

# El personalismo de Pareyson y la filosofía concreta de Marcel: un diálogo basado en la congenialidad

*Pareyson's personalism and Marcel's concrete philosophy: a dialogue based on congeniality*

---

CONSTANZA GIMÉNEZ SALINAS\*

**Resumen:** Pareyson elabora su personalismo ontológico en el seno del renacimiento de la *Kierkegaard Renaissance*, en las primeras decenas del siglo XX. En ese contexto desarrolla importantes diferencias con la filosofía de la existencia alemana en cuanto esta plantea una trascendencia inefable y un elemento constitutivamente negativo en el ser finito. Paralelamente sintoniza con las ideas de Marcel, quien reconoce el esencial e ineludible ligamen de la persona con el ser; subraya el acto interior de libertad y profundiza el carácter activo y vocativo de la búsqueda a la cual la existencia está llamada. En este fructífero diálogo especulativo con el filósofo francés, Pareyson desarrolla algunos de los conceptos fundamentales de su personalismo, su estética y su filosofía hermenéutica, tales como el de inconmensurabilidad entre finitud e infinitud, la fidelidad al ser; la síntesis de pasividad y actividad y el estatuto iniciático y creativo de la persona.

**Palabras clave:** Pareyson, Marcel, personalismo, existencia, trascendencia, libertad.

**Abstract:** Pareyson developed his ontological personalism within the Kierkegaard Renaissance, in the early decades of the 20th century. In this context, he developed important differences with the German philosophy of existence, insofar as the latter posited an ineffable transcendence and a constitutively negative element in finite being. At the same time, he resonated with the ideas of Marcel, who recognized the essential and inescapable connection between the person and being, emphasized the interior act of freedom, and explored the active and vocative nature of the quest to which existence is called. In this fruitful speculative dialogue with the French philosopher, Pareyson developed some of the fundamental concepts of his personalism, his aesthetics,

---

\* Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: mgimens@uc.cl. ORCID: 0000-0001-6899-2999

and his hermeneutic philosophy, such as the incommensurability of finitude and infinity, fidelity to being, the synthesis of passivity and activity, and the initiatory and creative status of the person.

**Key words:** Pareyson, Marcel, personalism, existentialism, transcendence, freedom.

Recibido: 09/03/2025  
Aceptado: 16/09/2025

## Introducción

La hermenéutica ontológica y existencial, con su desarrollo personalista, realizado por el filósofo italiano Luigi Pareyson<sup>1</sup> (1918-1991), constituye una de las grandes actualizaciones realizadas en el siglo XX de la filosofía de Kierkegaard, lo que se aprecia en su apropiación de uno de los conceptos cruciales desarrollados por el filósofo danés en *La enfermedad mortal*, en que se define la existencia del “singular finito” (el humano) como coincidencia paradójica de “autorrelación” y “heterorrelación”: esto significa que el ser finito y temporal se relaciona consigo mismo en la misma medida en que se relaciona con la trascendencia infinita y eterna. En efecto, para Kierkegaard, el ser singular humano es una “autorrelación” que ha sido, sin embargo, “puesta” en esa situación por un ser ir relativo y trascendente que se relaciona originariamente con esta finitud en cuanto es el origen de su libertad, el llamado que exige respuesta en este ser que es tiempo pero que está abierto a la eternidad y por esto es capaz de elegirse y constituirse.

Pareyson se percata muy tempranamente de la influencia de este concepto en los autores de la *Existenzphilosophie* de los años 30, Heidegger y Jaspers. Más aún: ve en esta influencia un paso decisivo hacia la dimensión ontológica más allá de la fenomenológica<sup>2</sup>, en el sentido de que, siguiendo el principio de Kierkegaard, lo que realmente debe buscar la filosofía para los existencialistas alemanes es el estatuto libre del ser finito y a la vez su apertura a la verdad, al conocimiento del ser, de

---

<sup>1</sup> L. PAREYSON (1918-1991) constituye uno de los pilares de la filosofía italiana del siglo XX. No solo fue uno de los primeros en introducir el existencialismo alemán, sino que a partir de sus reflexiones sobre este desarrolla su personalismo ontológico, muy relacionado luego con su estética y su filosofía de la interpretación, que surge paralelamente a las de Gadamer y de Ricoeur.

<sup>2</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Lugar 2002, p. 233.

manera tal que el ser del finito está completamente involucrado en esta apertura al ser.

De Kierkegaard se hereda también la actitud distante frente a la disolución de la filosofía hegeliana y su identificación entre pensamiento y realidad, junto con la reconciliación dialéctica entre historia y eternidad. El individuo no es reductible al sistema y constituye un problema a considerar por sí mismo.

Como explica Ciglia, Pareyson, que se había formado en el neoidealismo napolitano, en la escuela de autores como Croce, Gentile y Guzzo<sup>3</sup>, se distancia para hacer su tesis doctoral sobre Jaspers en 1939. Continúa su indagación en *Studi sull'esistenzialismo* (1943).

¿Qué razón hay detrás de esta elección? Pareyson mismo responderá en *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1985) que veía problemas en la filosofía italiana de su época, demasiado centrada en el “actualismo” y el “espiritualismo”, escuelas donde el sujeto era subsumido en exceso a concepciones “intimistas” de la persona y a perspectivas moralistas de la libertad. Sin embargo, observa que los conceptos de la *Existenzphilosophie*, en particular los de Jaspers, sí avanzan un paso hacia una visión más afín a la idea de persona que Pareyson quiere desarrollar por la centralidad de la libertad y la importancia de la apertura a la trascendencia y a la dimensión ontológica, como explica en su estudio *Tempo ed eternità*, de 1943, publicado posteriormente en su principal obra sobre personalismo, *Esistenza e persona* (1950).

---

<sup>3</sup> Pareyson conoce el espiritualismo a través de su maestro Augusto Guzzo, seguidor de la escuela crociana y gentiliana, a las traducciones del alemán de Martinetti, así como a la impresión que le causaron los estudios kierkegaardianos de Jean Wahl, autor afín al espiritualismo. En 1934 surge en Francia la corriente representada por la Filosofía del espíritu, cuyos mayores exponentes eran René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951). Conviene aclarar que el espiritualismo jugará un rol importante en los primeros acercamientos de Pareyson al existencialismo: en efecto, el sentido existencialista de la “fractura” es concebido por el filósofo de Turín como deficiente en la *Existenzphilosophie*, porque se encuentra privado de un carácter valorativo, de un juicio capaz de otorgarle un significado, que, sin embargo, el espiritualismo y en concreto el actualismo neoidealista italiano, profesado por su maestro Augusto Guzzo, trató por muchos años, según testimonio Pareyson. Guzzo hablaba de la realidad y posibilidad del mal a fin de que haya una conciencia suficientemente viva de la elección y de las posibilidades del antivale. De este modo, según Pareyson, el espiritualismo y el actualismo han sido capaces de enriquecer la fractura de la existencia con la axiología del juicio juzgador y de devolver al acto su carácter fundamentalmente opcional y moral (Cfr. I. F. DA SILVA, “Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson”, en *Hermenéutica cultural, Revista de filosofía*, 23 (2014), pp. 205-227).

Comienza así en los años 40 una profunda reflexión del filósofo italiano sobre la persona y su relación con el concepto de filosofía, que tiene un punto culminante en 1946 con el estudio “Situazione e libertà”<sup>4</sup>.

El principio ontológico tomado de Kierkegaard, que Pareyson detecta como rasgo común del existencialismo alemán, es, como se ha dicho, el de la existencia entendida como coincidencia de relación consigo mismo y relación con un tercero, o bien, de “autorrelación” y “heterorrelación” o relación con el ser. Si bien en *Studi sull'esistenzialismo* aclara que tal principio es verificable no solo en los existencialistas alemanes, sino también en la filosofía concreta de Gabriel Marcel, explicará en las *Rettifiche sull'esistenzialismo* que este último posee una perspectiva más completa del verdadero sentido de la finitud, así como de su relación con “el otro”.

Efectivamente, mientras para Kierkegaard la “heterorrelación” es relación con Dios, para Heidegger es relación con el ser (el existente es ontológico en su ligamen con el ser) y en Jaspers es relación con la trascendencia (pues la existencia se “sitúa” por un acto de trascendencia). Heidegger propone en su noción de Dasein, un ligamen con el ser impersonal, que se traduce en un ateísmo humanista y Jaspers propone la “omnicomprensión” [omnicomprensibilità] *esistentiva*, que supone una relación de “implicancia entre lo absoluto en infinito y lo temporal finito”<sup>5</sup>; para Jaspers la relación ontológica *esistentiva* constituye una inserción concreta en el ser, que clarifica la existencia singular (*Existenzerhellung*) y constituye así la fuente de la auténtica autoidentidad<sup>6</sup>. Es evidente que la afinidad principal de Pareyson es con Jaspers.

En la mencionada *Rettifiche sull'esistenzialismo*, incluida en la cuarta edición de *Esistenza e persona* (2002), Pareyson expresa que su comprensión de la noción jaspersiana de “singularidad irreductible” resonó para él como una “fuerte exigencia personalista” juntamente con la “condición inobjetivable” tanto de la existencia como del ser. Lo mismo ocurrió con la concepción jaspersiana de la “libertad como elección” y “como destino”, con la condición inexorable de la situación en la que el existente se halla inmerso y con la connotación negativa que adjudica a la finitud, inseparable de la culpa (*Schuld*) y de la estructura antinómica

<sup>4</sup> F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 79-84.

<sup>5</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, Marietti, Génova 1997, pp. 4-5; 28.

<sup>6</sup> Cfr. C. GIMÉNEZ (2025), “Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers”, en *Estudios de Filosofía*, 73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>

atribuida a la existencia<sup>7</sup>, que presenta un vínculo estrechísimo entre el yo y su situación.

Como comenta Marzano, la preeminencia de la ontología y la responsabilidad total por los actos de la libertad ejecutados por el existente sugirieron a Pareyson la presencia de una libertad originaria y profunda en el centro mismo de la realidad<sup>8</sup>.

Sin embargo, Pareyson plantea una particular crítica del concepto jaspersiano de “naufragio existencial” (*Scheitern*)<sup>9</sup>, que aparece en las “situaciones límite” (*Grenzsituationen*). Este supone un ofuscamiento del existente por causa de su finitud, la cual es precedida por un instante supremo de autoconciencia y revelación, para luego naufragar en su salto frustrado a la trascendencia (“trascendimiento”). Pareyson adjudica este naufragio a la negatividad y a la culpa que Jaspers (así como Heidegger) asume como propios de la finitud y, paradójicamente, determinantes de su libertad. Sin embargo, como se verá, Pareyson interpreta la existencia como punto de revelación del ser en la historia, mediante el reemplazo del concepto jaspersiano de “implicancia entre finito e infinito”, por el de “incomensurabilidad entre un absoluto irrelativo eterno, y un finito relativo temporal”. Sobre esta base, construye su concepto de persona como “iniciativa iniciada” (*iniziativa iniziata*), esto es, operatividad libre y elegida, precedida por la instauración de una relación originaria con el absoluto, el cual es originariamente libre y eterno. Y es precisamente en este punto donde se puede apreciar la gran sintonía entre Pareyson y la filosofía personalista, cristiana y concreta, de Gabriel Marcel.

Pareyson, en efecto, llega a considerar a Marcel como el filósofo de la existencia por excelencia, pese a que, a su juicio, al elegir la forma literaria poco afín al clásico tratado filosófico en sus obras *Diario filosófico* y de *Ser y tener*, corría el riesgo de parecer poco sistemático. Sin embargo, el tiempo fue despejando esa errónea impresión, nacida de la indistinción entre forma y contenido y en contraste con el estilo analítico y sistemático de obras como *Ser y tiempo* (Heidegger) o de *Filosofía* (Jaspers). Con el tiempo, Pareyson va comprendiendo con una lucidez cada vez mayor la enorme profundidad de la filosofía de Marcel, cuyas intuiciones filosóficas sobre la relación entre persona y verdad termina-

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. XVII-XVIII.

<sup>8</sup> Cfr. S. MARZANO, “Pareyson e Jaspers”, en R. GIUSEPPE & G. EZIO (eds), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, Turín 2010, p. 126. (Cfr. GIMÉNEZ, 2025, cit.).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 132. Pareyson reflexiona que esta noción es un fruto de la interpretación jaspersiana del amor fati, el que sería entendido en un sentido demasiado nietzscheano y alejado de la inspiración kierkegaardiana de la elección de sí y del salto existencial de la fe (L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. 92-93).

rán siendo fundamentales en la configuración de su personalismo ontológico, el que, a su vez, está en la base de una hermenéutica de la libertad que será plasmada principalmente en *Verità e interpretazione* (1971), obra en la que Pareyson expresa su noción de la verdad como inagotable, mas no inefable, capaz de manifestarse en multitud de perspectivas vivientes de la verdad como vías de acceso privilegiadas de la trascendencia, las que pueden ser expresadas y clasificadas principalmente por medio del lenguaje filosófico y del diálogo que surge de este.

Ciertamente, la valoración de las inestimables nociones de *participación, encarnación y misterio ontológico* sitúan a Marcel, piensa Pareyson, en un plano mucho más cercano a una trascendencia irreductible al tiempo. Ciertamente, esta postura está lejos de la inefabilidad que plantea la *Existenzphilosophie*, según la cual el existente no superaría el plano de la inmanencia, de la situación y de la historia, de modo que en vez de mantener la copresencia entre tiempo y eternidad, finitud y trascendencia, se tendería a subsumir el tiempo en la eternidad, identificando la eternidad con el tiempo histórico (Jaspers), o la trascendencia en la inmanencia (Heidegger). Frente a lo anterior, la filosofía de Marcel tiene profundamente presente la condición de la trascendencia como originaria manifestación de una libertad que *no solo es elección, sino también don y respuesta y capacidad creadora*, características que Pareyson compartirá en cuanto a su concepción sobre la persona.

## 2. Las diferencias del existencialismo de Marcel frente a la *Existenzphilosophie*

Las referencias de Pareyson a Marcel aparecen principalmente en su primera obra, su tesis doctoral sobre Jaspers, en 1939, aun cuando estas se encuentran concentradas principalmente en largas notas a pie de página y en párrafos concisos. Sin embargo, no son nunca marginales, sino que constituyen un contrapunto de peso en el estudio que Pareyson va desarrollando sobre el existencialismo alemán. El aspecto en que más resaltan las diferencias entre los existencialistas alemanes y Marcel es en lo referente a su interpretación del ser humano<sup>10</sup>. Los alcances sobre el filósofo francés serán, como se verá, esenciales en el futuro desarrollo del personalismo ontológico y de la hermenéutica ontológica que unos años después desarrollará Pareyson.

---

<sup>10</sup> Pareyson siempre subrayó el carácter ontológico del pensamiento marceliano. En su estudio *Esistenzialismo 1939* (incluido en *Studi sull'esistenzialismo*) declara que Marcel, juntamente con Heidegger, marca la etapa de "lo ontológico", según la cual el hombre está esencialmente ligado al ser en una relación de carácter libre.

A juicio de Pareyson, si bien Jaspers ha sido el filósofo que mejor y más sistemáticamente ha abordado la “exigencia” kierkegaardiana de relacionar satisfactoriamente tiempo y eternidad, es decir, sin reducir un término al otro, hace notar Pareyson que en su obra se evidencia la tendencia a concebir instaurar la equivalencia entre el existente y su situación, de manera que la temporalidad y, en último término, la historia terminan asumiendo el carácter de destino, en consonancia con la influencia cada vez mayor que el pensamiento de Nietzsche va cobrando en Jaspers, por sobre el de Kierkegaard. Para Jaspers, como se menciona más arriba, más que hablar de acceso a la trascendencia, se debe hablar de “trascendimiento”, esto es, del impulso hacia la eternidad que en la situación límite el existente realiza en un acto de máxima autoclarificación (*Existenzerhellung*) y autodominio, pero que acaba en la disolución del naufragio existencial. La trascendencia es en realidad una entidad inefable, solo manifiesta por medio del símbolo y la cifra. Frente a esta perspectiva, Marcel marca importantes diferencias que Pareyson no duda en definir como llenas de originalidad y agudeza. Lo mismo observa en los contrastes que realiza entre Heidegger y el autor francés.

Las obras de Marcel a las que Pareyson se refiere son principalmente *Diario filosófico* y *Ser y tener*, las dos grandes publicaciones del Marcel de los años 30 y 40. Es decir, en las fechas en que Pareyson escribe *Jaspers* y *Studi sull'esistenzialismo*.

Consideraremos a continuación algunos de esos comentarios, sobre todo en cuanto hacen presente la novedad que significa para Pareyson la filosofía de Marcel y lo estimulantes que le resultan sus conceptos. En las *Premesse*<sup>11</sup> a la primera edición de *Jaspers* leemos: “Gabriel Marcel es realmente el típico filósofo de la existencia abierto a todas las experiencias humanas, desde el momento en que, además de ser autor de un libro en el cual la meditación filosófica se presenta bajo la forma de un diario, es literato, dramaturgo, crítico musical”. Sin embargo, agrega: “pero su especulación, que no puede sufrir ninguna sistematización completa, asume un aspecto muy fragmentario”. Como se ha indicado más atrás,

---

<sup>11</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. XXIII-XXIV. Respecto de esta condición asistemática de la filosofía marceliana, comenta con lucidez Gallagher: “¿Cuál puede ser el significado de la verdad cuando uno declara que su pensamiento es fundamentalmente antidogmático, y al parecer entiende por dogma toda formulación que pudiéramos tomar por definitiva, acabada o de dominio público? La más mínima definición de la verdad parecería implicar este mínimo de dogmatismo. Sería un error paliar este aspecto de su pensamiento, ya que Marcel ha hecho de él parte de la base para dar o volver a dar nombre a su filosofía. Habiendo rechazado desde hace tiempo el ambivalente título de ‘existencialista’, ahora prefiere llamarse ‘neosocrático’, y este término parece extraordinariamente adecuado” (K. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y Fe, Madrid 1968, p. 22).

Pareyson tenía en mente el formato del diario filosófico, de la dramaturgia, a diferencia del estilo típicamente sistemático de los filósofos alemanes, de los que Marcel quería distanciarse lo más radicalmente posible para superar el “espíritu de abstracción”, racionalista y cartesiano, y desarrollar su filosofía concreta, que aún estaba en vías de desarrollo y cuyas profundidades quizá aún no resonaban con la fuerza que más adelante le sería reconocida. Pareyson, en todo caso, es capaz de vislumbrar ya entonces la esencia y el espíritu de los conceptos fundamentales de Marcel, en quien reconoce a un “atento evaluador de muchos filones de pensamiento, pues hace confluir en sí mismo la experiencia de variados contactos, desde el neohegelismo inglés hasta el bergsonismo francés y el existencialismo alemán”<sup>12</sup>.

Por otra parte, en el prefacio a la segunda edición (1983) de *Jaspers*, el filósofo italiano hace una importante aclaración sobre la interpretación de Marcel expresada en la primera edición: “A causa del carácter originalísimo de este ‘pensador privado’, no pude delinear su entorno especulativo, no tanto por haberlo acercado a Jean Wahl –lo que era justo–, sino por haberlo asociado a los representantes de la *Philosophie de l’esprit*, como el metafísico Lavelle y el moralista Le Senne, con los cuales, como entendí más tarde, él no se hallaba sino en una momentánea convergencia”<sup>13</sup>. Retrospectivamente, Pareyson ve con claridad que, tal como los autores de la *Existenzphilosophie*, también Marcel se conecta con la disolución del hegelianismo, como se aprecia en el hecho de que “comienza su filosofía desde un retorno al pensamiento sobre el neohegelismo angloamericano de Bradley y Royce”<sup>14</sup>, lo que lo muestra en la misma sintonía de lo que, para Pareyson, constituye el auténtico existencialismo, es decir, el que desciende de Kierkegaard.

La cercanía que el filósofo de Turín ve entre Marcel y los existencialistas alemanes es explicada directamente en la primera edición: los tres conceptos típicos de la filosofía de la existencia, Dasein, existencia y trascendencia, que poseen diversos significados y variadas inflexiones, “tienen en la filosofía de Marcel su correspondencia en los conceptos de *objetividad*, *existencia* y *Dios*”<sup>15</sup>. Mientras para Heidegger la existencia es relación con el ser y al mismo tiempo ser del Dasein, “para Marcel la exigencia ontológica [búsqueda del ser] es esencial al espíritu y, por tanto, es [ya] presencia del ser que busca. Lo que se podría también ex-

<sup>12</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. XXIV.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 26.

presar así: la exigencia, que es búsqueda del ser, es el ser del espíritu”<sup>16</sup>. En ambos filósofos está presente la duplicidad inescindible del término “ser”, característica esencial de sus formulaciones sobre la existencia: efectivamente, el ser no solo es aquello con lo que el existente se relaciona (“heterorrelación”), sino que también se manifiesta en la existencia misma (“autorrelación”). No obstante, Pareyson advierte bien que solo coinciden en el *esquema* y no en la *sustancia*: “Heidegger teoriza la *existencialidad*, Marcel, la *participación*”<sup>17</sup>. Intentemos comprender esta diferencia.

El concepto marceliano de *participación* es crucial y supone una perspectiva personalista, no así la noción de “existencialidad”, la cual solo denota su diferencia de la mera facticidad, al expresar el modo de estar del existente en cuanto abierto al mundo. Pero la idea de participación le da al concepto de búsqueda del ser una proyección con alcances distintos a los concebidos no solo por Heidegger, sino también por el propio Jaspers cuando habla del *Suchen des Seins*: “Marcel habla de una búsqueda (*quête*) que no sea solamente una indagación (*enquête*) del ser: se trata no del ser, sino de ser (JM 202ss). Estamos en una esfera metaproblemática, en la cual el sujeto no es ya solamente inquiriente, sino que está comprometido él mismo en la cuestión”<sup>18</sup>. Pero ¿no afirma también Jaspers que el sujeto está implicado en su filosofar? La estrecha relación entre el existente y su situación denota, en efecto, un compromiso con el ser. Sin embargo, la concepción de Jaspers se vuelve problemática por causa de la *Entschiedenheit*, esto es, la resolución en que el sujeto se elige a sí mismo y a su situación cerrándose a toda posibilidad de modificación o cambio, en lo que se aprecia la ya mencionada idea de *destino* (*amor fati*), de origen en Nietzsche y cara a Jaspers<sup>19</sup>.

En cambio, al relacionar la esfera metaproblemática con el *misterio ontológico*<sup>20</sup>, Marcel agrega algo más al ámbito situacional e histórico, pues, como comenta Pareyson, en el misterio la exigencia del ser “instaura un círculo, en cuanto que por una parte participa al ser y por la otra lo busca, círculo que culmina en la *coincidencia de la participación en el ser con la presencia encontrada del ser*, por la cual, el descubrimiento de

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 46. Este uso de la palabra espíritu por parte de Pareyson se debe a su confesado error de haber leído a Marcel en relación a los espiritualistas franceses. En rigor, Marcel no piensa en espíritu en el sentido espiritualista, sino en el sí mismo, el yo que busca y que a su vez participa y es encarnado, como el propio Pareyson explica en otros pasajes.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>19</sup> Cfr. MARZANO, cit., p. 126.

<sup>20</sup> “El misterio es participación, y la participación se prueba desde el desarrollo íntimo del espíritu” (PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 49).

este deviene en la legitimación de la condición esencial de la exigencia originaria, es decir, de *la naturaleza participativa de esta misma exigencia*. Aquello que está al término de la búsqueda está también al inicio y aquella presencia que se anhela se encuentra ya en el anhelar mismo<sup>21</sup>. Lo anterior significa que desde la perspectiva participativa desplegada en el misterio ontológico no solo afirmo el ser, sino que el ser se afirma en mí “en cuanto la exigencia desvela su naturaleza participativa y se revela como llamada del ser mismo”<sup>22</sup>.

Jaspers no traspasa, a juicio del filósofo de Turín, la simple intimidad de las relaciones entre el Absoluto y lo finito. Así como para Heidegger la relación simultánea de los principios de “autorrelación” y “heterorrelación” (que se traduce en que la relación del hombre consigo mismo coincide con su apertura al ser) se resuelve en una pura intencionalidad hacia una “realidad” puramente inefable que se traduce en nuestra comprensión de los entes, pero que no logra penetrar la existencia al no considerar propiamente la libertad del hombre en su apertura ontológica<sup>23</sup>, la cual queda al margen de toda alusión concreta al ser en cuanto tal. Por esto, en lo relativo al principio existencialista de la existencia comprendida como coincidencia entre ambos términos (autorrelación y relación con el ser), es Marcel quien entrega la explicación más clara por medio del concepto mismo de participación<sup>24</sup>.

Pareyson cita a Marcel y comenta: “Solamente en la presencia del ser, que es una espera satisfecha, el espíritu está presente a sí mismo porque reconoce la legitimidad de la exigencia esencial a este. En el “yo soy”, yo soy presente a mí mismo en cuanto el ser se afirma como presente en mí: yo soy vitalmente presa del ser, de modo que cada vez que me relacione conmigo mismo y afirme mi autoidentidad, afirmaré al mismo tiempo mi esencial e ineludible ligamen con el ser”<sup>25</sup>. Este es el punto crucial de la argumentación de Marcel en la lectura de Pareyson: que el ser *se da, se entrega* al existente y satisface, de hecho, la exigencia ontológica por este mismo causada<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 48. *Cursivas mías*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>23</sup> Cacciari, 21.

<sup>24</sup> Sobre la interpretación marceliana de Jaspers: Cfr. MARCEL, “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers”, en *Recherches philosophiques*, vol. I, pp. 1932-33.

<sup>25</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., pp. 49-50.

<sup>26</sup> En este sentido, vale la pena considerar la idea de *presencia* en Marcel (sobre la cual Pareyson concibe su propia y novedosa formulación en el plano estético y hermenéutico). Comenta al respecto Gallagher: “En nuestro ser hay la presencia del Ser por el que somos. Esta presencia no es algo sobre lo que nosotros podamos hacer una aserción, como tampoco podemos hacer una aserción adecuada sobre nosotros mismos, nos conocemos

El filósofo valdostano agrega que Marcel va todavía más lejos, pues en el “yo soy”, es decir, “en la intimidad de la existencia no se encuentra solamente la intimidad de la invocación, sino también la intimidad de la *sensación*. El yo tiene también una posición física, que lo inserta en la realidad sensible y que constituye el lado exterior de la succión metafísica de la participación. Se trata de concebir la existencia como punto de intersección de la *encarnación*, esto es, de nuestra relación con el mundo por medio de la sensación, y mediante la invocación, es decir, de nuestra relación con el ser mediante la participación”<sup>27</sup>. Invocación como íntima apertura a la trascendencia y sensación como apertura íntima al mundo son la marca definitiva del hecho de que para Marcel el hombre participe el ser y se conecte con el misterio de manera esencial.

La encarnación se convierte, así, en presencia del ser y esto significa que el cuerpo sintiente es ya invocación y que la invocación, no subsistiendo más que en una situación, es ya una encarnación<sup>28</sup>. De este modo, como Pareyson hace ver, el filósofo francés recoge la noción jaspersiana de situación. *Solo se existe en una situación*, por lo que el ser es participado por esta última. Por medio de la encarnación se hace posible “que *el tener* de nuestra situación se transmute incesantemente en nuestro ser: [la encarnación] constituye un punto central que es actividad y creación, adoración y amor y, sobre todo, libertad y juicio”<sup>29</sup>.

En síntesis, mientras que, por el lado de la relación con el otro [el ser] (“heterorrelación”) tenemos en Heidegger el concepto de apertura (*Erschlossenheit*), por parte de Jaspers, el concepto de “relaciones teándricas” y en Marcel, el de “invocación”; por cuanto concierne a la intimidad de la “autorrelación” se evidencia la diferencia de Marcel respecto de la *Jemeinigkeit* heideggeriana (palabra traducida como “ocasionalidad” o “ser, en cada caso, mío”, existenciario puramente formal), así como de la “concretitud existensiva” (*Existenzehellung*) jaspersiana (que establece una equivalencia total entre el existente y su situación), gracias al concepto marceliano de *encarnación*, que se fundamenta en una fenomeno-

---

como una presencia inexpresable: y el yo surge en el interior de una presencia que es su fundamento. Ser es estar en presencia del ser. Todo esto lo sabemos vagamente, sencillamente porque existimos: existir y conocernos como existentes es conocer la existencia como indudablemente presente en nosotros. Esto no lo percibimos como una información comunicable, sino como un presentimiento, que es, por así decir, la primera emanación inteligible del mismo acto de existir”. (GALLAGHER, cit., pp. 23-24).

<sup>27</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 50. Las cursivas son mías.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*

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

logía del ser y del tener muy diversa de las concepciones de los existencialistas alemanes, en razón de la noción de participación<sup>30</sup>.

### 3. Pareyson y Marcel. Desde la libertad de la existencia hacia la libertad del ser

Para profundizar en el diálogo especulativo de Pareyson con el pensamiento marceliano nos serviremos tanto del notable artículo de Andrea Serra –texto emblemático en lo que respecta a la influencia de Marcel en el filósofo de Turín– como también de otros autores relevantes (Curtotti, Sega, Tomatis).

El diálogo filosófico de Pareyson con Marcel constituye un elemento esencial en el análisis del primero respecto del concepto de verdad, tal como es expuesto en *Verdad e interpretación* (1971), su principal obra sobre hermenéutica filosófica<sup>31</sup>. Sin embargo, pese a su importancia, no nos adentraremos en este dominio más que en la medida en que sea preciso para comprender los conceptos clave de su personalismo ontológico. Me refiero a las nociones de la *verdad como inagotable [inesaurible]* y de la *dialéctica de inconmensurabilidad entre finito e infinito*.

Pareyson reconoce en su obra sobre Jaspers que la meditación de Marcel sobre la existencia “apunta a un acto interior de libertad” y “profundiza el carácter, ya no pasivo y fatal, sino activo y vocativo, de la búsqueda”<sup>32</sup> a la cual la existencia está llamada: como tal, es reconocida por él, entre las posiciones existencialistas, como “la más conforme al asunto personalista”<sup>33</sup>.

En la primera edición de *Jaspers*, Pareyson definía el existencialismo en los siguientes términos: “La filosofía de la existencia conserva con honor la intimidad de la consciencia, y su asunto es el encuentro concreto de finito e infinito, tiempo y eternidad, presencia e invocación, inmanencia en sí y trascendencia más allá de sí. El existencialismo quiere ser la penetración de la angustia del singular, la adquisición, más allá de los estrechos límites del individuo, de una condición absoluta que trascienda la relatividad del particular, el descubrimiento del significado axiológico

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>31</sup> A esta influencia del existencialismo marceliano en la concepción de la relación hombre-verdad se debe añadir la de los existencialistas rusos, especialmente la de Berdiaev y Dostoievski. Sin embargo, esta influencia, aunque presente desde la juventud de Pareyson, dará sus más profundos frutos en los años setenta y ochenta en el contexto de la hermenéutica del arte y la experiencia religiosa.

<sup>32</sup> L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 169.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 168.

de los confines individuales y del puesto ocupado por el singular. (...) La existencia es, a un tiempo, la ‘presencia’ física del yo en el mundo y la ‘presencia’ metafísica del ser en el yo”<sup>34</sup>.

Pareyson propone la dialéctica de “inconmensurabilidad entre finito e infinito” como un concepto capaz de sustituir la noción jaspersiana de “implicancia” entre finito e infinito. Esta última acaba derivando en Jaspers (a juicio del filósofo de Turín) en una dialéctica de la necesidad (en la línea del *amor fati* de Nietzsche) que limita enormemente los alcances de la libertad al definir el naufragio existencial como única salida a la búsqueda de la trascendencia<sup>35</sup>. Sin embargo, si en vez de hablar de implicancia entre finito e infinito (que supondría una especie de totalidad en que las dos partes se encuentran imbricadas de manera interdependiente), se propone una dialéctica de la *inconmensurabilidad*, en que el ser absoluto es infinitamente trascendente, irrelativo y constitutivamente anterior a toda finitud, es posible proponer la existencia de una relación positiva entre finito e infinito, en que el segundo es quien funda la relación y la sustenta, poniendo a su vez en la finitud la posibilidad de elegir si desarrollar o no dicha relación. Para Pareyson es el mismo Gabriel Marcel<sup>36</sup> quien ha sido pionero en la propuesta de tal dialéctica.

Sin embargo, como comenta Curtotti, para Pareyson la dialéctica de la inconmensurabilidad no solo propone una nueva relación entre existencia y trascendencia, corazón de la problemática existencialista, sino que introduce además el tema hermenéutico *de la inagotabilidad de la ‘obra’*, a la cual la persona está llamada en virtud de la “intencionalidad ontológica”, o por su relación privilegiada con el ser que “pone la relación” misma, es decir, que *constituye* la existencia como “autorrelación” y “heterorrelación”. En otras palabras, el ser finito no puede relacionarse consigo mismo sin hacerlo con el ser en su trascendencia y verdad, de manera que cada existente constituye una perspectiva viviente de la verdad y posee como vocación una tarea *formativa* que se expresa en todas sus actividades y obras. De esta manera, su misma estructura relacional otorga al ser finito *aquella ilimitada apertura* que constituye una síntesis jamás concluida de “actividad y receptividad” consistente en el hecho de que la verdad no solo se da al existente, sino que este debe acceder a esta por medio de los recursos que le entrega su propia situación histórica,

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. XXX-XXXI.

<sup>35</sup> Como comenta Pareyson, “el concepto kierkegaardiano de *existencia* deviene en Jaspers *historicidad*, entendida como *implicancia* de negativo y positivo y *necesidad* tautológica” (L. PAREYSON, *Jaspers*, cit., p. 156).

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 162.

verdadera *vía de acceso* a la trascendencia<sup>37</sup>. De esta manera, la libertad posee para el filósofo de Turín un rol central en el modo de acceder al ser y a la verdad.

Todo el recorrido filosófico pareysoniano, con respecto a la libertad, converge en una visión complementaria de ciertas etapas. Así, en *Jaspers* habla de la libertad como opción, en *Esistenza e persona* aparece como don, para luego realizar una fusión de ambas concepciones a partir de su punto de unión, que es al mismo tiempo su lugar de origen: la mencionada dialéctica de actividad y receptividad interna a la operatividad humana y que Pareyson llama *iniziativa iniziata*.

Tomatis hace notar que la expresión *iniziativa iniziata* hace referencia al hecho de que el hombre debe consentir a un don, pero este consentimiento es también el inicio de una *actividad nueva* debido al carácter “iniciático” que es propio de la libertad en cuanto tal, incluyendo la libertad finita. A su vez, dicha libertad dada y consentida supone el reconocimiento de la existencia de un vínculo originario con un irrelativo trascendente inconmensurable, quien (como se ha mencionado más arriba) funda la relación con ese ente relativo que es el hombre, quien a su vez define su existencia en la aceptación o declinación del don<sup>38</sup>.

La concepción de la libertad como elección y como don no representa sino dos momentos sucesivos y, al mismo tiempo, complementarios de la aplicación cada vez más radical de esta dialéctica entre receptividad y actividad<sup>39</sup>, la que se va intensificando toda vez que se basa en “la concepción según la cual, ‘recibir no es padecer, sino responder a una llamada’<sup>40</sup>. Se debe definir la pasividad no como pasividad inerte, sino como

---

<sup>37</sup> Cfr. D. CURTOTTI, *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma"*; Martinetti, *Jaspers, Hersch, Pareyson*, Ed. Clandestine, Marina di Massa 2009, pp. 385-386. Las citas intercaladas son de Pareyson, *Jaspers*, pp. 16-17. Respecto de la síntesis entre receptividad y actividad, son iluminadores las siguientes palabras de Marcel en *Ser y tener*: “Mientras el sujeto sea pensado como pura receptividad, el problema de las relaciones entre el tiempo y lo intemporal es relativamente simple: en efecto, puedo concebirme como aprehendiendo sucesivamente algo que en cierto sentido está dado simultáneamente (metáfora de la lectura); pero esto no es sino una abstracción. El sujeto no es pura receptividad o, más exactamente, tal aprehensión es ella misma un acontecimiento (una serie indefinida de acontecimientos implica una serie de acontecimientos que no es separable de la historia que revela). En otros términos, el sujeto está comprometido en tanto que agente (y no es receptividad más que a condición de ser igualmente agente) con el contenido que no tenía más remedio que descifrar pura y simplemente” (G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós editores, Madrid 2003, p. 17).

<sup>38</sup> Cfr. F. TOMATIS, “Inizio e scelta”, en G. RICONDA & C. CIANCIO (eds.), *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Turín 2000, pp. 115-124; pp. 118-119.

<sup>39</sup> Cfr. A. SERRA, “Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell'inesauribilità”, en *Annuario filosofico* (Mursia), 18 (2002), p. 264.

<sup>40</sup> SERRA, cit., p. 265.

*respuesta* activa a una llamada. Es “un recibir que es, al mismo tiempo, un crear, por el cual (...) desaparecen los extremos opuestos de la actividad absoluta y ciega, y de la pasividad inerte y estática”<sup>41</sup>.

La dialéctica de la inconmensurabilidad entre finitud e infinitud se basa, por un lado, en la afirmación de la apertura ontológica del hombre, y por el otro, en la condición inobjetivable e inagotable del ser. Esto significa que la situación dada, las condiciones históricas y lo no elegido en la propia vida no encadena ni limita a la persona, sino que, al contrario, la saca de la pasividad a la que puede conducir la elección existencial si esta es vista como una mera autoafirmación sin una referencia a lo trascendente. Es, precisamente, en este último punto donde se evidencia la conexión entre Pareyson y Marcel. Para ambos filósofos, la persona constituye una “pregunta inagotable sobre el sentido, abriendo el dinamismo hermenéutico de la existencia: la necesidad, ínsita a la situación [en cuanto abre el cuestionamiento sobre el propio existir] puede, así, convertirse en libertad, revelándose la pasividad no como otra cosa que como ‘un diafragma entre dos actividades [una receptiva de la libertad, y la otra, activa]’”<sup>42</sup>. Leamos a continuación un texto de *Esistenza e persona* que confirma y dilucida lo recientemente expuesto: “En el hombre no existe pasividad que no se resuelva en actividad. (...) Si la libertad y la situación son contrapuestas, se vuelven rígidas: la situación se vuelve un límite, una clausura, una angustia, un destino, una prisión; la libertad se vuelve una actividad pura, pura agilidad, puro capricho, ni siquiera arbitrio, sino libido, diré. En cambio, si no son vistas como contrapuestas, sino en la concretitud del acto humano, estas se unen y se cualifican recíprocamente; la situación ya está cualificada por la iniciativa de la libertad y la libertad (concreta, en situación, encarnada<sup>43</sup>) toma ya cuerpo en la situación. (...) Y bien, la pasividad de la situación puede resolverse en actividad solo porque esta misma constituye una apertura ontológica que, por esto, es una llamada a la libertad (...). Y, si la situación, en su aparente pasividad y necesidad, es vista como una llamada a la libertad, he aquí que esta misma se presta a la transformación de la pasividad en actividad”<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 425-426. La cita de Pareyson es de *Esistenza e persona*, cit., p. 240.

<sup>43</sup> Sobre el importante tema de la encarnación en Marcel, si bien no ha sido profundizado en este artículo, es necesario hacer aquí un alcance insoslayable: para el filósofo francés, el axioma cartesiano [*cogito ergo sum*] acentúa el *sum*, porque alude al constitutivo ligamen con el ser, considerando la existencia como intersección de encarnación y participación. La encarnación es, para Marcel, la auto-identidad concreta y singularizada, mientras que la participación es la tensión hacia el ser y la inserción en este. De este modo, Marcel es el autor que mantiene una perspectiva positiva del ser humano singular en cuanto es un personalismo.

<sup>44</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 13-14.

Pareyson postula que el hombre es libre y *personal* precisamente porque no *tiene*, sino que *es* constitutivamente relación con el ser, que no es inefable, sino *inagotable*<sup>45</sup>. Esto es muy importante: por una parte, si el ser fuese, simplemente, el término especulativo y objetivo de la relación ontológica, la existencia y el conocimiento se cerrarían en determinaciones objetivas y rígidas, desapareciendo así la apertura a lo infinito y trascendente, así como el dinamismo de la interpretación, la cual debiera suponer el enriquecimiento permanente de la propia perspectiva. Por otra parte, si el ser fuese inefable, no sería posible establecer una relación con la trascendencia que superase realmente la objetividad, sino que el finito quedaría subsumido en el mar de un absoluto cifrado, siempre velado en un silencio místico que no permitiría establecer un vínculo positivo entre infinitud y finitud. Pero si el absoluto es comprendido como *inagotable* y, a la vez, como *libertad*, entonces (por participación) la existencia estará definida por la libertad, al igual que lo está *el ser mismo*, fundamento de la relación con el ser finito y de su libertad<sup>46</sup>.

En síntesis, lo que en Pareyson define su personalismo ontológico es la relación ontológica como coincidencia de “autorrelación” y “heterorreación” que ha entendido desde siempre en sentido marceliano, es decir, como “intersección de *encarnación y participación, presencia e invocación*, o, incluso, de *opción y divinidad* (...). [Y esto bajo] la concepción de la libertad como *llamada* y de la *fenomenología del ser y tener*”<sup>47</sup>.

#### 4. Cristianismo, inteligibilidad de la existencia, esperanza y fidelidad creadora

A partir de la perspectiva filosófica que surge de la disolución del hegelianismo, Pareyson, siguiendo las huellas de Kierkegaard, plantea en el inicio de su filosofía la existencia de una radical disyuntiva que surge de esta misma disolución: la necesidad de optar por o contra el cristianismo<sup>48</sup>, como desarrolla detalladamente en su larga conferencia de juventud

<sup>45</sup> De inmediato surge el título de la obra capital de Marcel *Ser y tener*, que precisamente quiere apuntar, como se verá, a aquello que es constitutivo y esencial del hombre e irreducible a un tener objetivo y externo.

<sup>46</sup> Cfr. CURTOTTI, cit., p. 427.

<sup>47</sup> SERRA, cit., p. 265. Para demostrar esta lectura, Serra propone observar la concepción dialéctica de la libertad de Pareyson en sus etapas de su interpretación y cómo se comprueba allí la preexistencia de este principio marceliano (se resumen en tres: libertad como opción, libertad como don y libertad como origen: esta concepción incluye a las dos primeras).

<sup>48</sup> El mismo Pareyson afirmaba en *Esistenza e persona* que la filosofía moderna ha sido una progresiva laicización del cristianismo, lo que aparece de modo paradigmático y decisivo en Hegel, de modo que “[para Pareyson] la especulación contemporánea debe o proseguir y llevar a término la racionalización del cristianismo o tender a su recuperación

“El Existencialismo como espejo de la conciencia contemporánea” (luego publicada en *Esistenza e persona* bajo el título “Attualità dell’esistenzialismo”). Muchos años después, en las mencionadas *Rectificaciones sobre el existencialismo*, el filósofo italiano afirma que reconoció en el centro y en el origen “de la filosofía marceliana la *conversión* de su autor (...) como dato *de fondo* de su filosofía”, y agrega: “en los mismos años denuncié el anticristianismo de fondo que está en el origen del pensamiento heideggeriano”<sup>49</sup>.

Lo anterior introduce un concepto central del personalismo ontológico de Pareyson, planteado también por Marcel: la fidelidad hacia el ser, así como la posibilidad de la infidelidad contra este. Esto supone el compromiso total de la persona con el ser<sup>50</sup>.

Comenta Pareyson que, a esta fidelidad hacia el ser, de carácter activo, se refiere Marcel, por ejemplo, cuando analiza la categoría existencial de la esperanza. Esta es comprendida como fidelidad y confianza en el ser que dirige una llamada al potenciamiento de la creatividad sobre la técnica, es decir, de la libertad sobre los hechos manifestada en la paciencia y la espera frente a lo incomprensible. En este contexto, el filósofo de Turín cita la siguiente reflexión tomada de *Homo viator*: “Con su trascender la

---

o reencuentro, y no es posible sustraerse de algún modo a la elección: o por o contra el cristianismo” (SERRA, cit., p. 270).

<sup>49</sup> SERRA, cit., p. 270. La opción por el cristianismo es también fundamental para la comprensión pareysoniana del concepto de tradición: “El concepto de tradición, con el cual Pareyson había ya, significativamente, abierto y cerrado su interpretación de Marcel en *Existencia y persona*, constituye el elemento necesario para definir, ulteriormente, los términos de la alternativa: en Heidegger, la interpretación de la historia de la metafísica, como olvido del ser; conduce, también, a la refutación de la tradición cristiana, tradición con la cual, en cambio, Marcel se relaciona decididamente”, de modo que “su filosofía es, según Pareyson, la reformulación actual y original de verdades ‘antiguas y de larga data’” (SERRA, cit., p. 270). Son claras, en este sentido, las reminiscencias tanto de Marcel como de Pareyson (sobre todo, en la última etapa de su filosofía) del “Absoluto” de Schelling, que es esencialmente libertad, y que en Verdad e interpretación es hecho comparecer por el filósofo italiano en la forma de aquel principio originario del que mana infinitamente su manifestación, que es la verdad. En la misma línea de esta reivindicación radical de la libertad, deben leerse también las profundas páginas dedicadas por Pareyson al pensamiento ético de Dostoievski (Cfr. C. GIMÉNEZ, “La síntesis de egoísmo, razón y libertad en la construcción de la identidad personal: una lectura ética de *Apuntes del subsuelo*, de Dostoievski”, en *QUIÉN*, N° 13 (2021), pp. 73-94).

<sup>50</sup> En este sentido, explica Duso-Bauduin que para Marcel solo al considerar la vida como poseedora de un valor absoluto se le confiere su verdadero peso ontológico. Así también la vida considera como un absoluto la realidad por la que se sacrifica, lo que Marcel expresa en *Présence et Immortalité* (1939), texto del cual la intérprete recoge, para ilustrar lo anterior, la siguiente cita en el mismo pasaje y página al que nos referimos: “el sacrificio es la medida que mide, es decir, que confiere su grandeza a la realidad que mide” (MARCEL, PI, p. 40, París, 26 de abril de 1939)” (Cfr. G. DUSO-BAUDUIN, ‘La escritura filosófica del Diario Metafísico’, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), pp. 413-442; p. 425. (La cita de Marcel ha sido tomada literalmente del texto de Duso-Bauduin).

experiencia constituida y con su insertarse al interior de una experiencia en formación, la esperanza sobrepasa el tiempo entendido como confirmación e ilustración de verdades ya afianzadas: no es previsión intelectual de un futuro que se pone como determinable en base a los preceptos de una experiencia formada, sino que es saber profético de un futuro que se pone al interior de una experiencia en devenir, hasta el punto de que es incluso posible la memoria del futuro (*HV 70-72*)<sup>51</sup>.

Del mismo modo, Pareyson medita sobre la capacidad única del ser humano de rendir *testimonio* del ser siendo fiel<sup>52</sup> a este en lo que constituye una unión de receptividad y actividad, de don y libertad, de padecer y de actuar, pues es una afirmación del ser que consiste, a su vez, en una autoafirmación del propio ser, de modo que, en palabras de Marcel, “como testimonio, el hombre es capaz de prolongar en creación su propia receptividad (*EC 190-194*)”<sup>53</sup>. De esta manera, la categoría de causalidad se vuelve vacía, puesto que, al testimoniar el ser, comprometiendo toda la propia existencia, “la misma receptividad se hace actividad” y “si se atestigua a Dios, su mismo don [el don de la participación en el ser] se hace libertad”<sup>54</sup>. Efectivamente, “la libertad no puede ponerse o actuarse como tal si no es en presencia del Tú absoluto y como en tensión con él (...) [y] gracia y libertad se articulan la una sobre la otra allí donde se anula la antítesis de padecer y actuar (*DL 487*)”<sup>55</sup>.

## 5. Conclusión: Desde el personalismo ontológico hacia la ontología de la libertad

Después de la crisis del hegelianismo y en el contexto de la *Kierkegaard Renaissance*, tanto Luigi Pareyson como Gabriel Marcel consideran que la experiencia filosófica posterior a la crisis del idealismo filosófico (sobre todo el de impronta hegeliana) no puede ya proponer preceptos o modelos abstractos, sino que está llamada a testimoniar cómo sea posible pensar todavía de manera seria y radical la necesidad de una filosofía que no excluya la pregunta religiosa, si pretende ser fiel a la verdad, la cual es inagotable por ser inconmensurable.

<sup>51</sup> L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993, p. 49.

<sup>52</sup> Respecto del concepto de fidelidad en Pareyson, véase T. GRIFFERO, “Ermeneutiche della ‘fedeltà’: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson”, *Discipline Filosofiche*, 2 (1994), pp. 105-147.

<sup>53</sup> Cita tomada textualmente de Pareyson en *Prospettive*, cit., p. 49.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

En síntesis, para Pareyson lo que define a la persona es la búsqueda del ser-verdad y su fidelidad hacia este, no las formas definitivas de una metafísica óptica racionalista ni de un existencialismo historicista que clausure la apertura del singular a la trascendencia en un acto supremo de libertad, pero cristalizado en el *amor fati*, esto es, en el cierre dentro de la propia inmanencia.

Por su parte, el sentido del espiritualismo en Marcel es el de una ontología, o más bien, el de una “filosofía religiosa” (*no* de la religión), porque obedece a una vocación por la búsqueda de la verdad que considera el dato de la fe.

Mientras que para Pareyson el hombre es libre precisamente porque *no tiene, sino que es relación constitutiva con lo inagotable (el ser-verdad que es libertad)*, para Marcel, al ser, en cuya presencia somos y del que participamos libre y creativamente en el misterio ontológico, no se accede más que a través de la libertad. A partir de lo anterior se vislumbra la influencia en ambos pensadores del Schelling tardío y su empirismo superior, que postula una filosofía de la libertad<sup>56</sup>.

En su filosofía de madurez, Pareyson desarrollará de manera mucho más intensa que Marcel el problema del mal y del sufrimiento en el contexto de su hermenéutica del mito y la experiencia religiosa, que desarrolla al mismo tiempo que su confrontación con el pensamiento de Heidegger. En este contexto abordará hasta el fondo el dramatismo de la opción por o contra el cristianismo en medio de un nihilismo que exige asumir un cristianismo trágico, capaz de enfrentar los abismos de la libertad como fuente de destrucción, pero también de redención. Sin embargo, difícilmente habría alcanzado Pareyson esas profundidades sin su diálogo especulativo con ciertos autores congeniales, como lo fue de modo eminente Gabriel Marcel y su personalismo existencial cristiano, desarrollado como una filosofía de la participación, el misterio y la fidelidad.

## Bibliografía

- CIGLIA, F. P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, 1995.
- CURTOTTI, D., *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*, Ed. Clandestine, Marina di Massa 2009.

---

<sup>56</sup> Cfr. C. GIMÉNEZ, “Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 17-1 (2014), pp. 49-72.

- DA SILVA, I. F., “Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson”, en *Hermenéutica cultural, Revista de filosofía*, 23 (2014).
- DUSO-BAUDUIN, G., “La escritura filosófica del Diario Metafísico”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005).
- GALLAGHER, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*, trad. de Acacio Gutiérrez, Razón y Fe, Madrid 1968.
- GENSABELLA, M., *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini scientifica, Italia 1994.
- GIMÉNEZ, C., (2025) “Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers”. *Estudios de Filosofía*, 73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>; “La síntesis de egoísmo, razón y libertad en la construcción de la identidad personal: una lectura ética de *Apuntes del subsuelo*, de Dostoievski”, *QUIÉN*, N° 13 (2021): “Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 17-1 (2014).
- GRIFFERO, T., “Ermeneutiche della ‘fedeltà’: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson”, *Discipline Filosofiche*, 2 (1994), pp. 105-147.
- JASPERS, K., *Filosofía I*, trad. de F. Vela, Universidad de Puerto Rico 1958.  
 —, *Filosofía II*, trad. de F. Vela, Universidad de Puerto Rico 1959.  
 —, *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires 1959.  
 —, *La filosofía según el punto de vista de la existencia*, FCE, México 2021.
- LONGO, R., *L’abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, Franco Angeli, Italia 2002.
- MARCEL, G., *Diario Metafísico (1928-1933)*, trad. de F. del Hoyo, Guadarrama, Madrid 1969.
- MARCEL, G., *Aproximaciones al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1992.  
 —, *Ser y tener*, Caparrós, España 2008.
- MARZANO, S., “Pareyson e Jaspers”, en R. GIUSEPPE & G. EZIO (eds.), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Trauben, Turín 2010.
- PAREYSON, L., *Karl Jaspers [Carlo Jaspers e la filosofia della esistenza, 1940]*, Marietti, Génova 1997.  
 —, *Studi sull’esistenzialismo* [1943], Mursia, Milán 2001.  
 —, *Esistenza e persona* [4° ed. 1985], Il melangolo, Génova 2002.  
 —, *Verità e interpretazione* [1971], Mursia, Milán 2008. Versión traducida al español: *Verdad e interpretación*, trad. de C. GIMÉNEZ, Encuentro, Madrid 2008.  
 —, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milán 1993.
- RICONDA, G., “Ermeneutica dell’esperienza religiosa e ontologia”, en *Archivio di Filosofia*, Vol. LXIV, N° 1-3, Fasc. 63-64, Cedam (1996).

- RUSO, F., *Esistenza e libertà: Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.
- SEGA, R., “La declinazione tragica dell’ ermeneutica in Pareyson”, en *Giornale di Metafisica*, 1-2/XX (1998).
- SERRA, A., “Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell’inesauribilità”, en *Annuario filosofico* (Mursia), 18 (2002).
- TOMATIS, F., “Inizio e scelta”, en G. Riconda & C. Ciancio, *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea*, Trauben, Turín 2000.
- WARD, K., *Augenblick: the concept of the “Decisive moment” in 19th-and 20th-Century Western Philosophy*, Routledge 2016.