Benedetto Croce y el actualismo de Giovanni Gentile, de quienes tratará de distanciarse, no obstante.

Por otra parte, no puede ser eludida la influencia incidente en la formación del filósofo de Piasco venida de los métodos pedagógicos de Augusto Guzzo, filósofo, escritor y también profesor de Pareyson –junto a otros como Annibale Pastore o Gioele Solari, también significativos en su trayectoria académica–. De Guzzo tomó positivamente la impronta de sus métodos de enseñanza, concibiendo a la de su profesor como una «escuela peripatética y del diálogo denso y comprometido hasta el final» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 12).

Como hemos mencionado, Luigi Pareyson se forma en la Universidad de Turín, ciudad que, como indica Blanco Sarto, «era entonces un hervidero social y político, además de cultural e intelectual» (Blanco Sarto, 2002 B, pág. 241). Es en la ciudad de los consejos de fábrica gramscianos donde más tarde nuestro autor será profesor y dirigirá las tesis de Gianni Vattimo y Umberto Eco.

En la Universidad de Turín, por tanto, se constituyen los inicios de la trayectoria filosófica de Luigi Pareyson, siguiendo las clases de Guzzo, gracias a quien comienza a leer a algunos autores alemanes. A pesar de ello, este hecho no impide que más tarde nuestro autor se hubiera distanciado del que habría sido su profesor, considerando que su propuesta existencial–idealista «hubiese infravalorado el problema del ‘disvalor’ y, por tanto, de la elección, de la posibilidad frente al mal, de la paradoja de la libertad que puede ser libertad de no ser libre» (Ferrari, 2020, pág. 139)³. Esta cuestión sobre la importancia de la elección, de la posibilidad y, en definitiva, de la libertad, será esencial en la *filosofía de la libertad* desarrollada por Pareyson, así como en el despliegue de su problemática sobre el mal y el sufrimiento. No obstante, no nos detendremos ahora en tales argumentos.

Continuando con el interés de nuestro autor por la temática alemana, su iniciación en la lectura de pensadores como Jaspers motivará los numerosos viajes de finalidad investigadora del Filósofo de Cuneo a Alemania.

Es en Alemania donde Pareyson conoce a Karl Jaspers –entre otros–, figura que sentará las bases del interés de nuestro autor por el existencialismo –y sobre quien realiza su tesis–, así como su profundización en los diversos autores asociados a esta corriente. Continuando su afinidad con la filosofía germánica, Pareyson sigue viajando al país,

³ TO: «Avessi sottovalutato il problema del disvalore, de dunque della scelta, della possibilità di fronte al male, del paradossoso della libertà che può essere libertà di non essere libera ».

conociendo a Heidegger en otra de sus estancias, esta vez en Friburgo, sobre quien desarrolla un profundo interés y con quien compartirá algunas perspectivas filosóficas.

Continuando con la línea alemana no es posible obviar la importancia que Pareyson concede a otros dos pensadores del país germano. Tales pensadores son, en primer lugar, Fichte, a quien nuestro autor dedica algunos de sus escritos [como, por ejemplo, *Fichte. Il sistema della libertà* (1950)] y, en segundo lugar, Schelling, cuyo aporte estaría –siempre según Pareyson– por encima de aquel presentado por Hegel. Schelling, a pesar de haber sido conocido de manera más tardía por el pensador de Piasco, ocupará un lugar especialmente relevante en el juicio de Pareyson, así como en el desarrollo de su reflexión sobre la libertad y sobre la participación del ser humano con el Ser, ya que, como afirma De Carolis

A través de la lectura de Schelling, pueden evidenciarse los límites de una razón triunfante que debe reconocer la trascendencia irreductible que nos constituye. La filosofía de Schelling se ha enfrentado firmemente con las arduas temáticas del inconsciente, de la historia y del mito. Esta extrae la necesidad de una ontología que sepa interrogarse sobre el Ser a partir de la libertad (y hacia ella). Afirmar que el Ser viene de la libertad significa decir que no podemos ser libres de no ser libres. La ontología schellingiana no encuentra un fundamento, sino un abismo. La filosofía de Schelling nos hace comprender que la victoria del bien sobre el mal no se da por sentada ni siquiera en Dios (De Carolis, 2012, pág. 10)⁴.

Sin embargo, como ha sido referido, el ambiente fronterizo en el que nuestro autor crece, además de su fervoroso interés por la cultura transfronteriza y el pensamiento internacional, favoreció el contacto de Pareyson con otras filosofías además de la alemana, como serán la francesa –desde la que entabla una gran amistad con Marcel– o la rusa, suponiendo esta segunda una fuerte influencia en nuestro autor, que focalizará la mirada en el existencialismo de Dostoievski, a quien dedica el trabajo *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (1967).

Siendo en sus inicios un “pensador de la existencia”–temática que ocupa sus primeros escritos–, Pareyson trata de lograr una filosofía separada de la absolutización de

⁴ TO: «Attraverso la lettura di Schelling, si possono evidenziare i limiti di una ragione trionfante che deve riconoscere l'irriducibile trascendenza che ci costituisce. La filosofia di Schelling si è confrontata potentemente con le ardue tematiche dell'inconscio della storia e del mito. Essa esprime il bisogno di una ontologia che sappia interrogarsi sull'essere a partire della libertà (e verso di essa). Affermare che l'essere viene dalla libertà significa dire che non possiamo essere liberi di non essere liberi. L'ontologia schellingiana non trova un fondamento, ma un abisso. La filosofia di Schelling ci fa comprendere che la vittoria del bene sul male non è scontata neppure in Dio».

las ideas, los conceptos y las categorías de la realidad. Asimismo, nuestro autor permanecerá siempre cercano a la religiosidad, tratando de conjugar su filosofía con la panorámica del cristianismo y la experiencia religiosa, ámbito que no abandonará nunca –sin ser por ello estrictamente necesario para la aplicación y la comprensión de su filosofía– y que trabaja principalmente en su *ontología de la libertad*.

De este modo, Pareyson se nos presenta, en primer lugar, como un existencialista comprometido con «una filosofía personal e histórica –no absoluta ni objetiva– que no renuncie a la verdad, a la vez que se replantee la cuestión del cristianismo» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 18). No obstante, nuestro autor encontrará algunas carencias en las posturas existencialistas de las que se nutren sus primeros años, ya que, para lograr la conjunción entre lo particular y lo universal que plantea desde su perspectiva existencialista, es necesaria una mayor profundización en el papel de la persona y la realización de aquello que la conecta con el resto de realidades de las cuales participa: la acción.

Por este motivo, aunque la trayectoria filosófica de Pareyson no abandone nunca sus raíces y sea siempre desde estas de donde siga desarrollándose, veremos, en el análisis progresivo de su trayectoria filosófica y las principales cuestiones de su pensamiento, a un Luigi Pareyson renovado, evolutivo, autocrítico y en constante conformación –como su propia hermenéutica defenderá– que sabrá hacer camino en todas y cada una de las ramificaciones del pensamiento de su época, que van del llamado *personalismo ontológico* a la estética o la fenomenología, habiendo desarrollado, además «una original reflexión que ha contribuido a esbozar esa orientación filosófica actual que se definió como hermenéutica filosófica» (De Carolis, 2012, pág. 9)⁵.

Además de un gran estudioso, filósofo y escritor, no debemos olvidar que Pareyson también desempeñó su labor como docente, actividad que realizó desde muy temprana edad y que se vio pausada en 1944, cuando fue interrumpido como profesor y arrestado a manos del régimen fascista por colaborar con la Resistencia italiana, hecho tras el cual, como narra Tomatis,

después de unos días de arresto e interrogatorios, obrará en semiclandestinidad entre Turín, Cuneo, Alba y Piasco, como responsable de la

⁵ TO: «un'originale riflessione che ha contribuito a delineare quell'orientamento della filosofia attuale che è stato definito ermeneutica filosofica».

oficina de mando de las formaciones *Justicia y libertad* para la provincia de Cuneo (Tomatis, 2000 A, pp. 21-22)⁶.

No obstante, dicha pausa no le impidió retomar la docencia en 1946, esta vez en la Universidad de Turín, donde se convierte en catedrático en 1951 y trabaja como profesor hasta 1988, siete años antes de su muerte en 1991.

1.2. DEL ESPÍRITU A LA PERSONA

Como se ha indicado anteriormente, el mapa filosófico de Pareyson se construye de un modo gradual y progresivo, por lo que todas y cada una de las partes constituyentes de su esquemática intelectual se presentan como elementos interconectados y co-necesarios. Por ello, es necesario comenzar por la forma de entender la existencia y la persona por parte del pensador que nos ocupa, para pasar a la teoría pareysoniana de la interpretación, que cimentará la etapa más madura del pensamiento de nuestro autor (a saber, la *filosofía de la libertad*).

De esta manera, cabe comenzar por desarrollar una de las concepciones más relevantes del filósofo de Cuneo: El personalismo ontológico, postura que, además de inaugurar el análisis de su filosofía, contiene en su propuesta nociones clave que configuran la conexión de todos los elementos presentes en el ideario pareysoniano. Siguiendo a Corbetta, “El tema del personalismo ontológico está directamente conectado a aquel de la libertad, dado que esta constituye el término fundamental de coordinación de la relación entre persona y verdad» (Corbetta, 1998, pág. 58)⁷.

Si bien el concepto de personalismo en el contexto filosófico del siglo XX conserva un cariz ligado al espiritualismo, el personalismo propuesto por Luigi Pareyson evolucionará permaneciendo más cercano a la filosofía de la existencia y al ámbito de lo fenoménico, así como hacia la hermenéutica, teniendo en cuenta que «el existencialismo es ontológico, en la lectura de Pareyson, en base a los desarrollos de Heidegger y Marcel» (Da Silva, 2014, pág. 213).

⁶ TO: «dopo alcuni giorni di prigionia e interrogatori, opererà in semiclandestinità fra Torino, Cuneo, Alba e Piasco, come responsabile dell'ufficio del comando delle formazioni Giustizia e libertà per la provincia di Cuneo».

⁷ TO: «Il tema del personalismo ontologico è direttamente connesso a quello della libertà, dato che questa costituisce il fondamentale termine di coordinamento del rapporto tra persona e verità ».

No obstante, no podemos ignorar el hecho de que los orígenes académicos del pensador cunense fueron fraguados en el pensamiento espiritualista, así como también queda demostrada la existencia de influencias en el pensamiento de Pareyson por parte de pensadores a los que se ha relacionado con el espiritualismo. Tales son las influencias de autores como, por ejemplo, Gabriel Marcel, con quien –como ya se ha mencionado– Pareyson compartió una gran amistad tanto en el ámbito personal como en el intelectual. Sin embargo, cabe señalar que Marcel no concibe la propia meditación como una búsqueda psicológica introspectiva (...) sino como una ‘segunda’ reflexión» (Fornero, 2002 A, pág. 721)⁸, la cual mantiene un objetivo crítico y revisor de las conclusiones extraídas de otras metodologías, por lo que no debe entenderse su perspectiva como aislada del ámbito fenoménico de la existencia. En adición, podemos encontrar en el personalismo de Pareyson cierta resonancia de lo que en Marcel se conoce como *participación ontológica* –que puede verse también en la concepción abbagnaniana de *coexistencia*– en tanto la persona participa activamente de la existencia y del Ser, así como de sí misma a través de la interpretación.

Por otra parte, el cariz espiritualista que podemos hallar en la propuesta de Pareyson, se aleja de todo extremismo en lo que a una postura subjetivista o, por el contrario, objetivista refiere. Según nuestro autor, el carácter hermenéutico que subyace a su concepción de la persona, conlleva un alejamiento «de toda forma de espiritualismo con origen idealista o derivación intimista» (Pareyson, 2014, pág. 40). La huella del espiritualismo en el desarrollo de la filosofía del pensador que nos ocupa supone no más que el primer escalón de aquello en lo que, según Pareyson, consiste la persona.

Para el pensador italiano, la persona no se limita a mero ente que piensa y actúa para consigo mismo, sino que esta se constituye, a su vez, en la objetividad que la rodea. Sin embargo, la persona tampoco puede quedar reducida a esta última, ni, por el contrario, entenderse como separada del mundo. Del mismo modo, este ámbito fenoménico al que hemos referido como “objetividad”, solo puede ser concebido desde la relación que aporta la persona. Como señala Giménez Salinas, en la filosofía de Pareyson

se aprecia como un aspecto fundamental la evasión constante tanto de un intimismo como de un trascendentalismo de corte finitista, como si todo pudiese reducirse a la subjetividad; también se observa un continuo rechazo a la metafísica óptica u objetivista, según la cual se puede hablar del ser

⁸ TO: «Marcel non concepisce mai la propria meditazione come un’indagine psicologica (...) ma come una riflessione seconda».

objetivamente a través de una especie de ascesis impersonal (Giménez-Salinas, 2013, pág. 115).

De esta manera, persona y mundo –bajo el manto hermenéutico de la verdad –se corresponden para Pareyson con dos elementos que, sin tener que limitarse mutuamente, se conecesitan y participan uno de la esfera de conocimiento del otro, siempre dentro de la atmósfera del Ser o, en otras palabras, de la verdad.

Con ello, la postura de Pareyson no puede ser entendida sencillamente como un existencialismo de impresión espiritualista, siendo necesario acuñar una nominación distinta y transfigurada, que evite que el concepto de sujeto pareysoniano pueda ser confundido con alguna noción comprendida desde el ámbito de cualquier sentido introspectivo o particularista.

A partir de lo desarrollado y en aras de evitar la cristalización de su propuesta en el cerco del subjetivismo o, por el contrario, en aquel del objetivismo, Pareyson elige una terminología que posibilite la síntesis perfecta entre la persona, el mundo y el vínculo presente entre ambos términos, facilitada a su vez por su nexos relacional y constitutivo con el ser. Tal postura corresponde al *personalismo ontológico*, en cuya tesis «la persona no puede relacionarse consigo misma si no considera al mismo tiempo su relación constitutiva con el ser, solo accesible en el seno de la relación personal» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 116).

Volviendo a las raíces e influencias en la conformación filosófica de nuestro autor, cabe señalar que de orientación espiritualista fue también Augusto Guzzo, quien, además de ser uno de los profesores más importantes en la trayectoria académica de Pareyson, dirigió su tesis doctoral, enfocada a la filosofía de Karl Jaspers. No obstante, a pesar de que se ha catalogado a Guzzo dentro de la corriente espiritualista, el profesor de Pareyson «no se reconocía bajo el calificativo de espiritualista y gustaba de presentarse como idealista, pero idealista en el sentido de Platón y del platonismo cristiano» (Ferrari, 2020, pág. 136)⁹.

Sin embargo, si bien Pareyson valoró positivamente los métodos de Guzzo, su enfoque existencialista –dentro de su personalismo– tratará de superar la resonancia del

⁹ TO: «non si riconosceva nella qualifica di spiritualista e amava invece presentarsi come idealista, ma idealista nel censo di Platone e del platonismo cristiano».

actualismo gentiliano presente en la filosofía del que fue su profesor, acercándose más a las propuestas elaboradas por otros existencialistas de su tiempo y de su zona como Chiodi, Paci o Abbagnano, con quienes hallará algunas diferencias, no obstante, posicionándose posteriormente del lado de las corrientes hermenéuticas europeas emergentes en la época.

Con todo ello, debe ser reconocida la influencia de Guzzo en la primera etapa intelectual de nuestro autor, que se inclinará hacia el posicionamiento espiritualista –que, como hemos visto, derivará en un personalismo– propuesto por su profesor como respuesta a los idealismos alemán e italiano, así como a la necesidad de desarrollar una filosofía más centrada en la persona y en su papel decisivo, activo e indagador sobre un plano moral, además. Este plano, que para Pareyson compete a la filosofía, se diferencia de las definiciones comunes de carácter normativo adjudicadas a la moralidad. En contraposición a esta aplicación, en palabras de nuestro autor, «la filosofía moral no es un código moral, y en general la filosofía no tiene ni el objetivo ni la capacidad de legislar sin dejar por ello de ser y de deber ser guía de la acción» (Pareyson, 2005, pág. 205)¹⁰.

La filosofía moral de Pareyson, en cuyo terreno la persona ejecuta una tarea esencial, más allá de cumplir una función positiva en un sentido meramente preceptivo, es caracterizada por nuestro autor como sede de dos funciones a aplicar en el ámbito humano: En primer lugar, una función fenomenológica, ya que «estudia las estructuras de la acción humana» (Pareyson, 2005, pág. 205)¹¹ y, en segundo lugar, una función ontológica, pues «unifica las actividades morales del ser humano» (Pareyson, 2005, pág. 205)¹².

Los vínculos existentes entre el espiritualismo y el personalismo, así como los orígenes de Pareyson en las huellas del primero, no impiden, sin embargo, un progresivo abandono de las implicaciones del espiritualismo en aras de un enfoque más individualizado y centrado en el concepto de persona y en su función ontológica, postura que Pareyson desarrolla, como se ha señalado en párrafos anteriores, en su *personalismo ontológico* ligado siempre a la interpretación y a la filosofía existencialista, entendiendo

¹⁰ TO: «La filosofia morale non è un codice morale, e in generale la filosofia non ha né lo scopo né la capacità di legiferare, pur non cessando per questo d'essere interessato alla *filosofia morale*».

¹¹ TO: «Studia le strutture dell'agire umano».

¹² TO: «Ricollega l'attività morale dell'uomo».

la existencia como «relación, apertura y esfuerzo que tiende al ser» (Da Silva, 2014, pág. 217).

Es decir, el personalismo de Pareyson parte de una raíz espiritualista debido a las fuentes intelectuales de las que bebe y a los nexos que ambas posturas presentan en los autores que las proponen. Ahora bien, tras un proceso de maduración en su pensamiento y el desarrollo progresivo del mismo hacia el que será un existencialismo de cariz hermenéutico, el personalismo defendido por nuestro autor corresponderá a una original postura renovada centrada en la persona y en su relación interpretativa y ejecutiva, haciendo hincapié en el carácter ontológico–trascendente del sujeto y en sus relaciones consigo mismo, con el mundo y con el ser. A ello se debe que la perspectiva de nuestro autor respecto a la persona, así como su desarrollo como existente –para, con y en lo otro– sea indesligable de la hermenéutica filosófica, aspecto que será esclarecido y desglosado más adelante. Como justifica Da Silva:

Tanto la ontologicidad del existencialismo como su apertura a la trascendencia del ser y la comprensión de la existencia humana, conducen a Pareyson a interpretar su propio existencialismo dentro de la filosofía hermenéutica, cuya comprensión de la trascendencia es la comprensión del ser trascendente (Da Silva, 2014, pág. 211).

1.3. DE LA PERSONA AL EXISTENTE. HACIA UN HORIZONTE COMPARTIDO

La evolución de Pareyson hacia el *personalismo ontológico* tiene que ver principalmente con la influencia de Guzzo y su concepción de la persona. A diferencia de los presupuestos de Gentile, Guzzo se centra en el «yo singular, que no es ya ejecutado por el Yo puro, sino que se convierte en un yo con ‘y’ minúscula, que ejecuta personalmente ese único acto» (Presenti Gritti, 2017, pág. 26)¹³.

Pareyson rescatará en su filosofía esta referencia a la *singularidad*, que estará directamente ligada a la filosofía de la existencia, en el desarrollo de su terminología personalista, entendiendo en este sentido a la persona como *sujeto singular*, en la medida en que es en cada ser humano en quien reside la autonomía, la responsabilidad y la capacidad de decisión, así como aquel aspecto que ocupa una de las cuestiones principales de este trabajo, *la iniciativa*, razón por la que resulte tan necesario esclarecer el concepto

¹³ TO: «Io singolare, che non è più agito dall’Io puro, ma diventa un io con la “i” minuscola che agisce personalmente quell’unico atto».

pareysoniano de persona y su fuerte implicación en su hermenéutica de la libertad. Por otra parte, este carácter singular del ser humano tiene que ver, además, con la relación entre los términos verdad y persona, que veremos más adelante.

Desde el posicionamiento de Pareyson, la verdad no puede consistir en un escaparate totalizante, patente y accesible “por inercia” desde la humanidad en general, ya que esta «es accesible solo mediante una relación personal insustituible que se formula únicamente a través de la vía de acceso singular a la misma» (Pareyson, 2014, pág. 44), es decir, el ámbito de lo trascendente es viable desde la singularidad circunstancial de cada sujeto que, aunque contingente, es *cuna* singular del acceso a la verdad.

Por tanto, el hecho de que Pareyson otorgue tanta importancia a la *singularidad* de la persona tiene que ver también con la relevancia residente en el ser humano como ente finito en general y, en consecuencia, en el filósofo como finito en particular, como humano, como ser que yerra, que es histórico y progresivo que, finalmente, termina y, con ello, en la filosofía entendida como obra elaborada por un ser marcado por su destino inevitable. Tal problematicidad se vierte sobre el sujeto que teoriza, interpreta y es consciente de sí mismo en su propia limitación como característica insalvable. Como podemos leer en palabras del propio Pareyson:

Como obra humana y solamente humana la filosofía debe renunciar a darse en un punto de vista que no sea el punto de vista del finito: el ser humano no puede salir de sí mismo y de su condición finita, ni siquiera en la filosofía, la cual por tanto, cualesquiera que sea su objeto, estará siempre hecha del ser humano para el ser humano, es decir, del finito para el finito, por lo que siempre el ser humano y solo el ser humano, en su finitud, es, en filosofía, quien habla y quien escucha.

(...) Se trata principalmente del ser humano mismo que, con el propio pensamiento reflejado, toma conciencia, *en conjunto*, del propio punto de vista y de la propia naturaleza, del propio pensamiento y de la propia condición, de la propia finitud y de las propias relaciones (Pareyson, 2005, pág. 208)¹⁴.

¹⁴ TO: «Come opera umana e soltanto umana la filosofia deve rinunciare a porsi in un punto di vista che non sia il punto di vista del finito: l'uomo non può uscire da sé stesso e dalla sua condizione finita, nemmeno nella filosofia, la quale dunque, quale che sia suo oggetto, sarà sempre fatta dall'uomo per l'uomo, cioè dal finito per il finito, sì che sempre l'uomo e soltanto l'uomo, è, in filosofia, chi parla e chi ascolta».

(...) Si tratta piuttosto dell'uomo stesso che, col proprio pensiero riflesso, prende consapevolezza, *insieme*, del proprio punto di vista e della propria natura, del proprio pensiero e della propria condizione, della propria finitezza dei propri rapporti, non *de homine*, ma, veramente, *homo*».

Sin embargo y casi paradójicamente, la importancia de esta cuestión reside en que este carácter restringido no debe ser olvidado, precisamente para comprender los límites de aquel que hace e interpreta filosofía, que por ello mismo y por su conciencia del límite –su insuficiencia– constituirá la apertura del ser humano hacia la búsqueda. Este aspecto derivará en su posicionamiento hermenéutico, que corresponderá con un cierto perspectivismo –apoyado en el carácter plural de la interpretación– entorno a la verdad.

El uso del término *singularidad*, en lugar de otros aparentemente equivalentes, evita el encerramiento de la *persona* pareysoneana en el solipsismo. El hecho de que la persona sea *singular* significa que cada ser humano es cada vez él con y en el mundo, en conexión e interpretación constante con aquello que lo rodea, así como con la historia, con el resto de seres humanos y consigo mismo, siempre en la conciencia de su finitud. Sin embargo, esta relación –a la que tildará de *infinita*– será cada vez única, ya que se realiza siempre desde la propia singularidad de cada individuo particular. Es este aspecto singular y determinado, precisamente, el que lleva a la necesidad de que la filosofía adquiera un carácter *universal* donde se posibilite un horizonte comunicativo, reflexivo y compartido, espacio que debe ser construido por aquellos que participan del mismo. Es decir, tanto la filosofía como la comunicación se construyen, se elaboran, se sufren y se trabajan en aras de aquello que posibilita su sentido: el horizonte compartido.

El ser humano presentado por Pareyson tiene que construirse a partir de la conciencia de sus propios límites y de aquellos para con los demás, de manera que la forma de crear un espacio interpersonal que posibilite una verdadera comunicación – filosófica en este caso particular, pero extrapolable al resto de ámbitos– sea a través de la creación de nuevas estructuras a partir del diálogo y de la reflexión compartida. Como declara nuestro autor,

la universalidad del pensamiento filosófico no es una universalidad presupuesta o ya existente, como sería aquella de una razón interpersonal o de una comunidad histórica dada; sino que es una universalidad de instaurar y de realizar, más bien una universalidad que *exige* ser instaurada y realizada (Pareyson, 2005, pág. 211)¹⁵.

¹⁵ TO: «L'universalità del pensiero filosofico non è una universalità presupposta o già esistente, come sarebbe quella d'una ragione impersonale o d'una comunità storica data; ma è una universalità da instaurare e da realizzare, anzi una universalità che esige di essere instaurata e realizzata».

La *persona*, por tanto, se distancia de toda coincidencia con una individualidad solitaria encerrada en sus propios juicios y valores. Al contrario, tendrá siempre un horizonte moral enfocado hacia algo superior que va más allá de los límites de la situación concreta, como veremos cuando tratemos más detenidamente la *relación originaria* del ser humano con la verdad, donde Pareyson introduce la noción de *trascendencia*, que estará siempre presente en su filosofía. De esta manera, para nuestro autor, el existencialismo adoptará la forma de un *personalismo ontológico* en la medida en que el primero «no es una mera revaloración del individuo, sino más bien, la demostración de que el individuo no es, y no puede ser, un momento, sino que, más allá de eso, avanza resueltamente» (Da Silva, 2014, pág. 213).

Continuando con el germen existencialista del pensamiento de Pareyson y su posterior “metamorfosis” en *personalismo ontológico*, debemos aclarar las razones que llevan al pensador italiano a tal reconstrucción terminológica. Algunos pensadores italianos del s. XX como Nicola Abbagnano o Enzo Paci presentan cierta disconformidad con el trasfondo pesimista de las corrientes existencialistas propuestas por los pensadores alemanes de tal enfoque. En el caso de Abbagnano, una de las consecuencias de lo que él denomina “existencialismo negativo” consiste en que esta postura conlleva a «la negación de la existencia como posibilidad» (Olgiasi, 1951, pág. 168)¹⁶. Esta cuestión, entre otras, los lleva a proponer la complementariedad del concepto de *existencialismo* con el atributo *positivo*, esbozándolo sobre un trasfondo de *optimismo progresista*. En el caso de Paci, su existencialismo positivo constituyó las bases de una filosofía enfocada al factor relacional de la persona dentro del marco existencial, donde el sujeto se presenta como «un horizonte siempre en movimiento y siempre abierto» (Sini, 2016, pág. 34).

Pareyson, por su parte, formulará su propia versión del existencialismo, sin dejar de lado el elemento trágico –aunque de finalidad siempre aperturista–, pero reforzándolo con una mayor profundización en el concepto de persona como relación hermenéutica con aquello con lo que *coexiste*, consigo misma y para con lo–otro, cuya importancia no habría sido lo suficientemente tratada –según nuestro autor– en posicionamientos como los de Kierkegaard o Barth –de horma protestante– y menos aún en el idealismo alemán anterior o en el por entonces vigente actualismo de Gentile.

¹⁶ TO: «Negazione della esistenza come possibilità».

Tras una profundización en las perspectivas acuñadas por los dos pensadores alemanes mencionados en el párrafo anterior, a quienes dedicó escritos como *Sören Kiekergaard e l'esistenzialismo* (1939) o *L'esistenzialismo di Karl Barth* (1939), Pareyson criticaría que en tales posturas «el individuo quede excesivamente devaluado y urdido absolutamente negativo, a diferencia de Dios, que al contrario es el polo positivo» (Presenti Gritti, 2017, pág. 13)¹⁷. Para Pareyson, la persona, lejos de quedar encerrada en la relación puntual con la realidad circundante, corresponde a la relación misma en un sentido inagotable. Como señala Fornero:

La persona es para él síntesis de 'singularidad' y de 'universalidad'. La *singularidad* se distingue de hecho de sus nociones análogas de "individualidad" y "particularidad"; así como la universalidad no viene confundida con la "generalidad" o la "totalidad". (...) La persona subsiste en la relación ontológica entre finito e infinito, en la tensión entre *presencia* (ser-ahí) e *invocación* (trascendencia). (Fornero, 2002 B, pág 734)¹⁸.

Pareyson realiza una síntesis entre el concepto de personalismo venido de sus inicios en el espiritualismo y el existencialismo, acuñando las bases existencialistas en conjunción con la importancia de la persona como ejecutora, dando relevancia a la posibilidad, a la acción y, por tanto, a la aceptación del error, elementos necesarios en el desarrollo de una perspectiva filosófica orquestada por la *ontología de la libertad*. Siguiendo la lectura de Da Silva:

La propuesta de Pareyson consistirá en afirmar que la cuestión de la unidad y la multiplicidad de la filosofía se consigue resolver a través de la incorporación de los conceptos de *desarrollo autónomo*, que replantea la cuestión de la historicidad de la filosofía en términos de *condicionalidad histórica* de la filosofía y de *interpretabilidad infinita*, salvando tanto la unidad como la multiplicidad de la filosofía, consiguiendo fundar una filosofía de la interpretación propia, capaz de asumir el riesgo constante del error, producto de ser una obra realizada por un ser humano, una persona (Da Silva, 2014, pág. 212).

De esta manera, Pareyson desarrolla la postura desde la que defenderá su personalismo ontológico, entendiendo tal noción como aquella venida de la conjunción de la filosofía de la existencia con el desarrollo de la persona como elemento relacional

¹⁷ TO: «che il singolo venga svalutato oltremodo e reso assolutamente negativo, di contro a Dio, che viceversa è il polo positivo».

¹⁸ TO: «La persona è per lui sintesi di singolarità e di universalità. La singolarità va infatti distinta dalle analoghe nozioni di individualità e particolarità; così come l'universalità non va confusa con la generalità o la totalità. (...) La persona sussiste nella relazione ontologica tra finito e infinito, nella tensione costante tra presenza (esserci) e invocazione (trascendenza)».

dentro de la existencia, uniendo el carácter singular del ser humano con su apertura al mundo, a la verdad, a los otros seres humanos y, en definitiva, a la existencia. Que la persona sea *relación* y *apertura* significa que esta actúa también como timonel, como dirección y como núcleo de la relación misma que encarna. Con ello, la aurora que se abre en la oscuridad del misterio que envuelve a la otredad, viene de la mano de la interpretación que se inicia en la persona –y que no se termina en ella–, en su correspondencia, responsabilidad y deber con la verdad y con su desvelamiento.

Sin embargo, este concepto de ser humano que encarna la relación, esta mano que sujeta y dirige la luz en la oscuridad, más allá de su propia individualidad, necesita del mundo y del resto de elementos, pues es también en la relación con ellos donde la persona se reconoce, siendo ella misma algo *por descubrir*. De este modo, el ser humano *es* en la medida en que es *existente*, pues se dice a sí mismo desde su singularidad, en su carácter particular, pero este carácter solamente puede darse dentro del marco de una *existencia general* que lo sustenta, ámbito al que igualmente pertenecen el resto de existencias particulares con las que la persona convive y se desarrolla. Con ello, la existencia –así como la persona como *existencia singular*–, «es ella misma y se comprende a sí misma en cuanto está en relación con otro y comprende al otro, y viceversa» (Tomatis, 2000 B, pp. 16-20)¹⁹.

Esta unión entre el carácter necesariamente existencial de la filosofía pareysoniana, el papel de la persona como conductora de la relación y el elemento aperturista, hermenéutico y, por tanto, interpretativo inherente a tal relación, se resuelve en la postura que hemos nominado –desde la terminología de nuestro autor– como *personalismo ontológico*. Es decir, Pareyson apuesta por un existencialismo transfigurado, que abarca todos los elementos que intervienen en el mismo, que debe ser, como defiende Tomatis, al mismo tiempo, *personalista* y *ontológico*:

Personalista, porque es la persona singular viviente, no un a priori abstracto trascendental o existencial, la que califica la existencia y su inevitabilidad, bajo la intransitabilidad de cualquier mínimo sentido de la realidad y de la vida humana. Ontológico porque es en la apertura al ser que nos trasciende, que me trasciende donde yo puedo elegir y ser yo mismo (Tomatis, 2000 B, pp. 16-20)²⁰.

¹⁹ TO: «è se stessa e comprende se stessa in quanto è in relazione con altro e comprende l'altro, e viceversa».

²⁰ TO: «Personalistico perché è la singola persona vivente, non un astratto a priori trascendentale o esistenziale, a qualificare l'esistenza e la sua inaggirabilità, pena l'intransitabilità di qualsivoglia minimo senso della realtà e della vita umana. Ontologico perché è nell'apertura all'essere che ci trascende, che mi trascende, che io posso scegliere ed essere me stesso».

Es decir, la noción de persona desarrollada en la ontología pareysoniana refiere siempre a la persona humana, viva y finita cada vez. Pero esta no puede entenderse si no es dentro del complejo existencial, social, histórico y filosófico en el que se encuentra. La persona por tanto no puede ser, de ninguna manera, un individuo separado y encerrado en sí mismo, pues en cada momento se construye a sí mismo desde las posibilidades que vienen siempre de un agente externo y, a su vez, necesita de la alteridad que supone su mismo futuro, algo que aún no es y que, de alguna manera, supone un—otro, un distanciamiento de la persona con ella misma.

La persona, en su carácter finito y en la conciencia del este, se construye y se reconoce, pero siempre en relación con la realidad que le rodea. Por otra parte, el acceso a las estructuras de la existencia solo puede darse desde el ser humano, por lo que tal postura filosófica debe otorgar una posición elevada a la significación de la misma.

Igualmente, todo análisis, todo conocimiento, toda construcción, se realiza desde un horizonte que motoriza la relación interpretativa y aperturista, un trasfondo *posibilitante* que permite que exista una dirección hacia la trascendencia, un plano ontológico que hace posible la continuidad de la relación e impide que esta se agote en la finitud de la persona, que, al contrario, confiere a la relación un carácter *inagotable* y renovado, en la medida en que este plano, en el que nuestro autor identifica a la verdad y al ser, va más allá de toda interpretación particular.

1.4. VERDAD Y PERSONA

Continuando con la noción de *persona* acuñada por Luigi Pareyson, debe ser aclarado que tal término, en el ideario pareysoniano, no puede ser entendido sin un concepto que será esencial en su ontología hermenéutica: la búsqueda, noción que cobra sentido en la relación interpretativa que el existente desarrolla en el horizonte fenoménico y en su orientación hacia la verdad.

En el ámbito de la existencia como relación hermenéutica en sí misma, es el existente quien encarna tal relación, razón por la que la persona se presenta como la existencia misma, como la relación propia del sujeto con aquello que trata de trascender y con aquello que interpreta constantemente. Sin embargo, no debe confundirse esta

correspondencia entre persona y existencia con la equivalencia entre el sujeto y la situación particular en la que se encuentra con la que, no obstante, conforma un conjunto que no se agota en sí mismo. Esto se debe, en parte, a que si bien la circunstancia particular tiene un aspecto instantáneo e irrevocable a la manera en la que habría sido defendida por Heráclito, la existencia en general, así como la relación hermenéutica que la persona encarna, tiene que ver con el fluir mismo de la interacción entre el existente con aquello que posibilita su operación, la verdad – o el ser, como veremos.

Como bien refiere Giovanni Giorgio en su análisis del concepto de persona pareysoniano, «persona y situación son irreductibles la una a la otra: la persona siempre juzga la situación y la trasciende» (Giorgio, 2007, pág. 2)²¹, hecho que va directamente ligado a la necesidad de que, si bien no pueden reducirse una a otra, tampoco pueden entenderse como elementos separados, ya que tanto la persona como la situación en la que esta se desarrolla como tal se complementan y copertenecen la una a la otra, formando un complejo unitario «ya sea porque no existe una persona que no esté situada en un contexto, con lo que la situación se le adhiere como algo irrenunciable; ya sea porque la situación posibilita la persona en las oportunidades que esta le ofrece» (Giorgio, 2007, pág. 2)²².

De esta manera, Pareyson quiere esclarecer el papel de la situación como apertura a la verdad en la que, sin embargo, no queda cristalizada esta segunda. Dado que la persona es finita, como ya se ha explicado, el carácter infinito de la verdad y de su búsqueda no puede quedar abreviado en la singularidad del sujeto. Sin embargo, es el sujeto como existente el único ámbito en el que la verdad puede revelarse o, en otras palabras, hacerse manifiesta. Como refiere nuestro autor, «la situación tiene un aspecto no solo histórico sino también ontológico: no solo es el confín de la existencia, sino que es una apertura al ser; no es una limitación sino una vía de acceso» (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 10)²³.

²¹ TO: «persona e situazione sono irriducibili l'una all'altra: La persona sempre giudica la situazione e la trascende».

²² TO: «sia perché non esiste persona che non sia situata in un contesto, sicché la situazione le aderisce come qualcosa di irrinunciabile; sia perché la situazione posibilita la persona nelle opportunità che essa offre».

²³ TO: «la situazione ha un aspetto non solo storico, ma anche ontologico: non è solo il confine dell'esistenza, ma è un'apertura all'essere; non è una limitazione, ma è una via di accesso».

La persona, en este sentido, cobra el papel de actante y de germen relacional y, además, de *testimonio* cada vez en su situación, lo cual no puede derivar en ningún caso en una comprensión del Ser –la verdad– como realidad manifestada en carácter fragmentario. La verdad que subyace a la búsqueda activa e incansable de la persona en su esencia interpretativa no es una verdad de matriz terminal, constituida y acabable en la finitud de la persona. Más bien, esta verdad aparece como la luz tras la ventana que se abre y que no se agota cada vez que esta se cierra. Del mismo modo que el ser no se agota en el ente, la verdad no se agota en su interpretación, ni la existencia en el existente.

No obstante lo explicado, esta función *testimonial* inherente a la persona conlleva a una responsabilidad que tiene que ver con su libertad. La búsqueda, la interpretación y la revelación de la verdad, para darse en el sujeto, necesita que este conserve la posibilidad de ser recinto y medio de tal revelación, factor que la persona *debe elegir* activamente. Con esta alusión a la decisión, Pareyson evita que el marco objetivo en el que se encaja el devenir histórico sea entendido como un escenario universal de *verdad revelada*, en lo que al pensamiento refiere. Si bien tanto la comunicación interpersonal como la filosofía misma requieren de una intención comunicativa y de la construcción de un espacio prolífero para ello, también la búsqueda de la verdad supone un compromiso con la misma, compromiso que no puede ser sino humano.

De esta manera, Pareyson desarrolla la distinción entre «el pensamiento como mero producto histórico y el pensamiento que manifiesta la verdad» (Pareyson, 2014, pág. 44). Es decir, la diferencia entre que la persona quede –bajo su propia elección– restringida a su contingencia constituyente, a un señero *haber sido* o, por el contrario, elija desarrollar su posibilidad de apertura, orientar su *iniciativa*, como veremos en los próximos capítulos.

Una vez esbozada la idea general que supone el concepto de persona para Pareyson y la originalidad de su posicionamiento como *personalista ontológico*, cabe aclarar que la noción de persona continúa desarrollándose durante toda su obra, ya que, como encarnación de la relación entre el existente y la verdad, así como lugar y medio de manifestación de esta segunda, la persona resulta uno de los cimientos esenciales en la construcción del ideario pareysoniano. Por ello, aunque podamos esbozar determinadas definiciones concretas acerca de este término, no podremos llegar a una conclusión definitiva al respecto hasta que no hayan sido recorridas todas las parcelas del pensamiento de nuestro autor.

Además, la propuesta que nos ofrece el profesor de Turín pasa «por medio de lo que él llama *una dialéctica viva y concreta*: una dialéctica entre conceptos opuestos, que no tienen por qué excluirse necesariamente» (Blanco Sarto, 2006, pág 83).

De esta manera, la propuesta personalista de Pareyson encuentra su originalidad en la unión entre nociones contrarias para la creación de una nueva con un sentido que unifique las implicaciones de ambas. Con tal ingeniería estilística y metodológica, Pareyson logra salvar las carencias de cada concepción vista en particular, consiguiendo, mediante el oxímoron que supone su definición de la persona, una síntesis prolífera de contradicciones que se superan en su unión y que se coimplican perteneciendo la una a la definición de la otra sin llegar a caer en una identidad.

CAPÍTULO 2

ESTÉTICA: UNA HERMENÉUTICA DE LA FORMA

2.1. SOBRE EL CONCEPTO DE FORMA

La filosofía en general y la hermenéutica en particular, en el pensamiento de Pareyson, van a estar directamente relacionadas con el estadio estético ya que, como se verá, ambos terrenos guardan un paralelismo en lo que a la interpretación y al carácter operativo del ser humano se refiere. Por ello para hablar del resto de parcelas de la propuesta filosófica de nuestro autor resulta necesario desentrañar su propuesta estética.

Para poder realizar una introducción óptima al posicionamiento respecto a la estética defendido por Pareyson, debemos aclarar, en primer lugar, en qué consiste el concepto mismo de *forma* en tal posicionamiento.

Ya desde las filosofías de Platón y Aristóteles, la forma aparece como elemento de función configuradora, unificadora y organizadora del carácter material tanto de la realidad como del ser humano, concepción cuyo eco permanece en la filosofía medieval. Este concepto, como sabemos, encontrará su evolución y reforma en la edad moderna, quedando categorizada como parcela de carácter eidético del conocimiento humano en Descartes, planteamiento que se abrirá hacia un ámbito más extendido y trascendente en filosofías como las de Kant, con quien «la forma resulta ser la actividad que organiza ordenadamente el conjunto de contenidos de la conciencia» (Margara, 2020, pág. 15)²⁴ o Hegel, en cuya dialéctica la forma posibilita «la aparición sensible de la idea»²⁵, haciendo hincapié en la relación presente entre la forma y aquello comprende e implica, de manera que «la relación forma/contenido evidencia cómo gracias a la forma, un contenido espiritual pueda obtener una traducción sensible» (ibid. Pág 16)²⁶.

²⁴ TO: «La forma resulta essere l'attività che organizza ordinatamente l'insieme dei contenuti della coscienza».

²⁵ TO: «L'apparizione sensibile dell'idea».

²⁶ TO: «Il rapporto forma/contenuto evidenzia come, grazie alla forma, un contenuto spirituale possa ottenere una traduzione sensibile».

De esta manera, podemos notar, como señala Ferrater Mora, cómo el concepto de forma ha ido evolucionando hasta presentarse «no como la actualidad ni tampoco como lo *a priori*, sino como lo que es susceptible de abarcar cualquier contenido» (Ferrater Mora, 2020).

No obstante, el uso que Pareyson hace de tal concepto es de índole estético hermenéutico, de manera que se distancia de las concepciones teleológicas e ideales propias de la metafísica y adopta el uso del término para establecer una relación del actante–formador con el mundo empírico, en la medida en que las formas estéticas no pueden comprenderse como entidades separadas de aquello que estructuran y significan en el proceso mismo de “formación”.

La forma, más que una categoría eidética, es el núcleo mismo de la realidad que ha sido formada. Esta concepción, por parte de Pareyson, a su vez, no puede excluir de su planteamiento el carácter operante del “formador”, elemento que se relaciona con el enfoque singular de la forma –desde la perspectiva estética–, cuestión que nos recuerda al perfil singular del que Pareyson dota a la persona, que desarrollábamos respecto a su personalismo. En resumidas palabras, para un acercamiento a la filosofía de la forma pareysoniana, debemos tener en cuenta que lo que es formado es constituido a partir de un agente que causa tal producto y que tal agente puede ser, a su vez, formado, como ocurre en el caso de la persona.

No obstante, si bien en las perspectivas planteadas respecto a la forma se esboza una cierta diferenciación entre forma y contenido –cuestión que ha sido ampliamente debatida en el campo estético, en cuyo terreno no vamos a introducirnos–, en Pareyson ambas nociones se presentan de manera unificada en el concepto de forma, que consistirá en la obra misma y en el proceso activo de formación, de un *haber sido formado*, donde interviene, a su vez, el agente formador, como veremos.

Como hemos desarrollado en párrafos anteriores, el concepto de persona de Pareyson estará presente en toda su filosofía, razón por la que ocupará un lugar primordial también en su *filosofía de la forma*. Como señala Blanco Sarto, «forma es –valga la redundancia– todo aquello que ha sido formado, es decir, cualquier obra» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 55). De esta manera, entendiendo el término “obra” como aquello devenido de una operación, la forma significará para Pareyson la categoría necesaria que conecte el carácter operante del ser humano tanto consigo mismo como con aquello que le rodea.

La persona pareysoniana es actividad y relación, con la verdad y a causa de ella, para con lo otro y consigo misma.

Con ello, el concepto de forma se presenta como la base de la construcción de lo que Pareyson llama *formatividad*, cuestión que desarrollaremos en los próximos párrafos. De esta manera, el concepto de forma cumple un papel esencial «para poder explicar las relaciones de la persona con el mundo y con sus propias obras» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 56).

2.2. FORMA Y PERSONA

El mundo, como complejo de elementos que han sido formados, guarda una relación necesaria con el operante creativo que los ha producido, sea de origen natural o no. Así, la persona, en su relación con aquello que la rodea, está en constante contacto con formas, ya sea de manera perceptiva, utilitaria o creativa, por lo que la relación establecida con tales elementos es siempre una relación activa. Si la forma pareysoniana refiere al carácter *formativo* de cada realidad concreta, esto significa que tal perspectiva no consiste solamente en el proceso productivo mismo ni exclusivamente en aquel protagonizado por la persona como relación. Ello se explica en el hecho de que el mundo está repleto de formas y realidades que, sencillamente, ya están ahí, sin que hayan sido necesariamente elaboradas desde el ámbito de la técnica (entendida en el sentido griego, *techné*) pero con las que, sin embargo, la persona se relaciona ya sea por interacción material, intelectual o contemplativa, entre otras. Como aclara Blanco Sarto, desde la concepción pareysoniana, «las formas tienen una vida propia, pero esta puede ser contemplada y enriquecida por el obrar de las personas» (Blanco Sarto, 2002 C, pág. 758).

Esta *vida de las formas* implica la comprensión de Pareyson de los elementos presentes en la naturaleza como partes de un sistema vivo, activo y creador, en la medida en que en el medio natural también se desarrollan formas que se revelan como participantes del proceso productivo, así como de la experiencia estética. De este modo, «la naturaleza no resulta solo bella, contemplable, sino productora de formas, es decir, organismo» (Marzano, 1994, pág. 91)²⁷.

²⁷ TO: «La natura non appare solo bella, cioè contemplabile, ma produttrice di forme, cioè organismo».

Es decir, al igual que pueden ser contempladas e interpretadas –tanto estética como cognoscitivamente– las producciones de la *técnica*, del hacer humano, pueden serlo también aquellas que funcionan bajo un mecanismo independiente de la acción creativa de la persona, sin embargo, creativo–productivo. Tal cuestión posibilita el desarrollo de «una estética que se ocupe tanto de la belleza natural como de la belleza artística, pues ambas se fundamentan en la producción» (Blanco Sarto, 2002 C, pág. 758).

Por este motivo, y sin olvidar el significativo *punto de vista* que Pareyson recalca en el ámbito filosófico, la persona también cumple una función interactiva con–formadora con aquello que interpreta, pues la percepción misma contiene un carácter que excede la mera objetividad, en la medida en que en el desarrollo gnoseológico de los conceptos siempre se conserva una parte que tiene que ver con el sujeto que percibe e interpreta.

Más allá de la *percepción*, no debe obviarse que la persona, en su carácter finito, también *ha sido formada*. Todo aquello que se hace, en su hacerse, sea terminado o no, va encaminado hacia un objetivo definitivo. Es decir, todo proyecto de obra se dirige hacia el horizonte de realización de tal obra. Y a su vez, toda obra está expuesta, necesariamente a ser conocida, percibida y, con ello, interpretada. Así, también la persona, aunque *esté hecha*, se encuentra en un proceso continuo de formación que mira hacia determinados fines y que se construye continuamente, interpretándose e interpretando aquello que la rodea: Conociéndose desde sí misma y en el mundo, *desvelándose*. De esta manera y sin olvidar el papel de la persona como hacedora y como sujeto cognoscente, «interpretar es desvelar el proceso de formación de tal forma» (Blanco Sarto, 2002 A, pág. 58).

2.3. BELLEZA Y OBRA DE ARTE

Pareyson, que unifica en su pensamiento las distintas parcelas presentes en su filosofía, no excluirá la inclinación ontológica tampoco de su planteamiento estético. De este modo, encontrará también una clara representación de su propuesta, particularmente, en la obra de arte, pues, aunque el profesor de Turín «no pretende hacer una ‘metafísica del arte o de la belleza’ sino un ‘análisis de la experiencia estética’» (Blanco Sarto, 2002 C, pág. 754), esto no impide que, en lo que a la obra de arte refiere así como a la interacción interpretativa con la misma, se establezcan distintas partes dentro del proceso mismo, conservando, dentro del análisis de la experiencia mencionada, tanto el ámbito

hermenéutico como aquel que tiene que ver con el proceso creativo de producción. Este último, partiendo de la exploración de los distintos elementos presentes en la obra de arte e incluyendo en ellos el transcurso evolutivo recorrido desde la obra misma hasta que esta llega a ser un “trabajo concluido”, se coloca dentro de la primera fase de tal proceso analítico, conservando a su vez engranajes metafísicos y hermenéuticos. Como señala Vattimo al respecto, «los elementos ontológicos que conforman todo el posterior desarrollo de la hermenéutica de Pareyson encabezan el análisis del proceso formativo, primero, y luego la interpretación de la obra de arte» (Vattimo, 2010, pág. 83)²⁸.

Esta experiencia estético–metafísica con la obra de arte, será de cariz interpretativo, por lo que también presenta sus problemas. Como se ha señalado, el concepto de forma que Pareyson propone tiene un carácter unificador que evita una diferenciación explícita entre la forma y el contenido. En la obra de arte, esta unificación de lo que resultarían elementos entendidos de manera separada, encarna la aparente dicotomía presente en las dos maneras de comprender la obra de arte. Por un lado, aquella de carácter objetivo, entendiendo la obra de arte como realidad ya formada e independiente, como *producto acabado* y autosuficiente, en la medida en que, como nuestro autor indica, «para manifestarse no necesita de intermediarios, porque su misma existencia es manifestación, ni es a su vez la intermediaria de un significado que la trascienda (...) ella se da completamente con su propia presencia» (Pareyson, 1988, pág. 125)²⁹; y por otro lado, aquella de carácter hermenéutico–experiencial, que tiene que ver con la obra de arte entendida como realidad interpretable y como resultado de un proceso creativo por parte del artista. Este segundo aspecto o manera de comprender la obra de arte, supone la dificultad más grande de soslayar, ya que, desde esta otra cara de la moneda, la comprensión de la obra de arte no consiste en «alcanzar el significado de una presencia física, el espíritu de un cuerpo, sino de saber considerar la propia presencia física como significado» (Pareyson, 1988, pág. 125)³⁰. En otras palabras, al igual que la

²⁸ TO: «the ontological elements shaping the whole subsequent development of Pareyson’s hermeneutics come to the fore in the analysis of the formative process, first, and on the interpretation of the work of art, later».

²⁹ TO: «Per manifestarsi non ha bisogno d’intermediari, perché la sua stessa esistenza è manifestazione, né è a sua volta l’intermediario d’un significato che la trascenda (...), essa si da completamente con la sua stessa presenza».

³⁰ TO: «cogliere il significato di una presenza fisica, lo spirito di un corpo, ma di sapere considerare la stessa presenza fisica come significato».

forma coincide con el contenido, en la obra de arte coinciden lo material y lo significativo (*fisicità e spiritualità* en palabras de Pareyson).

Ahora bien, cabe preguntarse las razones que llevan a Pareyson a establecer esta relación de coincidencia de perspectivas que parecen contrapuestas –metodología propia de su estilo, además–. La respuesta a tal pregunta haya su solución en aquella noción que hemos colocado en el centro del análisis de la filosofía pareysoneana, la persona, razón por la que, si bien su personalismo forma parte de su primera etapa en el desarrollo explícito de tal postura, este no deje de resonar como base del resto de su pensamiento. ¿Qué es, entonces, lo que causa la coincidencia entre el carácter físico y aquel espiritual en la obra de arte? Efectivamente, el hecho de que la obra de arte tenga como productor operante una persona.

La persona, como ya se ha señalado, es una realidad indesligable de su carácter finito y singular, en consecuencia, único; carácter que no le impide, sin embargo, constituir una relación hermenéutica y coexistencial con lo que le rodea. De este modo, la obra de arte supone la materialización manifiesta de una interioridad humana, a partir de aquello que le es más propio y que lo constituye como artista, como formador: más que la acción, el hacer mismo. De esta manera, el artista además de constituir la obra de arte desde él mismo y desde la ventana al mundo que es su perspectiva singular, se conforma a sí mismo en el proceso de elaboración de su obra en la medida en que en ella imprime su forma, su modo de hacer, su propia actividad. Este produce la obra en su hacer y, en su producir, se construye a sí mismo, se materializa, se interpreta.

Todo esto conlleva de nuevo al carácter ambivalente de la obra de arte, que se nos presenta a la vez como *evidente y misteriosa*, siguiendo a Pareyson, factor en el que reside su complejidad y desde donde se plantea la problemática sobre su accesibilidad, que trataremos en el siguiente párrafo. Como señala nuestro autor:

Como forma, la obra de arte tiene todo aquello que debe tener: es perfecta, concluida, definida. Y además es un mundo, o sea, un modo personalísimo de interpretar el mundo: de ahí un doble infinito, el del universo, y aquél de la persona (Pareyson, 1988, pág. 126)³¹.

³¹ TO: «Come forma, l'opera d'arte ha tutto quel che ha da avere: è perfetta, conclusa, definita. Eppure è un mondo, cioè un personalissimo modo di interpretare il mondo: ecco un doppio infinito, quello dell'universo, e quello della persona».

2.4. UNA ESTÉTICA HERMENÉUTICA: LA TEORÍA DE LA FORMATIVIDAD

Ya hemos desentrañado el concepto de *forma*, su relación con la *persona* y la importancia de la *obra de arte* como ejemplificadora y como culmen de la interpretabilidad constituyente de la propuesta estética de nuestro autor. El hecho de incluir la obra de arte como elemento ejemplar en vez de centro específico de esta parte de la filosofía de Pareyson se debe a que su postura respecto al ámbito estético va más allá de este. Desde su posición, nuestro autor «pone de manifiesto el carácter filosófico de la estética asociando arte y vida» (Uribe Miranda, 2020, pág. 195). Por esta razón, tal aportación que unifica en un mismo complejo orgánico lo natural y lo artificial, lo físico y lo espiritual, la persona y el mundo, entre otras nociones, resulta extrapolable a cualquier otro ámbito; factor propio del modo de hacer filosofía presentado por nuestro autor, a saber, aquel orientado hacia un horizonte universal. Como señala Acciario, «es una misma formatividad la que actúa tanto en la producción artística como en la producción técnica, en la actividad práctica como en la actividad cognoscitiva» (Acciario, 2020, pág. 88).

En base a lo explicado en los anteriores apartados de este capítulo, si la forma es, para nuestro autor, la característica fundamental que nomina a aquello que ha sido constituido, hecho, formado, podríamos derivar de ello, bajo implicaciones lógicas, que la *formatividad* consiste en aquella función que se ocupa de las formas y que engloba por tanto el proceso de realización de las mismas. Tal proceso, como ya se ha explicado, no consiste en un sistema cerrado que termina cuando la obra finaliza, o su proceso formativo acaba; sino que, lejos de ello, tal obra entendida como forma está sujeta a ser contemplada, interpretada, utilizada y, en definitiva, relacionada con otros elementos y formas.

Sin embargo, el posicionamiento respecto a las derivaciones de la *formatividad*, lejos de terminar aquí, conlleva también tener en cuenta el carácter coimplicador entre *lo hecho* y aquel que hace, ya que este último se configura como tal desde su acción, como hemos visto, de manera que son diversos los elementos que participan y que se constituyen necesaria y mutuamente en lo que el proceso de formatividad significa. Desde la lectura que hace Acciario, «así define Pareyson la formatividad: producción que es al mismo tiempo e inseparablemente, invención. En esta definición hay que subrayar en primer lugar que el hacer coincide con la entera existencia del hombre: vivir es hacer» (Acciario, 2020, pág. 88).

De este modo, la formatividad, que engloba la acción en su definición, se presenta como directamente ligada a aquello que le es propio al ser humano como actante, como existente, llevándonos a la relación entre su estética, su personalismo, su existencialismo y, como veremos, su hermenéutica.

Para Pareyson, «la obra realizada no es la representación (la copia) de la idea del artista. Porque no existe tal idea. La obra ideal (la idea de la obra) solo está presente en la obra real. *La forma formante solo está presente en la forma formada*» (Pergueroles, 1998, pág. 192). Con este planteamiento, lo que se quiere sacar a relucir es el hecho de que la propuesta de nuestro autor no consiste en un proceso meramente constructivo donde existen unas pautas a seguir para conseguir uno u otro modelo de aquello que se quiere realizar, cuestión con la que Pareyson explicita, a su vez, una crítica a la *imitación*. Más bien, tal proceso, en su estrecha relación con la existencia misma, consiste en un *hacerse*, en un *construirse* que solo revela su ser a partir del proceso mismo, que es único cada vez. Con ello, el hacer «no es solo elaborar algo sectorial en base a uno mismo, sino que consiste en formar la operatividad humana en cada declinación efectiva» (Margara, 2020, pág. 22)³². Esto nos lleva de nuevo al posicionamiento que nuestro autor referiría sobre la *singularidad* de la persona. Al igual que la persona constituye una realidad *singular* que se relaciona con el mundo y se desarrolla en la relación consigo misma y con lo otro, *también* la realidad formada presenta esta caracterización *singular* e irrepetible. Como explica Acciaro:

La formatividad, mientras hace, inventa el modo de hacer, su hacer no es aplicativo sino justamente formativo y esto, de nuevo, significa que no consiste en la mera ejecución de una regla o principio preestablecido, sino en el descubrimiento, hallazgo e invención de su propia regla o principio interno. (...) De ahí que también la obra sea novedosa y singular: su forma no precede su producción, sino que es su resultado, resultado de un personalísimo modo de formar (Acciaro, 2020, pág. 89).

Sin embargo, que no exista un modelo concreto no significa que la forma final, *forma formada*, haya sido producida desde la mera espontaneidad, como si de un impulso divino se tratase. La *formatividad* no es simple estructura, modelo, estilo; pero tampoco puede entenderse, contrariamente, como una señera expresión inmediata de una interioridad, ya que de esta manera caeríamos en un encerramiento, donde cada forma

³² TO: «Non è solo elaborare qualcosa di settoriale fino a se stesso, ma è formare l'operosità umana in ogni sua declinazione effettuale».

quedaría aislada dentro de las parcelas particulares de las que hubiese surgido. La forma desarrollada por Pareyson, por tanto, está abierta a la relación, de ahí su carácter hermenéutico.

Además, si tal forma hubiese sido originada desde la inmediatez, esta quedaría cristalizada en sí misma y ni siquiera la persona tendría acceso a ella, cuestión que no es posible en el planteamiento de Pareyson por diversos motivos que ya han sido expuestos y desarrollados.

La propuesta de nuestro autor, por tanto, pasa por el reconocimiento de un proceso previo, un proyecto anticipador de la obra en cuestión. Anterior a toda acción hay un proceso deliberativo, electivo, del que forman parte la posibilidad y la libertad. De la misma manera, la obra –en particular, la obra de arte–, como resultado de una acción formadora, también precisa de un elemento motor que convoque su ejecución, aunque tal resultado consista en algo que aún no es, pero en cuya realización encuentra su propia posibilidad real. Siguiendo la lectura de Vecchi:

Hay una adivinación, una anticipación de la forma futura que es intensamente esperada y expectada³³: es un intentar que se revela como presentimiento del logro, como criterio indefinible no de una elección entre infinitas posibilidades equivalentes, sino de una elección preventiva entre un número determinado de estas (Vecchi, 1956, pág. 358)³⁴.

Este proceso es extrapolable al ámbito de la existencia humana, volviendo a la resonancia personalista que está presente en toda la obra de Pareyson. Como se ha desarrollado anteriormente, la persona también es una forma, que, sin embargo, se constituye cada vez en cada decisión, en cada acción. Tales decisiones y acciones, en su particularidad, son únicas, pero al mismo tiempo tienen una perspectiva universalizable en tanto la persona consiste en apertura, en interpretación y en relación consigo misma y con el mundo. Además, esta persona se constituye a partir de lo que ya es, a partir del lugar en que se encuentra, de manera que en tal formación también participa un elemento situacional.

³³ En la cita original encontramos dos palabras que en castellano se traducen como “espera”, pero que sin embargo tienen significados distintos. Hemos elegido el segundo término “expectada”, para evitar la repetición de la palabra “esperada”. Los términos italianos en cuestión son “sperata”, que refiere a la esperanza y “attesa”, que refiere a la espera.

³⁴ TO: «C'è una divinazione, una anticipazione, della forma futura che è intensamente sperata ed attesa: è un tentare che si rivela come presentimento della riuscita, come criterio indefinibile non di una selezione tra infinite possibilità equivalente, ma di una scelta preventiva tra un numero determinato di esse».

Nadie es sin pasado, sin un “haber sido”, sin un “haber elegido”, un “haber actuado”. Por otra parte, nadie es un “sí mismo” encerrado en sus propias categorías, pues la interpretación misma se corresponde con una puerta a la alteridad, a un poder ser, a un ser con otros.

El planteamiento antes desarrollado a propósito del resultado futuro que motoriza la propia formación, conserva una relación directa con la postura hermenéutica de nuestro autor. Esta relación se fundamenta, en parte, en el cariz interpretativo del que Pareyson dota a la verdad. La verdad, para nuestro autor, está sujeta a su interpretación, pero volviendo a la perspectiva consistente en el elemento motor que lleva a la formación, este puede establecerse como elemento paralelo a la búsqueda.

Si en la filosofía de la forma lo que se busca es el resultado de esta misma, en la interpretación aquello que se busca es la verdad, de manera que en ambas debe haber un inicio, una intención, un *motivo*. De la misma manera, esta postura tiene que ver con el pensamiento humano y con el conocimiento, sea de la realidad, de la verdad, de la persona o de la obra de arte en particular, ya que tales características están implicadas del mismo modo en la relación con el mundo.

Como explicábamos anteriormente, el proceso formativo en vez de terminar en sí mismo está ligado con su posterior relación al resto de realidades. Así como la persona que se *conforma* a sí misma se interpreta constantemente, también interpreta y conoce el resto de formas y realidades, siempre desde su ventana singular pero mirando hacia el horizonte infinito y activo de la interpretación y de la formación en sí misma, como proceso que no se consume en cada posibilidad. Según desarrolla Vattimo este argumento, «el conocimiento de las formas por parte de las personas implica que la interpretación se distinga por su propia infinitud específica, a la vez como apertura indefinida hacia el desarrollo de la obra por parte de los intérpretes y hacia el riesgo de un contratiempo» (Vattimo, 2010, pág. 82)³⁵.

Por tanto, y a partir de lo aquí ya descrito, en la perspectiva formativa hay un elemento buscado, una *expectativa*, que es aquello que nos mueve a iniciar la misma búsqueda. Sin embargo, dado que el motor mismo es algo que aún no se tiene, que aún

³⁵ TO: «Knowledge of forms on the parts of persons signifies that interpretation is distinguished by its own specific infinity, both as indefinite opening to the growth of the work on the part of interpreters and to the risk of a setback».

no se ha dado, ya que no se realiza sino en el darse, de esto no se infiere que exista una garantía de su realización certera, cuestión que nos inicia en el camino en otro de los tantos conceptos importantes en la filosofía de nuestro autor: el riesgo.

Existir implica la posibilidad de equivocarse; interpretar implica, a su vez, la posibilidad de no llegar al objetivo hermenéutico. Pero, sin embargo, ambas son la única vía posible para acercarse a lo buscado, vía que, como veremos supondrá un sendero infinito de trayectoria *inagotable*.

CAPÍTULO 3

MÁS ALLÁ DEL TEXTO. HACIA UNA HERMENÉUTICA VIVA

3.1. FILOSOFÍA E INTERPRETACIÓN

Antes de desarrollar de manera más específica el posicionamiento de Pareyson con respecto a la hermenéutica, consideramos necesario aclarar la importancia que este le concede al papel de la filosofía en general, así como al desglose de las distintas implicaciones que esta disciplina supone; ya que, como veremos, filosofía, hermenéutica y ontología entrañarán para nuestro autor un complejo triádico, donde cada una se refiere necesariamente a la otra, sin ser posible la comprensión de cualquiera de estas nociones de disciplinas en un ámbito separado.

Como indica Giménez Salinas, «la teoría de la interpretación de Pareyson busca, en efecto, replantear la filosofía en términos de una hermenéutica filosófica comprendida por él como una ontología de la libertad» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 115), de manera que, desde la concepción de nuestro filósofo, la filosofía se identifica necesariamente con la hermenéutica. Que *la filosofía sea hermenéutica* refiere al hecho siempre problemático, ambiguo e interpretativo de la realidad, así como al carácter finito del ente que encarna la relación, la persona. Por esta razón, hermenéutica y filosofía presuponen en su estructura una cimentación existencialista y personalista, «no en el sentido de un sistema acabado sino como apertura constante a los problemas esenciales de la humanidad y a la defensa de la perspectiva personal (Giménez-Salinas, 2013, pág. 117).

Por otra parte, en la medida en que la interpretación es indesligable de la perspectiva singular «sin, sin embargo, identificarse nunca con esta» (Pareyson, 2014, pág. 55), es imposible la garantía absoluta del éxito. La hermenéutica, desempeñada a través de la interpretación, como refiere Salinas, «siempre está a un paso del fracaso, del malentendido y/o la incomprensión. (...) La verdad es una ‘conquista’ que se gana siempre después de una lucha contra el error, contra el malentendido y el equívoco» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 118). Sin embargo, tal proceso trascendental solo puede realizarse sobre el escenario abierto e infinito de la verdad, del ser, que actúa como germen posibilitador de toda relación.

Del mismo modo, tanto el en perímetro práctico como en el teórico, en cuanto a la aplicación de tales secciones –que suponen una totalidad, a su vez– del pensamiento, será imposible obviar la significación de la persona entendida como apertura, así como tampoco podremos eludir el elemento situacional, la panorámica de la verdad (del ser) ni el factor lingüístico, entre otros. Tales herramientas o elementos que podrían parecer a simple vista mera instrumentalidad metodológica, se tornan en la propuesta de nuestro autor partes vivientes y necesariamente constituyentes de lo que resultará un complejo orgánico y holístico, donde cada elemento desempeña una función activa y relacional dentro del conjunto en el cual se desarrolla y con el que, a su vez, se identifica.

3.2. ELEGIR LA VERDAD. SOBRE LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Tal como ha sido referido, la filosofía consiste, desde la concepción de Pareyson, en una tarea hermenéutica, por lo que está directamente ligada a la interpretación, entendida esta en sentido tanto teórico como práctico. Del mismo modo, el ejercicio filosófico, como esbozábamos en el capítulo primero de este trabajo, es una obra humana, cuyos ejecutores son a su vez receptores: «la filosofía debe estar fundamentada en la verdad y en el ser, a la vez que es siempre profunda e irrenunciablemente personal» (Blanco Sarto, 2016, pág. 21).

Esto supone, en primer lugar, que la filosofía no pueda darse sin una aplicación crítica, dinámica y develadora para con la verdad, en la medida en que consiste en un análisis continuo de los problemas y cuestiones que ocupan el saber humano y la existencia misma. En segundo lugar, teniendo en cuenta el carácter humano y finito desde el que se desarrolla la actividad filosófica, resulta imposible obviar la cara histórica y, por tanto, *perspectivista*, del discurso filosófico.

La filosofía viene realizada siempre desde la finitud, pero, al mismo tiempo, es cada vez apertura y búsqueda de un horizonte común, orientación hermenéutica hacia la verdad. Por este motivo, ni la verdad puede ser entendida como una esfera independiente a la directriz de su búsqueda, ni el ser humano puede ser reducido a cada situación particular en la que desempeña su actividad, ya que ambas nociones forman parte de un mismo complejo existencial y cognoscitivo. Siguiendo las palabras de *Storicità della filosofia e interpretazione*:

Para que el finito, como exigencia de verdad e infranqueable situación histórica, sea vía de acceso a la verdad, para que la validez absoluta de una verdad histórica sea verdaderamente tal y siempre actual, para que a la base de las búsquedas individuales haya siempre un único problema de resolver, es necesario que el finito sea interpretado en su realidad, no absolutizado en su suficiencia ni mediado en su negatividad, y por ello mismo considerado como insuficiente pero no negativo, positivo pero no suficiente, es decir, persona (Pareyson, 1988, pág. 89)³⁶.

Esta alusión a la insuficiencia nos lleva de nuevo a plantear la cuestión sobre la búsqueda, pues para que exista búsqueda debe haber previamente una falta, una necesidad de aquello que se busca y que, por tanto, no se tiene, pero cuya potencial consecución resuena como un eco al fondo, señal que guía el camino hacia lo buscado, la verdad. Siguiendo la lectura que realiza Presenti al respecto, «según Pareyson, el sentimiento de nuestra radical insuficiencia es a su vez lo que motoriza la búsqueda» (Presenti Gritti, 2017, pág. 79)³⁷.

Volviendo al texto citado anteriormente, se presenta de nuevo la necesidad de aclarar el carácter personal de la filosofía, desde el ámbito existencial y sobre el escenario del ser. De esta manera, la filosofía aparece como «reflexión especulativa que el ser humano lleva consigo, sobre su propia experiencia y sobre sus propias actividades» (Pareyson, 2005, pág. 205)³⁸. Como actividad reflexiva que imprime su operación desde el ser humano hacia sí mismo y hacia aquello que le rodea, el alcance y la repercusión de la filosofía, en palabras de Pareyson *concierna a todos*, pues «a todos interesa de hecho una toma de conciencia de sí mismo y de la propia humanidad, y de forma particular una toma de conciencia de la propia acción, de los propios comportamientos, de la propia conducta» (Pareyson, 2005, pág. 205)³⁹.

A partir de lo desarrollado, uno de los aspectos principales que debemos aclarar con respecto a la concepción hermenéutica de la filosofía corresponde al elemento situacional. Como ya hemos explicado, la relación hermenéutica de la persona con ella

³⁶ TO: «Perché il finito, come esigenza di verità e invalicabile situazione storica, sia via d'accesso allà verità, perché la validità assoluta d'un vero storico sia veramente tale e sempre attuale, perché allà base delle singole ricerche vi sia sempre un unico problema da risolvere, bisogna che il finito sia interpretato nella sua realtà, non assolutizzato nella sua sufficienza né mediato nella sua negatività, e perciò considerato come insufficiente ma non negativo, positivo ma non sufficiente, cioè come persona».

³⁷ TO: «Secondo Pareyson, il sentimento della nostra radicale insufficienza è anche ciò che mette in moto la ricerca».

³⁸ TO: «Riflessione speculativa che l'uomo porta su di sé, sulla propria esperienza e sulle proprie attività».

³⁹ TO: «A tutti interessa infatti una presa di coscienza di se stessi e della propria umanità, e in modo particolare una presa di coscienza del proprio agire, dei propri comportamenti, della propria condotta».

misma y con lo otro no puede ser entendida sin la situación en la que tal relación se desarrolla, por lo que no podemos evitar la existencia de un cierto perspectivismo al respecto. No obstante, tal como se ha ido aclarando durante el desarrollo de este trabajo, la *situación* pareysoniana no debe ser comprendida como momento cerrado y limitador sino, al contrario, esta debe ser concebida «como apertura, no como una limitación insuperable, sino como una vía de acceso a la verdad» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 119). Al igual que la singularidad de la persona que interpreta no interfiere en su *relación originaria* con la verdad, la *singularidad de la situación* no supone un aislamiento en la perspectiva que representa. De otro modo, tanto cada persona como cada situación participan de la verdad no cual lugar de revelación acabada, sino como ventana hacia un paraje que no termina en el campo de su visionado.

No son pocas las definiciones que el pensador de Cuneo concede a la filosofía. Sin embargo, todas ellas versan sobre un fondo común: aquel del ser, de la verdad. Si bien hemos aclarado sus tesis sobre el carácter humano de la filosofía, así como del desempeño de la actividad indagadora de la misma, también hemos de justificar otro factor que la caracteriza necesariamente: la universalidad o absolutez. Siguiendo la trayectoria esbozada, el estilo de nuestro autor se muestra repleto de contraposiciones que se salvan en la coincidencia de los opuestos, recurso con el que Pareyson enriquece el significado de su denso, pero lúcido y claro, discurso. Del mismo modo, la filosofía se caracteriza por cualidades que, a primera vista, resultan opuestas. Tal es el caso de la dialéctica entre su carácter personal y el de absoluto. Esta absolutez, que el ser humano no posee, corresponde a la luz que conduce a la persona hacia la verdad, pues esta última no puede ser sino *absoluta*. La *verdad*, en vez de aparecer dividida en fragmentos que puedan recolectarse a lo largo de la historia, consiste en un panorama común, coincidiendo con el ser que radica, por ello mismo, en un paisaje *inagotable*.

La pregunta filosófica es, como hemos visto, de formulación personal y, con ello singular e histórica. Pero también es trascendente y sujeta a la interpretación realizada por el intérprete, persona que al mismo tiempo se interpreta a sí misma dentro de su encuadre existencial: «La filosofía es profundización, interpretación, explicación de una

perspectiva personal particular: es la conciencia de la vida misma de la persona» (Pareyson, 1988, pág. 30)⁴⁰.

Este aspecto implica, a su vez, la existencia de un marco histórico en el que se halla la cuestión filosófica que se desarrolla cada vez, pues cada sujeto de pensamiento, cada existente que pregunta por el ser de las cosas, se interpreta como tal y desempeña su función reflexiva desde su problematicidad circunstancial.

Sin embargo, ambas características de la filosofía y de la verdad, *absolutesz* y *perspectiva*, se establecen y se fusionan al mismo tiempo dentro de una misma definición, ya que la verdad requiere de ambas cualidades para darse. En su *absolutesz* permanece sin extinguirse, mientras que desde la perspectiva se busca, se interpreta y se revela, sobre el fondo de su extensión, no obstante, inabarcable, factor que favorecerá el trasfondo trágico de la existencia. Siempre siguiendo las palabras de Pareyson:

La coexistencialidad de la exigencia de la *absolutesz* de la verdad que, como postulado, guía la búsqueda, y de la condicionalidad histórica de la verdad que, como hecho, condiciona la búsqueda, no es sino signo, presente en la búsqueda de una coexistencialidad más profunda: aquella del ser y de mi identidad con el problema histórico. La *afirmación del ser* no puede ser sino personal, y en este sentido histórica, porque yo mismo soy afirmación del ser en cuanto soy perspectiva existente sobre el ser: no puedo afirmar el ser sino afirmándome en cuanto soy, ni afirmándome en cuanto soy sino afirmando el ser (Pareyson, 1988, pág. 30)⁴¹.

Una vez aclarada la identidad de la filosofía con su aplicación hermenéutica y el carácter tanto personal como trascendente de la misma cabe señalar que quedan diversas cuestiones por responder al respecto, las cuales nuestro autor no pasa por alto y en las que nos detendremos a continuación. Entre tales cuestiones encontramos, por ejemplo: si la filosofía es, como consecuencia de lo desarrollado, plural o única, considerando, además, las distintas vertientes que se ramifican de tal disciplina, así como la ya tratada *singularidad del punto de vista*. Adicionalmente, debemos tener en cuenta en el análisis planteado el carácter *múltiple* que la filosofía ha adoptado a lo largo de la historia estando en cada momento sujeta al contexto sociocultural de la época y el lugar en el que su

⁴⁰ TO: «La filosofia è approfondimento, interpretazione, esplicazione di una singola prospettiva personale: è la consapevolezza della vita stessa della persona».

⁴¹ TO: «La coesistenzialità dell'esigenza dell'assolutezza della verità, che, come postulato, guida la ricerca, e della condizionalità storica della verità che, come fatto, condiziona la ricerca, non è se non è se non il segno, presente nella ricerca, d'una coesistenzialità più profonda: quella della affermazione dell'essere e della mia identità col problema storico».

pregunta ha sido planteada. Pareyson, como respuesta a problema, conjuga en su concepción de la filosofía ambas condiciones, *univocidad y pluralidad*, en su concepción de la filosofía, cualidades extrapolables al ámbito de la verdad e, inmediatamente, al orden de la interpretación. A partir del análisis de Blanco Sarto al respecto, se entendería que

la unidad de la filosofía y la multiplicidad de las filosofías han de ser afirmadas conjuntamente. Pareyson sostiene conjuntamente la personalidad e historicidad de la filosofía, a la vez que defiende la universalidad necesaria en todo saber filosófico. (...) 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” (Blanco Sarto, 2016, pág. 20).

Este «vínculo entre la verdad y la filosofía» será parangonable al que existe entre la verdad y la persona, pues ambas interrelaciones radican en su carácter originario y remiten al mismo esquema hermenéutico fundamental (pues también remite a fundamento). Tal esquema viene cimentado sobre el concepto de *inagotabilidad*, paralelo a aquel de *infinito*. Con la alusión al *carácter inagotable del ser*, Pareyson trata de esclarecer su condición inabarcable por parte del ser humano en su finitud, que posibilita la dinamicidad de la interpretación a la vez que hace patente la insuficiencia de la persona respecto a la infinitud a la que se abre.

Por otra parte, otra de las cuestiones a esclarecer sobre la filosofía desde el análisis de nuestro autor es la referida a su necesidad⁴² y aquella sobre su orientación a la verdad por mor de conservar la fidelidad a su sentido originario. La filosofía es necesaria, según leemos en *Verdad e Interpretación*, porque

sienta las bases para un verdadero diálogo entre los hombres, porque su discurso es a la vez personal y revelativo, es decir, instituye una multiplicidad de interpretaciones singulares e irrepetibles de la verdad y, al mismo tiempo, las une todas en una comunicación recíproca incesante basada sobre la fuerza unitiva de la verdad (Pareyson, 2014, pág. 251).

De esta manera, siempre siguiendo a Pareyson, la filosofía consiste en la única disciplina capaz de recuperar su *originariedad* cada vez que discurre, al mismo tiempo en el que se realiza la actividad propia de la existencia: la interpretación desplegada en la

⁴² Véase Pareyson, L. (2014). *Necesidad de la filosofía*. En Pareyson, L., *Verdad e Interpretación* (pp. 251-253), trad. de Costanza Giménez. Madrid: Ediciones Encuentro.

participación del ser, renovable cada vez sobre el mismo fondo. De igual manera, la filosofía y su objetivo –que no objeto– en la verdad, establece un nexo entre lo personal y lo trascendente, a la vez que aviva la misma llama de la que se ilumina, sosteniendo la relación que constituye el carácter existencial de la persona y posibilitando al mismo tiempo la participación personal en un horizonte compartido con sus semejantes.

La importancia de la filosofía reside a su vez en que mediante su aplicabilidad orientada desde y hacia su sentido originario (a saber, aquel relacionado con el ser, que siempre es universal y nunca objetivo) se legitima a sí misma como propia e inmarcesible. La filosofía, entendida de esta manera, se salva de la caducidad de lo particular y de la combustión espontánea por extremismos absolutistas, como habría ocurrido con el *criticismo*, con el *historicismo* o con la concepción hegeliana de la filosofía «como autoconsciencia de la realidad que ha llegado al término de su desarrollo» (Pareyson, 2014, pág. 242). Pareyson tampoco obvia al respecto el riesgo de la filosofía de consumirse en su *autorreferencialidad*, que sería el problema más actual desde la perspectiva de nuestro autor, según el cual «la filosofía se ha vuelto tan extremadamente crítica que se ha vuelto vacía: no tiene otro objeto que sí misma, ni otro resultado que su propia destrucción» (Pareyson, 2014, pág. 243).

Insistimos resumiendo que la respuesta que el pensador de Piasco ofrece a tales problemáticas pasa por la reconstrucción de su guía y directriz, la verdad, así como por la restauración de su *vínculo originario* con la misma. En las propias palabras de Pareyson:

El pensamiento solo puede ser verdaderamente pensamiento a la segunda potencia si es pleno, profundo y radical: solo si es pensamiento de la verdad, solo así, este puede iluminar a la experiencia dotándola de una verdadera y propia consciencia crítica, residiendo en los ámbitos singulares sin quedar prisionero de estos y sin ponerse a su servicio como mero instrumento, sino operando como guía y control, corrección y verificación, norma y dirección de los mismos (Pareyson, 2014, pág. 246).

De esta manera, Pareyson pretende recuperar el papel de la filosofía como ámbito hermenéutico y necesariamente ontológico, esfera posibilitadora de la reflexión –siempre interpretativa– tanto de la experiencia y de la existencia en general como del ámbito personal en particular, donde la verdad no puede ser nunca ni objeto concreto ni instrumento utilitario –*técnico*– para llegar a otras concreciones. Al contrario, debe concebirse siempre cual luz regidora, moderadora, unificadora y abierta. Es en este

ámbito en el que la persona ejecuta su labor y desempeña su libertad, siempre a sabiendas de su carácter insuficiente y de la posibilidad de errar en su tarea hermenéutica, asumiendo su responsabilidad trascendente en la que entra en juego la elección, la iniciativa.

3.3. INTERPRETACIÓN Y PERSONA. UNA RELACIÓN *ORIGINARIA*

Como ha sido descrito anteriormente, la *persona* pareysoneana encarna su propia relación con la verdad y supone una herramienta para la revelación de la misma a partir de su libertad, desde su iniciativa motora hacia la elección de uno mismo como apertura. Por esta razón, el supuesto de que haya un factor descriptivo y sujeto a la perspectiva en lo que a la búsqueda de la verdad refiere, no significa que el sujeto ni la verdad queden reclusos en tal parcela situacional. No obstante, esto no implica que dicha problemática no pueda darse, pues, como veremos, el cumplimiento de la persona con su función aperturista consiste en una decisión en la que entra en juego la libertad y, con ello, la iniciativa. Además, como se ha señalado, toda interpretación consiste en la asunción de un riesgo: aquel de no lograr lo buscado.

Este factor que conjuga el momento histórico–material del acceso a la verdad con la posibilidad de apertura a la misma quedará mejor ejemplificado a continuación, a propósito de los tipos de pensamiento propuestos por nuestro autor. Estos son: *revelativo* y *expresivo*, conceptos que, como veremos, continúan en la línea metodológica seguida por Pareyson en cuanto a la propuesta de elementos antitéticos como implicados cada uno en la definición y en la comprensión del otro.

Como esgrimíamos en apartados anteriores, la concepción pareysoneana de “persona” se forja a partir de la relación consigo misma y con lo que no es ella misma (elementos tipificados en la obra de Pareyson desde los términos *autorelación* y *heterorelación*), siendo síntesis de *singularidad* y *universalidad* y constituyendo, por tanto, el núcleo vivo de la relación misma. Siguiendo a Benso:

Por un lado, el ser humano es auto–relación, ser libre y autónomo, poder de autocreación y fundación. Por otra parte, y al mismo tiempo, el ser humano también es apertura hacia el ser, en relación con el cual se comprende a sí mismo;

no solo es creación sino también revelación del ser, hetero-relación, trascendencia, o sea relación con el otro (Benso, 2005, pág. 384)⁴³.

De igual manera, Pareyson expone otra serie de relaciones que conservan las mismas características y que están directamente vinculadas tanto a la persona como a la verdad, constituidas siempre a partir del horizonte de posibilidades que solo es viable desde la panorámica de la libertad, «porque a la verdad no hay acceso sino mediante la libertad» (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 14), en la medida en que es dentro de este encuadre infinito donde puede desplegarse la voluntad humana, así como su responsabilidad decisiva y trascendente.

Una de las tantas diferenciaciones que propone nuestro autor en la construcción de su hermenéutica, cuyo eco se mantiene presente desde el principio hasta el final de su obra magna en lo que a la teoría de la interpretación refiere, *Verdad e interpretación* (1971), es la distinción entre *pensamiento expresivo* y *pensamiento revelativo*⁴⁴. Como desarrollábamos anteriormente, el escenario histórico –llamémoslo “objetivo”– aun siendo el lugar de desarrollo vivencial y especulativo del ser humano, así como *teorizable*, no consiste en una muestra explícita o completa de la verdad adyacente a la existencia. De otro modo, en palabras generales, la aptitud hacia la verdad es una elección. La apertura a la verdad es una posibilidad patente, pero la significación misma de la libertad implica en sí la potencial renuncia a su elección. De ahí la importantísima implicación dentro del binomio persona-libertad, de la iniciativa en el ejercicio hermenéutico.

Volviendo a la cuestión anterior tras esta breve digresión respecto a la libertad, el espacio objetivo mencionado correspondería al ámbito de la existencia, *expresivo*, «como ligado al propio tiempo, mero producto histórico» (Giménez-Salinas, 2013, pág.119), en el que el viviente se desarrolla como tal, sin requerir de una apertura inevitable y trascendente hacia la verdad.

Del otro lado se encontraría la apertura a lo trascendente, el ámbito *revelativo*, «capaz de relacionarse con la verdad ‘única e intemporal’ y, a su vez, de expresarla» (Giménez-Salinas, 2013, pág. 119). Es en este ámbito donde la persona desempeña la

⁴³ TO: «On the one hand, the human being is self-relation, free and autonomous being, power of self creation and foundation. On the other hand, and at the same time, the human being is also an opening toward being, in relation to which it understand itself; it is not only creation but also revelation of being, hetero-relation, transcendence, that is relation with the other».

⁴⁴ Véase Pareyson, L. (2014). *Pensamiento Expresivo y Pensamiento Revelativo*, en Pareyson, L., *Verdad e Interpretación* (pp. 42-63), trad. de Costanza Giménez. Madrid: Ediciones Encuentro.

relación hermenéutica para con la verdad, espacio en el que el ser humano opta por ser *testigo y testimonio*, donde elige ser aurora de la relación ontológica y medio de la manifestación. Como señala Finamore:

Pareyson denuncia los límites del pensamiento expresivo y con ello las elecciones que nos conducen a ser esclavos de nosotros mismos, de las propias ideas y de aquellas derivadas de otros, para dar espacio, al opuesto, al pensamiento revelativo, a las elecciones que vuelven disponible la verdad (Finamore, 2020, pág. 238)⁴⁵.

No obstante, esto no significa que aquel espacio al que hemos llamado objetivo carezca de valor o resulte mermo de sentido. Este espacio, extrapolable al pensamiento resulta también necesario, ya que es el terreno al que pertenece la persona, en su condición de límite y de perspectiva insalvable. Con ello, en cuanto a la unión necesaria entre la persona –en su círculo objetivo– y la verdad –en su ámbito trascendente–, dicho vínculo contiene un carácter ambivalente y equitativo, de manera que «la relación es ontológica ya que la persona es una perspectiva de la verdad, y es personal ya que el único modo de acceso a la verdad es la propia situación personal» (Benso, 2005, pág. 384)⁴⁶.

En adición argumental, este acceso a la verdad y la síntesis interpretativa necesita de un suelo en el que darse, de un medio en el que realizarse. Al igual que no podemos olvidar la condición finita del ser humano como elemento constituyente, tampoco es posible aislar su función ontológica sin la base que confiere tal condición primera. Pareyson. Con la distinción entre *lo que se revela* y *lo que simplemente se expresa*, Pareyson pretende evitar la cristalización de la relación hermenéutica en una filosofía *historicista*. Asimismo, mediante la conjunción de esta primera esfera con aquella de lo trascendente evita caer en los posicionamientos idealistas que hemos visto que nuestro autor critica, precisamente, por olvidar estos el papel crucial que desempeña la persona, entre otros motivos. Siguiendo a Salinas, la propuesta de nuestro autor respecto a la distinción –que no exclusión mutua– entre los dos tipos de pensamiento,

se apoya en una filosofía de la interpretación, cuyo objeto es la verdad más como origen que como objeto del pensamiento, esto es, la verdad como revelación, lo que implica a su vez la mediación libre del intérprete personal que

⁴⁵ TO: «Pareyson denuncia i limiti del pensiero espressivo e con esso le scelte che conducono a essere schiavi di sé, delle proprie idee e di quelle derivate da altri, per far spazio, all'opposto, al pensiero rivelativo, alle scelte che rendono disponibili allà verità».

⁴⁶ TO: «The relation is ontological since the person is a perspective on the truth, and it is personal since the only way of access to the truth is one's own personal situatedness».

pone su situación al servicio de esta manifestación (Giménez-Salinas, 2013, pág. 119).

Verdad y persona, por tanto, se necesitan mutuamente y requieren de lo que el autor llama *solidaridad originaria*: «El pensamiento que se mueve desde la solidaridad originaria de persona y verdad es, al mismo tiempo, ontológico y personal y, por tanto, conjuntamente revelativo y expresivo» (Pareyson, 2014, pp. 44-45).

De esta manera, Pareyson vuelve a recalcar la necesidad de que ambos niveles se complementen para posibilitar la relación hermenéutica, colocando en la misma escala de importancia tanto uno como otro, dos caras de la misma moneda. El pensamiento, por tanto, debe ser considerado como la unión de las dos categorías desarrolladas, vinculadas homogéneamente como partes de la misma amalgama ontológica y no en un sentido protésico epistémico.

La persona se sabe relación hermenéutica en la medida en que la encarna y, del mismo modo, la relación solo se da en la apertura de la persona como tal, siendo esta complementariedad el único modo posible en que se ofrezca la revelación de la verdad, pues si eliminásemos cualquiera de sus elementos constituyentes inmediatamente la fórmula resultaría fallida. Como esclarece Pareyson:

Si nos sobrepusiéramos nosotros mismos a la verdad, esta sería oscurecida en vez de revelada, y el tiempo se transformaría en una pantalla opaca e impenetrable, sin contar con que nos volveríamos incomprensibles para nosotros mismos. También se podría creer que se descubriría la verdad prescindiendo de nosotros mismos y de nuestra situación: pero entonces, la verdad naufragaría, porque no habríamos sabido utilizar el único órgano del cual disponemos para captarla, esto es, nuestra misma persona (Pareyson, 2014, pág. 45).

Este lazo insustituible entre la persona y la verdad no es, sin embargo, aleatorio. Tal ligadura debe ser entendida en un sentido *radical y originario*. Como señala Benso, Pareyson «entiende la persona en su relación con el ser como una interpretación específica de la verdad, por lo que existe una relación originaria entre la persona y la verdad» (Benso, 2005, pág. 284)⁴⁷.

⁴⁷ TO: «Understands the person in its relation to being as a specific interpretation of the truth, so that there is an originary relation in place between person and truth».

Este sentido originario se explica por el hecho de que todo acceso a la verdad es de germen hermenéutico y, por tanto, interpretativo. Como indica nuestro autor, «la originaria relación es necesariamente hermenéutica, pues toda interpretación posee necesariamente un carácter ontológico» (Pareyson, 2014, pág. 81). La verdad, para Pareyson, no puede ser nunca una pieza del engranaje gnoseológico, entendida como una referencia que termina, una meta a la que se llega, un conocimiento que puede ser obtenido, poseído y, por tanto, cercado en un círculo de aspiración conclusa. Al contrario, la noción de verdad propuesta en el desarrollo de sus escritos se presenta como horizonte, como totalidad, como universalidad coincidiendo de esta manera, con el ser. Es decir, la verdad, según la entiende el profesor de Turín, es a su vez origen y destino.

La verdad y el ser, por tanto, constituyen las condiciones de posibilidad de la existencia y del desarrollo del existente, sea cual sea el camino seguido por este. De este modo, en el ideario pareysoniano, tales nociones metafísicas resultan ineludibles. La persona, que ya es, se haya inevitablemente inserta en el ámbito del ser. Del mismo modo, como señala Pareyson, «toda relación humana posee siempre un carácter interpretativo» (Pareyson, 2014, pág. 81). Este *carácter interpretativo* contiene al unísono además del elemento cognoscitivo, también el dinámico y activo.

La persona vive al mismo tiempo que existe, piensa, actúa: interpreta. Siguiendo la lectura de Pareyson, «interpretar significa trascender, de modo que es imposible hablar auténticamente de los entes sin referirse al ser al mismo tiempo» (Pareyson, 2014, pág. 81). De ahí el carácter necesariamente hermenéutico con el que nuestro autor tiñe el escenario filosófico. *No solamente la filosofía es hermenéutica, sino que la existencia misma lo es.*

La concepción hermenéutica de nuestro autor consistente en el ámbito interpretativo como disciplina teórica, tiene como objeto un elemento concreto, cuyo dominio es comprendido desde un posicionamiento vivo y estrictamente ligado a la persona como sujeto actante, viviente y, por tanto, elector.

3.4. INTERPRETACIÓN Y HERMENÉUTICA: HACIA UN HORIZONTE INAGOTABLE

Una vez desarrollado el posicionamiento de Pareyson respecto a la filosofía y, en consecuencia, a la hermenéutica, nos detendremos en el análisis de la naturaleza de la

interpretación, que nos despejará el camino para adentrarnos en su concepción de la libertad.

Como ha sido expuesto, la interpretación consiste en un ejercicio hermenéutico cuyo esqueleto se estructura desde la dimensión existencial, en la medida en que es desde la persona de donde se ejecuta tal operación. Esta operación interpretativa está presente en todas y cada una de las actividades humanas, yendo desde el ámbito más práctico como puede ser aquel de las relaciones humanas, hasta aquel más teórico como es el de la interpretación de un texto o la contemplación de una obra de arte.

Como hemos visto, el pensamiento filosófico conserva su unión con la verdad sin perder de vista su enlace con el terreno personal. Para mantener su fidelidad al dinamismo de la filosofía y mantener viva a esta última, ese pensamiento no puede consistir en un proceso meramente temporal y fragmentario, es decir, no puede ser solamente *expresivo*. Del mismo modo, tampoco puede ser entendido únicamente desde su condición ontológica, sino que esta última contiene en su definición a la primera. Como señala Pareyson «el pensamiento revelativo es siempre, a su vez, expresivo, porque la verdad no se ofrece sino al interior de cada perspectiva singular» (Pareyson, 2014, pág. 44). Es decir, el terreno histórico es esencial en la teoría de la interpretación pareysoniana, lo que explica que su existencialismo sea a la vez personalismo y al mismo tiempo hermenéutico.

De esta manera, el ámbito histórico aparece como el escenario en el que la verdad más que mostrada, simplemente puede ser buscada: «es en la historia donde se revela la verdad y ahí reside el único medio posible de acceder a ella, a *su darse*. Sin el darse histórico de la verdad no hay interpretación ni verdades posibles» (Uribe Miranda, 2014 B, pág. 86). La interpretación siempre depende de la persona que la realiza y del contexto en el que se encuentra, donde la verdad aparece como un parpadeo, una centella que debe ser desempeñada desde la elección, desde la libertad de la persona y su decisión hacia la misma.

Desde la perspectiva del filósofo que nos ocupa, la interpretación, para que sea verdadera y pueda legitimar el pensamiento como *órgano filosófico*, debe mantenerse siempre activa y abierta, por lo que debe ser comprendida siempre desde su *condición inagotable*. El pensamiento propio de la *filosofía necesaria* que defiende nuestro autor, es decir, aquel *revelativo* que se manifiesta desde su expresión histórica, no tiene como

finalidad una *revelación* acabada ni tampoco la expresión de ‘una verdad concreta’. Siempre siguiendo a Pareyson:

La verdad no se deja captar más que como inagotable y este es, precisamente, el único modo de captarla toda. No existe revelación más que de lo inagotable y de lo inagotable no puede haber más que revelación: no se trata de captar la verdad de una vez por todas o de deplorar la imposibilidad de darle una formulación definitiva sino de encontrar una apertura hacia ella y extraer alguna luz o destello: porque este, por débil o fugaz que sea, siempre es extremadamente difusivo, manifestación de la verdad inagotable (Pareyson, 2014, pág. 51).

La *naturaleza de la interpretación* consiste entonces en dinamicidad constante, un movimiento que surge siempre desde la perspectiva singular que la realiza –la persona– pero que remite a la directriz que guía su actividad, la verdad. Igualmente, tal movimiento solo puede darse gracias al origen que la posibilita y que constituye las bases sobre las que se construye su estructura: el ser.

Luca Ghisleri, a propósito de la relación originaria entre el ser y la persona, trae a colación el término *participación*, entendida esta como «la receptividad respecto al ser que sostiene la actividad de la existencia» (Ghisleri, 2020, pág. 306)⁴⁸. No obstante, tal relación receptivo–participativa tanto entre la persona con la verdad como con la interpretación misma, no puede ser entendida como «una relación entre la parte y el todo, en el sentido en que la verdad está presente entera (y no en parte) en cada interpretación y que cada interpretación posee toda la verdad (y no solo una parte) en su inagotabilidad» (Ghisleri, 2020, pág. 306)⁴⁹.

Esta *inagotabilidad* por la que se define la verdad, es a su vez base y fundamento de la interpretación y constituye, junto con la libertad, el carácter radicalmente ontológico de la persona. Del mismo modo, tal característica ineludible del proceso hermenéutico, posibilita la existencia y la continuidad de una *filosofía viva* y ligada a la existencia como terreno de manifestación del ser. Solo la filosofía entendida de esta manera permite la existencia de un discurso fructífero, eficiente, real y compartido tanto entre los distintos

⁴⁸ TO: «Recettività nei confronti dell’essere che sorregge l’attività dell’esistenza».

⁴⁹ TO: «Un rapporto tra parti e tutto nel censo che la verità è presente tutta (e non in parte) in ogni interpretazione e che ogni interpretazione possiede tutta la verità (e non solo una parte), certo nella sua inesauribilità».

posicionamientos filosóficos como entre el resto de interpretaciones llevadas a cabo en el ámbito de la experiencia, sean estas de carácter político, artístico o moral, entre otros.

La necesidad del discurso compartido lleva implícita su radicalización en la verdad, ya que esta se presenta como el elemento común que dirige cada expresión personal e histórica, unificándolas en su horizonte de búsqueda, siempre entendiendo la persona como núcleo de la relación ontológica. Como señala Mariano Ure, «hay infinitas interpretaciones, cuantitativas y cualitativas. La interpretación de la verdad en tanto inagotable permite (mejor dicho, exige) nuevas interpretaciones puestas en diálogo entre sí» (Ure, 2012, pág. 535). Con ello, que la verdad sea inagotable posibilita un horizonte común y al mismo tiempo la continuación de la búsqueda en tal horizonte, evitando la cristalización tanto de la filosofía como de las relaciones en esferas estáticas y vacías, permitiendo la apertura continua y renovada cada vez para con la verdad.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, se deduce que la relación originaria existe entre la persona y la verdad, siendo la interpretación misma la que conforma tal relación, en la medida en que es a través de su ejercicio en el que esta última se hace patente. La apertura de la persona hacia la verdad se realiza a través de la interpretación, por lo que la primera no es posible sin la operación ejecutada en la segunda y, viceversa, la interpretación solo es posible desde su germinación y redirección hacia la verdad, que constituye su naturaleza y que permite su renovación continua y dinámica. Tales cuestiones quedan perfectamente sintetizadas en la siguiente explicación de Pareyson, en la que se resume y se justifica su *hermenéutica de la inagotabilidad*:

La originaria relación ontológica es necesariamente hermenéutica, pues toda interpretación posee necesariamente un carácter ontológico.

Esto significa que de la verdad no existe sino interpretación y que no existe interpretación sino de la verdad: en la interpretación la originalidad, que deriva de la novedad de la persona y del tiempo, y la condición originaria, que proviene de su primitiva relación ontológica, son indivisibles y coesenciales. La interpretación constituye aquella forma de conocimiento que es al mismo tiempo e inseparablemente veritativa e histórica, ontológica y personal, revelativa y expresiva (Pareyson, 2014, pp. 81-82).

Por último y para dar por concluido este epígrafe, debemos esclarecer, una vez comprendida *la naturaleza de la interpretación*, la naturaleza de la verdad. Hemos señalado anteriormente, que la verdad no puede ser nunca un objeto. Con esta afirmación unida al carácter infinitamente interpretativo del acceso a la misma puede surgir una

perspectiva aparentemente paradójica, consistente en la pregunta sobre si la verdad es, dado su carácter inabarcable, realmente accesible, teniendo en cuenta la imposibilidad de su objetivación. Pareyson no pasa por alto este posible problema y justifica la necesidad de no confundir la *inagotabilidad* de la verdad con la *inefabilidad*. Que la verdad *no se consuma* en las interpretaciones que se construyen entorno a la misma no significa que esta no se manifieste en cada una de ellas: significa, precisamente, que es este carácter inobjetivable el que posibilita la validez de la interpretación, ocurriendo siempre como origen y horizonte identificándose con el ejercicio que la convoca. De esta manera, la verdad aparece en su convocatoria cada vez pues, como señala nuestro autor, «la interpretación es, precisamente, una revelación de la verdad y, por tanto, no otra cosa que la verdad misma, pero como personalmente poseída» (Pareyson, 2014, pp. 55-56).

No obstante, no podemos pasar por alto otra característica fundamental del cariz personal, múltiple y a la vez inagotable de la verdad, que es aquel correspondiente a la búsqueda y a la decisión de la persona que en su orientación hacia la verdad está constantemente expuesta al fracaso. Es decir, la verdad se manifiesta en la interpretación tal como el ser se manifiesta en los entes, de modo que cada interpretación es una confirmación de la verdad como constituyente. Sin embargo, como veíamos a propósito de los dos tipos de pensamiento –*expresivo* y *revelativo*–, que el pensamiento *revelativo* contenga un vínculo necesario con aquel que es meramente histórico no significa que este segundo no pueda darse por separado. Este segundo aspecto, desvinculado de la relación originaria estaría relacionado con la filosofía entendida como ideología, fanatismo o pensamiento tecnificado. Es este el riesgo que la persona asume, aquel de discernir «entre aquello que es solamente histórico –y por esto solo expresivo del propio tiempo– y aquello que, siendo histórico, es también revelativo» (Pareyson, 2014, pág. 87), problemática en la que entra en juego la decisión y la iniciativa, la predisposición personal de constituir una apertura hacia la verdad a partir de su tiempo, cuestión en la que nos extenderemos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

ACCIÓN E INICIATIVA: LA HERMENÉUTICA PAREYSONEANA COMO ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD

4.1. SER Y PERSONA

Hemos subrayado en numerosas ocasiones el carácter relacional que constituye a la persona. La persona, en tanto interpretación constante, se conforma a partir de la relación que encarna. No obstante, si bien hemos despejado el bosquejo entorno a la naturaleza ambivalente de ese concepto de persona que conjuga en su seno tanto su singularidad particular como su orientación aperturista, aún nos queda por aclarar – aunque sí haya sido ya anteriormente esbozado– cuál es el lugar que nuestro autor otorga al *ser* en su filosofía. Del ser no podemos presentar una definición concreta, pues ello implicaría encerrarlo dentro de los límites de tal enunciado. Del ser, en términos teóricos, solo podemos derivar su interpretación, entendida en el mismo sentido en el que otorgábamos a la verdad en el anterior capítulo, a saber, desde su *horizonte inagotable* y originario, necesariamente vinculado a la perspectiva de la persona como apertura. En palabras de nuestro autor: «Del ser la persona puede hablar solo en tanto ella misma es relación con el ser, o sea, punto de vista viviente sobre la verdad⁵⁰» (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 11).

Como mostramos en el capítulo anterior, hay –siempre según Pareyson– una identidad existente entre filosofía, hermenéutica y ontología. Tales ámbitos, que ya hemos analizado, guardan a su vez relación con otros tres conceptos que nuestro autor coloca en la misma línea de reconocimiento, equiparables y equivalentes. Tales nociones son las correspondientes al ser, a la verdad y a la libertad, elementos que, al igual que la tríada anterior, conforman en el pensamiento del filósofo de Piasco un esquema triangular donde cada concepto–vértice refiere y se identifica con los otros.

⁵⁰ TO: «Dell'essere l'uomo può parlare solo in quanto egli stesso è rapporto con l'essere, cioè punto di vista vivente sulla verità».

Hemos explicado que la hermenéutica presentada por Pareyson se torna en una *filosofía de lo inagotable*, en tanto «la verdad no se ofrece sino en el interior de su interpretación. Se ofrece, pero como irreductible, como indeterminada, como instituyente, como inobjetivable, como inagotable»⁵¹ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 11). En este sentido, la persona que actúa como ejecutora de la interpretación y, por tanto, como *nexo humano* que se abre a la verdad, se configura a sí misma a partir de la relación por la que se define, por lo que su desarrollo como persona no puede entenderse sin la verdad que dirige su acción. Tal relación entre persona y verdad viene a ser la misma existente entre la persona y el ser, identificándose la primera con la relación misma. Siguiendo las palabras de nuestro autor, «el ser humano 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»⁵² (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 11).

Al igual que la verdad, el ser no puede nunca reducirse a un objeto, puesto que el conocimiento que puede tenerse de tal noción solo puede darse a partir de la apertura singular en la que se manifiesta, es decir, a partir de la persona. No obstante, este factor, lejos de conllevar a la comprensión del ser como una alteridad inalcanzable, consiste en un brotar infinito de relaciones singularizadas en cada situación, en cada persona que ocurre como verificación patente del ser. El hecho de que el ser no quede reducido y explicitado en cada persona que materializa la relación originaria en la que se revela, no implica una naturaleza inexpresable por parte del ser. Al contrario, tal carácter irreductible permite su expresión infinita en tanto no se consume en su experiencia trascendente. Como escribe Pareyson, «el ser es irrelativo, o sea, inobjetivable, no se reduce, no se resuelve en la relación, no puede considerarse como causa o principio externo a la relación y sin embargo está presente en la relación. La persona por tanto no tiene, es relación con el ser»⁵³ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 10). De esta manera, el ser no debe ser nunca entendido nunca como una ausencia, pues en su continuidad solo puede darse como *presencia*.

⁵¹ TO: «la verità non si offre se non all'interno dell'interpretazione che se ne da. Si offre, ma come irriducibile, come irrelativa, come istitutiva, come inoggettivabile, come inesauribile».

⁵² TO: «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».

⁵³ TO: «L'essere è irrelativo, cioè inoggettivabile: non si riduce, non si risolve nel rapporto, non è considerabile come causa o principio esterno al rapporto, eppure è presente nel rapporto. L'uomo dunque non ha, ma è rapporto con l'essere».

4.2. DE LA INTERPRETACIÓN A LA ACCIÓN: LIBERTAD Y DECISIÓN

Tal como hemos ido refiriendo a lo largo del presente trabajo, el plano de la libertad constituye para Pareyson una pieza fundamental de su filosofía. Esto se debe a la preponderancia que Pareyson otorga al ser humano como elector y como nexo continente de la relación con el ser y con la verdad. La persona, como centro encarnador de tal relación, se configura desde su situación y desde la interpretación como apertura trascendente. No obstante, como hemos visto, tal apertura solo se hace patente si la persona *elige* orientar su potencia trascendente hacia el plano ontológico y, con ello, hacia la verdad. Este evento solo es posible desde la panorámica de la libertad. La libertad, al igual que la verdad, es originaria. Siguiendo la lectura de Da Silva, la libertad

en cuanto se certifica como concepto basal del personalismo, visto que la relación persona-ser, que es originaria, conduce a través de la interpretación que realiza la persona entendiendo libertad como decisión originaria a favor o en contra del ser (Da Silva, 2012, pág. 11).

Sin la libertad como medio posibilitador no hay interpretación posible, ya que para que exista tanto la interpretación como su direccionamiento hacia la verdad debe haber un órgano que motorice el movimiento de la persona hacia aquello que busca. Solo mediante la libertad y su materialización a través de la elección o, mejor dicho, de la decisión, puede ejecutarse la interpretación en su sentido más dinámico y originario. La importancia de la libertad en la *decisión ontológica* y, con ello, hermenéutica, puede entenderse mejor si recordamos aquella conjunción necesaria presente entre el *pensamiento revelativo* y el *pensamiento expresivo*. Como hemos estudiado anteriormente, el pensamiento genuinamente filosófico que defiende Pareyson se conforma por partes iguales de los dos tipos de pensamiento mencionado, unión que solo puede darse desde la elección de la persona.

La persona ya se halla inserta en su situación histórica y tal situación ya forma parte del ser. Sin embargo, para que la relación que la persona encarna no quede cristalizada en su carácter descriptivo, esta debe ejecutar su libertad en aras de su condición de apertura, pudiendo ser entendida tal ejecución además en sentido negativo, en la medida en que la persona también puede no desplegar su libertad hacia su sentido originario. De esta manera, esta filosofía de la libertad hermenéuticamente configurada supone siempre la asunción de una dificultad, la posibilidad del conflicto entre una

resolución positiva o negativa, debido a su matriz personalista: «el ser se expone y arriesga el consenso o el rechazo, la fe o la traición ya en cada relación ontológica porque en esta sede la originariedad de lo ontológico se singulariza en la originalidad de lo personal»⁵⁴ (Scarcella, 2002, pág. 216).

La libertad, sin embargo, no es una elección en sí misma hacia sí misma, sino que ya está presente en toda operación humana a partir de la cual la persona se define como tal. La elección puede estar o no orientada a la verdad en el sentido filosófico desarrollado, pero –por definición– no puede nunca ser reducida en una suerte de abulia, debido a que, para bien o para mal, está estrictamente forzada a ocurrir, en tanto se constituye desde el principio de libertad que conforma toda acción humana. A partir del análisis elaborado por Da Silva al respecto, se entiende mejor cómo

el acto no es una libre necesidad unívoca, opcionalidad del acto como elección, es, al contrario, deber elegir, necesidad interior y, en fin, contingencia, obligación, posibilidad, obligatoriedad que teniendo el sí para excluir o no, hace posible tanto el sí como el no (Da Silva, 2012, pág. 12).

De esta manera, la libertad se presenta como principio constituyente del existente, posibilidad patente de su relación con la verdad, pero también fuente de sufrimiento debido a su potencial resolución negativa, entre otras razones.

Siempre percibida desde su condición hermenéutica, la persona puede no mover su mirada hacia el horizonte ontológico, hacia el ámbito *revelativo*, quedando como una parte más del transcurrir de la existencia, un mero engranaje de la expresión histórica que ha olvidado su vínculo con el ser y, en consecuencia, su *compromiso ontológico* con la verdad en mayúsculas, que queda reducida a un espejismo huero. Como refiere Pareyson, «cuando la libertad deja de regir el vínculo originario entre verdad y persona, todo se trastorna. La verdad naufraga dejando al pensamiento vacío y desarraigado y desaparece también la persona, reducida a mera situación histórica» (Pareyson, 2014, pág. 47).

A partir de lo desarrollado, por tanto, la decisión, entendida desde su radicalización en la libertad, se presenta como una herramienta necesaria en el complejo hermenéutico de nuestro autor, el cual se desenvuelve, por ello mismo, en el marco de una *ontología de la libertad*.

⁵⁴ TO: «L'essere si espone e rischia il consenso o il rifiuto, la fedeltà o il tradimento già in ogni rapporto ontologico perché in questa sede l'originarietà dell'ontologico si singularizza dell'originalità del personale».

4.3. ACCIÓN, LIBERTAD, INICIATIVA

Como se ha desarrollado en capítulos anteriores, el ser humano, en tanto *relación*, lo es consigo mismo y con lo otro –alteridad dentro de la que se incluyen el ser y la verdad–. Pareyson trae a colación, a propósito de la relación binomial de la persona como existente, dos modos de comprender la operatividad humana en la que se resuelve la relación que encarna, «uno concibiendo el acto humano como pasividad y actividad a la vez; el otro, concibiendo el acto humano como aceptación de una dote» (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 13)⁵⁵, formas a partir de las cuales introduce y esclarece su modo de entender la libertad.

A través del primer modo de entender el binomio relacional de la persona, Pareyson justifica la necesidad de que la persona no permanezca encerrada en su situación particular, estableciéndose esta como suelo de acción en el cual la existencia pasiva se abre a la actividad a través de la libertad, de manera que la situación histórica se resuelve en el centro de operaciones en el que verdad, ser y libertad se hacen manifiestos a través de la persona. La coexistencia de *pasividad* y *actividad* consiste en la *pasividad* como marco de referencia en el que se encuentra la persona. En otras palabras, hay una *pasividad* porque desde el momento en que la persona se halla inserta en su situación, hay una serie de elementos que ya han sido dados. Es decir, la persona, en su situación temporal, contiene una determinación previa otorgada por la situación concreta que, a su vez, configura sus posibilidades. Este perímetro existencial en el que la persona se encuentra ya es –está impuesto– ineludible. No obstante, solamente desde este marco en el que se halla la persona es posible el inicio de su actividad operativa.

Por otra parte, la persona, además de no poder prescindir de su estatuto pasivo, impuesto, tampoco puede renunciar a la dinámica de su actividad, es decir, a la libertad, «porque la libertad es posición, decisión, discriminación de una alternativa. No se puede no ejecutar»⁵⁶ Pareyson, 1995 e 2000, pág. 14). La libertad se hace presente en toda acción humana, en la medida en que, como continúa escribiendo Pareyson, «incluso si yo decidiese no actuar, sería siempre una decisión que tomo. Por tanto existe una necesidad

⁵⁵ TO: «uno concependo l'atto umano come passività e attività insieme; l'altro, concependo l'atto umano come accettazione di un dono».

⁵⁶ TO: «Perché la libertà è posizione, decisione, discriminazione di un'alternativa. Non si può non agire».

también en el ejercicio mismo de la libertad»⁵⁷ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 14). Con la alusión a este carácter necesario de la libertad, unido a la inevitabilidad de la situación, nuestro autor justifica la originariedad de la libertad, que se presenta como algo previa y necesariamente dado e inserto en la persona.

Con esta aclaración, además, el pensador de Cuneo introduce el factor de la responsabilidad de la persona con su existencia y con la verdad, ya que la persona, desde el carácter ineludible de la decisión en su plano de acción, “tiene en su mano” – necesariamente– la posibilidad de apropiación de su propia existencia en tanto elector y ejecutor de la libertad. Del mismo modo, mantiene en su horizonte de posibilidades aquella consistente en *elegir la verdad*, es decir, la posibilidad consistente en desarrollar su carácter aperturista para con el ser. No obstante, no debemos olvidar que tal responsabilidad de carácter *positivo* conlleva también asumir su potencial carácter negativo, ya que, como veíamos respecto a la filosofía y a los dos tipos de pensamiento, el despliegue de la persona en su responsabilidad como *realidad que decide* siempre corre el riesgo de quedar enquistado en el ámbito meramente expresivo. Tal riesgo, no obstante, será un obstáculo que la persona deba aceptar también en su direccionamiento hacia la verdad. Como bien expone Pareyson:

El hombre debe elegir si *ser historia o tener historia*, si identificarse con su propia situación o hacer de esta un trámite para alcanzar lo que es originario, si renunciar a la verdad o rendirle una revelación irrepetible. Esto depende del modo en el cual la persona, libremente (...) proyecta su propia situación. Él puede proyectarla como simple situación histórica o, en cambio, como situación metafísica, como simple límite de la existencia o como apertura al ser, como limitación inevitable y fatal o como vía de acceso a la verdad. De esta alternativa deriva, para la persona, la posibilidad de reducirse a mero producto histórico o de transformarse en perspectiva viviente sobre la verdad; por otro lado, para el pensamiento deriva la posibilidad de ser una simple expresión del tiempo o una revelación personal de la verdad (Pareyson, 2014, pág. 44).

Aclarados los aspectos anteriores y para poner fin al presente epígrafe, nos queda realizar una parada en el otro modo desde el que Pareyson entiende la radicación del carácter relacional de la persona en la libertad, a saber, aquel que entiende la libertad

⁵⁷ TO: «Anche se io decidessi di non agire, sarebbe pur sempre una decisione che prendo. Quindi c'è una necessità anche nell'essercizio stesso della libertà».

como una dádiva de la que se provee a la persona, posicionamiento desde el cual, además, nuestro autor esclarece la naturaleza de la libertad e introduce la noción de *iniciativa*.

Este posicionamiento según el cual la libertad «no comienza con el hombre: es dada al hombre»⁵⁸ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 15) refiere al carácter ineludible de la libertad en el ser humano que referíamos anteriormente, según el cual la persona está abocada a ejecutar su acción desde un plano selectivo, donde tanto la resolución positiva de su elección como aquella negativa consisten en elementos reafirmadores de la libertad imprescindible que conforma su hacer. Esta obligatoriedad inicial que constituye al ser humano implica la existencia de un elemento precedente que otorga a la persona tal compromiso necesario con la libertad. De esta manera, la persona comienza ya constituida como actante, pero de ello surge la pregunta sobre si tal condición ya dada tiene en sí un comienzo propio, es decir, la pregunta sobre el origen de la libertad. Es en este ámbito en el que Pareyson introduce la cuestión de la iniciativa, que es entendida como «el acto con el cual la libertad se da, (...) acto con el que la libertad comienza desde sí»⁵⁹ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 16). De ello se derivan dos cuestiones, la primera, que la libertad ya está presente antes de ser necesariamente inserta en la persona; la segunda, que la libertad contiene en sí misma su propio comenzar, empieza que coincide con su puesta en movimiento, ya que la libertad es dinamismo constante y no puede ser nunca entendida desde una perspectiva estática. No hay una causa primera de la que surge la libertad, sino que ella misma es a su vez el motor y lo motorizado, como resuelve Da Silva: «La libertad se origina por sí misma, no está precedida por cosa alguna, lo que la caracteriza es la instantaneidad de su inicio, de su principio. La libertad no da continuidad a nada que la preceda (...). Ella es pura invasión imprevista, repentina y brusca» (Da Silva, 2012, pág. 16).

De este modo, la iniciativa es entendida de la manera más cercana y directa a su etimología, a saber: aquella que se refiere al *inicio* mismo. En el ámbito humano no existe acción sin decisión previa que la configure y de la misma manera, tal decisión no puede darse sin *iniciativa* que posibilite su comienzo. La iniciativa de esta forma constituye el principio de movimiento no solo de toda acción humana, sino del núcleo mismo de la libertad. En palabras de nuestro autor:

⁵⁸ TO: «non comincia con l'uomo: è data all'uomo».

⁵⁹ TO: «l'atto con cui la libertà è data, (...) atto con cui la libertà comincia da sé».

La libertad misma es dada: no puede ser iniciativa sino como iniciada, pero su ser iniciada debe ser iniciativa (...) Existe una coincidencia entre el acto con el que la libertad es dada y el acto con el que la libertad comienza desde sí. No se la puede recibir sino ejercitándola, y el acto de ejercitarla no es posterior al acto de recibirla (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 16)⁶⁰.

A partir de lo desarrollado se esclarece el carácter dinámico tanto de la interpretación, que solo puede entenderse desde su actividad imparabile, como aquel de la libertad y, en consecuencia, en el carácter constituyente de la acción que solo puede darse en un sentido gerundio, que cobra estatuto de realidad solamente una vez que ha sido puesto en marcha.

De esta manera, en la medida en que la persona está necesariamente ligada a su hacer y en su acción se conforma como ser humano, ella lleva consigo la aceptación inevitable de la libertad que le ha sido dada, elemento que Pareyson nombra con la noción de *consenso*: «mi iniciativa, mi comenzar, es mi consenso a ser»⁶¹ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 17). Con ello, la libertad no solo no puede evitarse, sino que está presente tanto en su carácter positivo como en aquel negativo, pues incluso en el intento de evadir el compromiso que su aceptación conlleva, esta se hace patente, reafirmando en todas y cada una de las vías posibles surgidas como respuesta a la misma, ya que está presente en el origen de toda respuesta, de toda decisión, incluso en aquella que pueda versar sobre su renuncia. Como esclarece Pareyson, la libertad «no puede negarse si no afirmando, y el acto mismo por el que se niega es su acto, o sea un acto de libertad»⁶² (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 20).

Es en este plano consistente en la imposibilidad de esquivar la ineluctable radicación de la persona en su libertad constituyente donde vuelve a surgir el papel de la persona en cuanto a su relación y compromiso con el ser y con la verdad y, a su vez, con la interpretación. Ya hemos visto cómo todo proceso humano conlleva interiorizada una interpretación, una operación, ligada necesariamente a la verdad, de manera que tal factor, unido al inevitable asentimiento de la persona para con la libertad, trae a colación el

⁶⁰ TO: «La stessa libertà è data: non può essere iniziativa se non come iniziata, però il suo essere iniziata dev'essere iniziativa. (...) Vi è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà è data e l'atto con cui la libertà comincia da sé. Non la si può ricevere se non già esercitandola, e l'atto di essercitarla non è posteriore all'atto di riceverla».

⁶¹ TO: «La mia iniziativa, il mio cominciare è un mio consenso a essere».

⁶² TO: «Non può negarsi se non affermandosi, e l'atto stesso per cui si nega è il suo atto, quindi un atto di libertà».

discurso ontológico consistente en la responsabilidad humana, razón por la que «no existe acto humano que no tenga connotación de un signo moral»⁶³ (Cuffari, 1981, pág 119).

Resumiendo: la persona no puede renunciar a su obligación electora, elemento que convierte la acción humana en una estructura conformada sobre las bases del deber y la *responsabilidad ontológica*, cuestión que se establece como paralela a aquella que tratábamos en capítulos anteriores a propósito de la elección de la persona hacia sí misma como apertura y medio de acceso a la verdad. Tal responsabilidad otorgada a la persona consiste en el direccionamiento de su acción hacia su originariedad, es decir, hacia su carácter trascendente revelador, en aras de favorecer su vinculación ontológica y dirigir su particularidad finita hacia una *búsqueda auténtica* y vivificada, parangonable al ámbito de la filosofía. No obstante, tal direccionamiento, en tanto se realiza siempre desde la condición finita de la persona, lleva consigo siempre la posibilidad del fracaso, posibilidad que la persona debe asumir, no obstante, como veremos en el siguiente epígrafe.

4.4. RIESGO Y RESPONSABILIDAD

Como hemos referido en numerosas ocasiones, la persona contiene en sí una responsabilidad hermenéutica. Este factor se torna en la filosofía de Pareyson un elemento que funciona en un sentido positivo y, a su vez, como posibilidad del error, del fracaso con el compromiso ontológico con la verdad. Que la interpretación se realice siempre desde la perspectiva singular de la persona deriva en el peligro intrínseco de quedar cristalizada dentro de los límites de la propia situación, causando una grieta en el vínculo necesario entre los dos tipos de pensamiento para una filosofía fiel a la verdad. Como señala Presenti, «el riesgo precisamente es el de fracasar, aquel de transformar nuestra apertura en cerrazón, pretender que nuestra interpretación sea la definitiva y última y de este modo colocarnos en el punto de vista divino»⁶⁴ (Presenti Gritti, 2017, pág. 102).

Esta ambigüedad presente en la persona como relación originaria es parangonable a aquella que encontramos en la libertad, en la medida en que esta última contiene en su definición tanto un polo positivo como otro negativo. La negatividad potencial tanto en

⁶³ TO: «non v'è dunque atto umano che non sia connotato da un segno morale».

⁶⁴ TO: «il rischio precisamente è quello di fallire, quello di far diventare la nostra apertura una chiusura, pretendere che la nostra interpretazione sia quella definitiva e ultima e in questo modo collocarci nel punto di vista divino».

la actividad humana como en el ámbito ontológico está directamente relacionada con el problema del sufrimiento. Sin embargo, la vía ofrecida por el sufrimiento es la posibilidad misma de su superación. Pareyson, en sus últimos posicionamientos filosóficos a propósito de la filosofía de la libertad, lleva esta problemática al ámbito religioso, desde el cual postula paralela la vía del sufrimiento con aquella consistente en la aceptación de la caída y el inicio del camino de la redención⁶⁵. No obstante, no profundizaremos en la rama religiosa del pensamiento de nuestro autor por mor de mantenernos en la línea de investigación que nos ocupa. De esta manera, abordaremos la cuestión sobre el sufrimiento desde su carácter simbólico, a saber, aquel versado sobre el riesgo y su aceptación.

Volviendo al análisis sobre la dualidad presente en la libertad, desde la perspectiva de Pareyson la aceptación de la posibilidad negativa se torna necesaria para la constitución de una filosofía fundamentada en la libertad, en la medida en que «merece el nombre de positivo solo aquello que podría haber sido negativo»⁶⁶ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 472). De esta forma, la posibilidad del error que, a su vez, constituye las bases del sufrimiento, forma parte de la estructura de la existencia. En primer lugar porque la existencia de elementos contrarios es lo que viabiliza el diálogo y, con ello, la interpretación, ya que esta última solo puede darse desde la aceptación de una alteridad susceptible de ser interpretada. En segundo lugar porque requiere de una toma de conciencia por parte de la persona, cuya acción, en lugar de consistir en una suerte de aleatoriedad autoreferencial, debe tener un motivo que guíe su decisión incluso cuando este motivo es negativo. Siguiendo la lectura de Presenti al respecto:

la persona no puede ser dada por sentado, sino que debe conquistarse siempre, aceptando la dialéctica de la libertad que porta consigo el dolor, única fuerza capaz de construir un mundo cargado de significado, que se presenta como correlativo y cooriginario a la persona (Presenti Gritti, 2017, pág. 105)⁶⁷.

Mas el sufrimiento no consiste para nuestro autor en una identidad con el mal noción que se opone al ser, que es la aseveración por antonomasia y que contiene en su

⁶⁵ Véase Pareyson, L. (1995 e 2000), La filosofía e il problema del male. En Pareyson, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (pp.151-235), Torino: Giulio Einaudi Editore.

⁶⁶ TO: «Merita il nome di positivo solo ciò che sarebbe potuto essere negativo».

⁶⁷ TO: «La persona ora non più essere data per scontata, ma deve sempre conquistarsi, accettando la dialettica della libertà che porta con sé il dolore, unica forza in grado di costruire un mondo carico di significato, che si presenta come correlativo e cooriginario a la persona».

definición la estructura lógica de la doble negación, resuelta en su reafirmación. El mal, por tanto, es *pura negatividad* que se presenta solamente como negación, es la forma misma de esta, de manera que no hay una vía progresiva que vaya del mal al ser. A diferencia del mal, el sufrimiento aparece como «la conversión de la negación en positividad»⁶⁸ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 477).

El ser aparece, al igual que la libertad, como conquista de su afirmación sobre su posibilidad de *no haber sido*. La libertad, en la medida en que se da, supone desde el momento en que existe «una victoria sobre la nada y sobre el mal»⁶⁹ (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 472). De esta manera, el mal aparece en la libertad como posibilidad superada en su *autoelección inicial*.

Hemos visto que todo acto se produce desde un factor decisivo previo. En el caso de la libertad entendida en sí misma como principio surgido por sí mismo, esta contiene en su afirmación la superación de su negación, por lo que su aparición conlleva la existencia de un conflicto entre su posibilidad positiva y aquella negativa. Que una cosa sea tal supone inmediatamente que no sea otra distinta a la que es. Es decir, la elección necesita la alteridad, la multiplicidad. En el caso de la libertad, tal alteridad consiste en su negación, que es superada en su surgir, en su inicio, en su iniciativa: «La libertad en el mismo acto de comenzar se divide y se desdobra, mostrando ser libertad solo como elección, como decisión de una alternativa»⁷⁰ (Pareyson, 1995 e 2000, pp. 470-471).

Sin embargo, que la libertad sea una elección en sí misma no significa, en absoluto, que sea la única *elección* importante. La libertad, al igual que el ser y la existencia, son *elecciones* conformadas a partir de la misma matriz, aquella que se reafirma por el hecho mismo de haber comenzado, por encarnar una *iniciativa*. No obstante, en el ámbito humano, la persona, en cuanto relación y dinamicidad tanto consigo misma como con lo otro, se encuentra sumergida en un mar de posibilidades, un trasiego constante de alternativas posibles. Es en este ámbito donde entra en juego su responsabilidad y, con ello, el riesgo y el sufrimiento. Esta responsabilidad está presente en toda acción humana y, concretamente, en aquella consistente en la persona como apertura. Como hemos mencionado, la ontología de Pareyson, sobre todo en su etapa

⁶⁸ TO: «Il capovolgimento dalla negazione alla positività».

⁶⁹ TO: «Una vittoria sul nulla e sul male».

⁷⁰ TO: «La libertà nell'atto stesso di cominciare si divide e si sdoppia, mostrando d'essere libertà solo come scelta, come decisione d'una alternativa».

final, conserva un trasfondo religioso, por lo que el carácter aperturista de la persona y su toma de decisiones al respecto es aplicable también a la trascendencia del ser humano respecto a lo divino. Siguiendo a Behr y a Tomatis, «la existencia finita situada en sus elecciones éticas concretas es el punto de acceso para la comprensión del origen último de la Libertad del Ser mismo y del Dios cristiano»⁷¹ (Tomatis & Behr, 2011, pág. 131). No obstante nos centraremos en el carácter de la persona como apertura a la verdad dentro del marco de la *hermenéutica de lo inagotable* desarrollada durante el presente trabajo, así como aquel de la *necesidad de la filosofía* esgrimida en el mismo.

4.5. LA INICIATIVA COMO MOTOR, LA VERDAD COMO MOTIVO

Como hemos desarrollado a lo largo del presente capítulo, la iniciativa, según Pareyson, consiste en la condición de comienzo presente en todo acto y en toda realidad. De esta manera, la libertad contiene en sí misma su propio inicio, pero tal libertad es otorgada *per sé* a la persona, hecho que constata la faceta *pasiva* de la persona, en la medida en que hay aspectos de su existencia que le han sido dados sin ser previamente intervenidos por su carácter operante. No obstante, como hemos visto, el ser humano se define por ser *movimiento y relación, interpretación y acción*, por lo que «la persona no es ni totalmente creativa ni absolutamente pasiva: hace libremente, gracias al ser y a la libertad que ha recibido antes» (Blanco Sarto, 2002 B, pág. 248).

De esta manera, desde el momento en que existe el ser humano contiene en sí un inicio que debe aceptar necesariamente. Entendido en este sentido, la persona es un acto, una presencia, una obra. Pero en tanto la libertad resulta un elemento constituyente de su estructura como existente –elemento inevitable, como hemos visto– el acto que es la persona está constituido además por su carácter actante y hacedor, ejecutor de su libertad. Al igual que la persona no puede prescindir de su libertad y con ello de la decisión, tampoco puede hacerlo de su iniciativa.

La cuestión de la libertad, unida a la condición interpretativa y relacional de la persona, introduce en el esquema existencial la necesidad de la alteridad como pieza crucial del engranaje ontológico. La noción de alteridad se nos presenta en dos sentidos, como veremos. En primer lugar, su formulación es necesaria en un sentido anticipatorio,

⁷¹ TO: «Finite existence situated in its concrete ethical choices is the point of Access for the comprehension of the ultimate origin of Liberty of Being itself and of the Christian God».

donde Pareyson introduce el concepto de *alternativa*, como término ligado e inseparable de la *iniciativa*, en la que nos detendremos a continuación. En segundo lugar, la alteridad se presenta como elemento posterior y coexistente con la persona, que no puede darse sino en relación con lo otro, tal como se ha desarrollado en capítulos anteriores a propósito del ser humano como *hetero-relación*.

La iniciativa entendida como comienzo en sí misma precede –a partir de lo explicado– a cualquier acción humana, proyectada siempre desde su núcleo interpretativo y relacional. Como hemos planteado, toda decisión consiste en una selección, en una valoración de las opciones posibles en aras de la decisión, que lleva en su definición la exclusión del resto de elementos presentes en tal valoración. Con ello la iniciativa en su ejecución lleva ya en sí un horizonte, un objetivo, un análisis, una dirección. La elección, por tanto, no es aleatoria, sino que conlleva asumir el riesgo del error, según veíamos. Siguiendo a Pareyson «es desde la iniciativa que la persona opera y hace, es decir, produce una obra evaluable en modo positivo o negativo, respecto al intento o al propósito o a la exigencia o a la norma que le mueve o desde donde se inspira»⁷² (Pareyson, 2005, pág. 221).

Desde las cuestiones expuestas, Pareyson entiende la iniciativa como simultaneidad de «exigencia, decisión y juicio»⁷³ (Pareyson, 2005, pág. 221). En primer lugar, la iniciativa *es exigencia* porque toda obra necesita de la proyección de aquello a lo que se aspira, por lo que la iniciativa –en cuanto inicio necesario– debe serlo siempre de algo. La segunda definición, *la decisión*, se formula porque para que la iniciativa se produzca, es decir, para que tenga lugar el inicio de cualquier acto o realidad, tal comienzo –que en su *empezar* es ya presencia– debe haber sido elegido, es decir, decidido, llevado a la existencia. La tercera cualidad, a saber: *el juicio*, consiste en el desempeño de la responsabilidad humana, es decir, en la capacidad de *valorar* la adecuación de la decisión para consigo misma. En palabras de nuestro autor: «la decisión ofrece una determinación a la exigencia concretándola en un acto individual y en una obra definitiva, y el juicio

⁷² TO: «È mediante l'iniziativa che l'uomo opera e agisce, cioè produrre un'opera che, rispetto l'intento o al proposito o all'esigenza o allà norma donde ha presso le mosse o a cui si ispira, è valutabile in modo positivo o negativo».

⁷³ TO: «Esigenza, decisione e giudizio».

pone tal determinación sobre un plano de valor, y por tanto la invalida y universaliza»⁷⁴ (Pareyson, 2005, pág. 221).

Con ello, la iniciativa va directamente ligada a la responsabilidad de la persona y a su compromiso ontológico. La persona en tanto relación y núcleo activo de la interpretación debe ser consciente de la aceptación de su potencia operante, fruto de la libertad que *le ha sido dada* y que no puede eludir. Pero para hacer un uso adecuado y *responsable* de su libertad, el ser humano requiere de un esfuerzo, ya que la acción, según nuestro autor, se encuentra sobre el fondo de la responsabilidad. Los actos tienen efectos y su ejecución no se produce por una suerte de aleatoriedad gratuita, pues estos requieren de un proceso de *tanteo* que está presente ya en la inmediatez de su aparición, es decir, toda acción es fruto de una elección que ocurre al mismo tiempo que su inicio, pues tal realidad comienza desde el mismo momento en que es elegida. Es en este ámbito en el que Pareyson paralela la *iniciativa* y la *alternativa*, que forman parte de la misma elección gnoseológica. Como señala nuestro autor «la iniciativa está inseparablemente conectada con una alternativa: como exigencia la pone, como juicio la discrimina, y como decisión la resuelve, y el acto de resolverla solo puede ser una elección»⁷⁵ (Pareyson, 2005, pág. 227).

Toda realidad, por tanto, está formada por su afirmación, pero también por la negación de otras posibilidades. La iniciativa, con ello, es necesaria e imprescindible, en tanto comienzo de todo acto y de toda realidad. Por otra parte, como refiere Da Silva, «la iniciativa se resuelve y se elige, se concretiza, se singulariza y se define: la iniciativa decide la alternativa» (Da Silva, 2012, pág. 13). Por esta razón, se puede decir que la iniciativa se debe a la libertad y viceversa, por lo que ambas conllevan a la obligatoriedad de la *decisión*, la *elección* y la *anticipación valorativa*, colocando al ser humano sobre un plano moral conectado a la responsabilidad.

Del mismo modo, las categorías conceptuales de la *decisión* y de la *responsabilidad*, así como aquellas de la *libertad* y la *iniciativa*, están presentes en el

⁷⁴ TO: «La decisione offre una determinazione all'esigenza concretandola in un atto singolo e in un'opera definitiva, e il giudizio pone tale determinazione su un piano di valore, e quindi la invalida e la universalizza».

⁷⁵ TO: «L'iniziativa è inseparabilmente connessa con un'alternativa: come esigenza essa la pone, come giudizio essa la discrimina, e come decisione essa la risolve, e l'atto di risolverla non può se non essere una scelta».

espacio hermenéutico–filosófico y en la relación del ser humano con la verdad, cuyo desvelamiento –simultaneidad de *lo expresivo* y *lo revelativo*– depende de la persona.

La orientación de la interpretación humana –singular, finita– hacia la verdad es una posibilidad, pero para que ella se realice en su sentido originario la persona debe elegir desarrollar su condición de apertura. La libertad *es dada*, sin embargo, de la persona depende aceptarla como constituyente o, por el contrario, evadir su responsabilidad y convertir su acto en vacía productividad y perentorio producto, abocado a la caducidad de lo meramente *expresivo*. Como refiere Pareyson, «el pensamiento y la libertad del hombre, si no sacan fuerza de su originaria radicación ontológica, decaen en la neutralidad de una razón puramente instrumental o de una mera técnica del comportamiento» (Pareyson, 2014, pág. 72).

Ser consciente del germen altérico de la decisión significa aceptar la posibilidad del equívoco y con ello asumir el compromiso de la persona con la verdad. En el ámbito hermenéutico y personalista en el que se mueve la filosofía de Pareyson, la interpretación es realizada a la luz de la verdad, que es al mismo tiempo *objetivo* y *motor*, al igual que veíamos, en el caso de la obra de arte, en la teoría pareysoniana de la *formatividad*. El problema presente en la cuestión filosófica a propósito del cerco finito en el que se da el acceso a las formas ontológicas consiste, según nuestro autor, en

reconocer en la historia la presencia del ser y, por tanto, en distinguir – en medio de lo que es *del todo igualmente* histórico y expresivo del tiempo– entre aquello que es *solamente* histórico y expresivo y aquello que es *también* ontológico y revelativo: entre aquello cuya naturaleza y valor se agotan en la historicidad y aquello cuya historicidad constituye apertura y trámite hacia el ser y que es, por ende, tanto su sede como su lugar de aparición (Pareyson, 2014, pág. 71).

Es en esta diferenciación en la que consiste la responsabilidad ontológica de la persona que puede, por una parte, ignorar su relación originaria y con ello eludir su *compromiso con la verdad*, huyendo cada vez de su apropiación y conquista y cayendo en la caducidad de lo meramente temporal, ámbito en el que «el pensamiento se contamina y envilece» Pareyson, 2014, pág. 215). Por otra parte, la persona puede asumir tal responsabilidad en la toma de conciencia de sus posibilidades y de su radicalización en la libertad ineludible, consistiendo en apertura hacia el horizonte ontológico, decidiendo ser elección *positiva* y *revelativa*. Como señala Cuffari,

El pensamiento auténticamente filosófico toma la forma del testimonio con el cual la persona asume la custodia del ser y de la verdad, en plena responsabilidad y libertad, y siempre asumiendo consigo el riesgo que es propio de la interpretación (Cuffari, 1981, pág. 119)⁷⁶.

Es esta la orientación hermenéutica de la persona hacia la verdad, propia del pensamiento filosófico que defiende nuestro autor, necesario ya que es el único que guarda fidelidad al ser y a la verdad y, al mismo tiempo, posibilita una comunicación real entre las personas en la medida en que conjuga las *perspectivas singulares* en un horizonte *inagotable y común*, el de la verdad. En definitiva, la relación esencial entre los conceptos *verdad* e *iniciativa* en el imaginario pareysoniano se resuelve en el hecho de que «la verdad interpretada, por tanto, entendida como tarea que elegir, se vuelve iniciativa de la persona en situación, activo proyecto de sí y del mundo»⁷⁷ (Giorgio, 2007, pág. 5).

⁷⁶ TO: «Il pensiero autenticaamente filosofico prende la forma della *testimonianza* con la quale la persona si assume la custodia dell'essere e della verità, in piena responsabilità e libertà, e sempre assumendo su di sé il rischio che è proprio dell'interpretazione».

⁷⁷ TO: «la verità interpretata, dunque, intesa come compito da eleggere, diventa iniziativa della persona in situazione, attivo progetto di sé e del mondo».

CONCLUSIÓN

A partir de lo desarrollado, podemos concluir en que para Luigi Pareyson filosofía, existencia, hermenéutica y libertad, son nociones directamente interrelacionadas. Pareyson, a través del recorrido por las distintas parcelas del pensamiento, reivindica la necesidad de formular tales nociones desde una perspectiva orientada a la verdad. Tal formulación solo puede darse desde el terreno histórico, que debe ser interpretado como posibilidad de apertura y *revelación* ejecutada siempre desde la persona, que en su existir consiste ya en relación con lo otro, en interpretación, en filosofía. Como señala Pareyson, «la vida es búsqueda, vivir significa filosofar» (Pareyson, 2005, pág. 18)⁷⁸. Con ello, la situación, entendida como contexto y marco ejecutivo en el que la persona lleva a cabo sus acciones y, por tanto, vierte su libertad, aparece como espacio no solo de acción, sino también de *decisión*, de *iniciativa* y de responsabilidad por parte del ser humano consigo mismo y con la *verdad*. Siguiendo a Pareyson, la situación

no es solo una colocación histórica sino una apertura ontológica, que por tanto es una llamada a la libertad y con ello una prospectiva hacia la verdad, porque a la verdad no hay acceso sino desde la libertad. Depende de nosotros dejarendurecer la situación en destino y prisión o de verla como una llamada a la libertad (Pareyson, 1995 e 2000, pág. 14)⁷⁹.

Es en esta *posibilidad de llamada a la libertad* donde reside la responsabilidad de la persona, que conserva en su constitución la llave para abrirse a la universalidad del pensamiento y de la verdad, así como la posibilidad de construir un espacio compartido con los demás a partir del diálogo. Diálogo que encuentra su principal representación en el pensamiento filosófico, ya que este último, entendido desde la radicación en la verdad que defiende nuestro autor, «innova, modifica, transforma, produce y como tal es capaz

⁷⁸ TO: «La vita è ricerca, vivere significa filosofare».

⁷⁹ TO: «Non è solo una collocazione storica ma è un'apertura ontologica, che perciò è un appello allà libertà, e quindi una prospettiva sulla verità, perché allà verità non c'è accesso se non attraverso la libertà. Dipende da noi di lasciar irrigidire la situazione in fatto e prigione, oppure di vederla come un appello alla libertà».

de instaurar una comunidad de personas que se comunican entre sí»⁸⁰ (Pareyson, 1988, pág. 48).

Tales vínculos compartidos a partir de la operatividad humana y su condición relacional solo pueden ser entendidos desde una *teoría de la interpretación* que, a su vez, es parangonable a una concepción *formativa* de la existencia.

Desde esta mirada, la *interpretación* es entendida por Pareyson de dos maneras: En primer lugar, como «movimiento directo a obtener el verdadero sentido de las cosas»⁸¹ (Pareyson, 1988, pág. 62). La interpretación se identifica con el movimiento en el mismo sentido que el proceso presente en la *creación de formas*: Al mismo tiempo que recoge la contemplación de una realidad, la interpretación participa de un procedimiento constructivo, dinámico y renovado, en el que tiene lugar la evolución de unas concepciones primarias en otras nuevas a partir de la operatividad del intérprete. Este proceso, dado el cariz inagotable de la interpretación, solo puede darse desde un sentido radicado en la motricidad intelectual de la persona hacia la verdad.

Como ha sido explicado tanto en apartados anteriores como en aquellos dedicados a la *teoría de la formatividad*, todo proceso contiene ya en su desarrollo una expectativa final que motoriza su movimiento, sea este objetivo una obra de arte, una acción o la verdad misma. Es decir, todo proceso –que es *formativo*– contiene ya su final en su inicio, elementos que se fusionan en el concepto de *iniciativa*, como se ha visto. Este final al que todo movimiento *formativo* tiende corresponde al segundo aspecto de la interpretación, que es entendida desde esta perspectiva como «quietud y estasis: es la quietud del encuentro y del éxito, es la estasis de la posesión y de la satisfacción»⁸² (Pareyson, 1988, pág. 63).

De esta forma la interpretación es al mismo tiempo *actividad* y *quietud*; al igual que la persona, que se construye a sí misma y con lo otro constantemente. La presencia del objetivo como motor desde el inicio de la búsqueda es otra de las características fundamentales de la verdad, comprendida siempre desde la óptica de la *inagotabilidad* para Pareyson, con lo que la verdad en el estadio filosófico, así como en el estético o el

⁸⁰ TO: «Innova, modifica, trasforma, produce, e come tale è in grado di instaurare una comunità di persone che comunicano fra loro».

⁸¹ TO: «Movimento diretto a cogliere il vero senso delle cose».

⁸² TO: «Quiete e stasi: è la quiete del trovamento e del successo, è la stasi del possesso e della soddisfazione».

existencial, corresponde tanto al origen como al destino de la interpretación, presentándose como *motivo* que conduce hacia sí misma cada vez en las *interpretaciones singulares* en las que tiene lugar su manifestación y apertura, manteniéndose siempre como *horizonte infinito* y nunca como lugar concreto y acabado. En palabras de Pareyson, la verdad

es única e intemporal al interior de las formulaciones múltiples e históricas que se le dan. Pero una unicidad tal que no se deja comprometer por la multiplicación de las perspectivas, no puede ser sino una infinitud que a todas estimula y alimenta, sin dejarse agotar por ninguna y sin privilegiar a ninguna (Pareyson, 2014, pág. 46).

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Pareyson, L. (1988). *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti a cura di Marco Ravera*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Pareyson, L. (1995 y 2000). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

Pareyson, L. (2005). *Iniziativa e libertà*. Milano: Ugo Mursia Editore.

Pareyson, L. (2014). *Verdad e Interpretación*. (C. Giménez, Trad.) Madrid: Ediciones Encuentro.

2. Estudios sobre Pareyson

2.1. Monografías y capítulos de libro

Blanco Sarto, P. (2002 A). *Luigi Pareyson: Vida, Estética, Filosofía*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Estética y Teoría de las Artes. Universidad de Navarra.

Blanco Sarto, P. (2016). *La lectura del arte. Estética y Hermenéutica en Luigi Pareyson (1918–1991)*. Huarte: Cuadernos de Anuario Filosófico.

De Carolis, F. (2012). *Su Luigi Pareyson*. Napoli: Gianinni Editore.

Ferrari, M. (2020). “Tra Guzzo e Martinetti”. En C. Ciancio, & M. Pagano, *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita* (págs. 135–145). Milano–Udine: Mimesis Edizioni.

Finamore, R. (2020). “Sull'interpretazione della condizione umana”. En C. Ciancio, & M. Pagano, *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita* (págs. 235–240). Milano–Udine: Mimesis Edizione.

- Fornero, G. (2002 B). "Esistenza e persona nell'esistenzialismo italiano: Abbagnano, Paci e Pareyson". En G. Fornero, & S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento* (Vol. 1, págs. 731–734). Milano: Bruno Mondadori.
- Ghisleri, L. (2020). "Presenza, partecipazione, univocità". En C. Ciancio, & M. Pagano, *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita* (págs. 305–310). Milano–Udine: Mimesis Edizioni.
- Marzano, S. (1994). *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. (2010). "Pareyson: From Aesthetics to Ontology". En G. Vattimo, *Art's Claim to Truth* (págs. 77–90). New York Chichester: Columbia University Press.

2.2. Artículos

- Acciario, F. (2020). "Formatividad e interpretación en la estética de Luigi Pareyson". *Revista de Filosofía. Ediciones Complutense*, 45 (1), 87–104.
- Benso, S. (2005). "On Luigi Pareyson: A master in italian hermeneutics". *Philosophy today*, 49 (4), 381–390.
- Blanco Sarto, P. (2002 C). "Arte, Verdad e Interpretación en Luigi Pareyson". *Anuario Filosófico*, 35, 753–788.
- Blanco Sarto, P. (2002 B). "Luigi Pareyson (1918–1991): Un itinerario Filosófico. Personalismo, estética, hermenéutica, ontología de la libertad". *Espíritu*, 241–257.
- Blanco Sarto, P. (2006). "Luigi Pareyson (1918–1991): Verdad y Persona. Personalismo, Estética, Hermenéutica y Saber Filosófico". *Anuario Filosófico*, XXXIX (1), 77–99.
- Corbetta, D. (1998). "La teoria dell'interpretazione nel pensiero di Luigi Pareyson: Un'ermeneutica ontologicamente orientata". *Vita e Pensiero*, 90 (3), 55–84.
- Cuffari, G. (1981). "Luigi Pareyson e il senso di un esercizio ermeneutico". *Divus Thomas*, 84 (1), 113–120.

- Da Silva, I. F. (2012). "La libertad buscada: la última especulación filosófica de Luigi Pareyson (1975–1991)". *Hybris. Revista de Filosofía*, 3 (2), 5–18.
- Da Silva, I. F. (2014). "Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson". *Hermenéutica Intercultural* (23), 205–227.
- Giménez–Salinas, C. (2013). "Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson". *Pensamiento y Cultura*, 16 (1), 113–137.
- Giorgio, G. (2007). "Il personalismo ermeneutico di Luigi Pareyson". *Prospettiva Persona*, XVI (60), 10–14.
- Pegueroles, J. (1998). "La realización de la idea (Pareyson) y el desarrollo de la idea (Newman). A partir de Gadamer". *Espíritu*, XLVII, 191–196.
- Scarcella, M. R. (2002). "La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson". *Idee: Rivista di Filosofia*, 213–226.
- Tomatis, F. (2000 A). "A scuola da Pareyson... Tutta una vita". *Cuneo: Provincia grande* (2), 21–22. Artículo consultado en la página web del Centro di studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson": <https://www.centrostudipareyson.it/Home.html>
- Tomatis, F. (2000 B). "Luigi Pareyson filosofo della libertà". *Cuneo: Provincia grande*, 16–20. Artículo consultado en la página web del Centro di studi Filosofico-religiosi "Luigi Pareyson": <https://www.centrostudipareyson.it/Home.html>
- Tomatis, F., & Behr, T. (2011). "Good, Evil, Free Will". (A. S. University, Ed.) *Annali d'Italianistica*, 29, 131–140.
- Uribe Miranda, L. (2014). "Estética e interpretación. La segunda y tercera formulación de una filosofía de la interpretación en Luigi Pareyson". *Hybris. Revista de Filosofía*, 5 (2), 75–93.
- Uribe Miranda, L. (2014). "Interpretatio Prima. La primera formulación de una teoría de la interpretación en Luigi Pareyson". *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* (23), 229–247.
- Uribe Miranda, L. (2020). "Formatividad y producción en las estéticas de Luigi Pareyson y Gianni Vattimo". *Hermenéutica intercultural* (34), 185–206.

Vecchi, G. (1956). "L'estetica della formatività di Luigi Pareyson". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 48 (4), 352–363.

3. Otros

Ferrater Mora, J. (2020). *Diccionario Ferrater Mora. 6ª*. (J. Vergés Gifra, J. M. Terricabras, & Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, Edits.) Girona: Germinatae e–ditiones.

Fornero, G. (2002 A). "La filosofía concreta de Gabriel Marcel". En G. Fornero, & S. Tassinari, *Le filosofie del novecento* (Vol. 1, págs. 719–722). Milano: Bruno Mondadori.

Margara, P. (2020). *Forma, Esistenza e Libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*. Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro".

Presenti Gritti, M. (2017). *Ermeneutica della sofferenza. Saggio sul cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*. Università degli Studi di Bergamo, Dottorato in antropologia ed epistemologia della complessità. Bergamo: Aisberg. Archivio istituzionale della produzione scientifica della Università degli Studi di Bergamo. Obtenido de <https://aisberg.unibg.it/>

Olgiati, E. (1951). "Religione e filosofia nell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano". *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 43 (2), 161–168.

Sini, C. (2016). "La paradoja del sujeto y la unidad del saber en Enzo Paci". *Eikasia. Revista de Filosofía*, 27–34.

Ure, M. (2012). "La hermenéutica de Luigi Pareyson y la provisoriedad de la verdad periodística". Actas de conferencia: *La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Convergencias, contraposiciones y tensiones* (págs. 535–540). Buenos Aires: Ediciones proyecto hermenéutica.

