

ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers

Constanza Giménez Salinas

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile  
[mgimens@uc.cl](mailto:mgimens@uc.cl)

Recibido: 1 de diciembre de 2024 | Aprobado: 13 de enero de 2025

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>

**Resumen:** Pareyson plantea una particular crítica del concepto jaspersiano de naufragio existencial, como anulación del existente por causa de su finitud, precedida por un instante supremo de autoconciencia y revelación. Frente a la negatividad y a la culpa que Jaspers asume como propios de la finitud y, paradójicamente, determinantes de su libertad, Pareyson interpreta la existencia como punto de revelación del ser en la historia, mediante el reemplazo del concepto de implicancia entre finito e infinito, por el de incommensurabilidad entre un absoluto irrelativo eterno, y un finito relativo temporal. Sobre esta base, construye su concepto de persona como “iniciativa iniciada”, esto es, operatividad libre y elegida, precedida por la instauración de una relación originaria con el absoluto.

**Palabras clave:** Pareyson, Jaspers, trascendencia, finitud, libertad, personalismo

## Cómo citar este artículo:

Giménez, C. (2026). Existente versus persona: Luigi Pareyson y su apropiación crítica del existencialismo de Karl Jaspers. *Estudios de Filosofía*, 73, 72-94. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.359053>





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

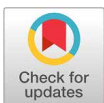
# The existent versus the person: Luigi Pareyson's critical appropriation of Karl Jaspers' existentialism

**Abstract:** Pareyson raises a particular criticism of Jaspers' concept of existential shipwreck, understood as the annihilation of the existing due to its finitude, preceded by a supreme moment of self-awareness and revelation. In contrast to the negativity and guilt that Jaspers assumes as inherent to finitude and, paradoxically, as determinants of freedom, Pareyson interprets existence as a point of revelation of being in history. He does so by replacing the concept of implication between finite and infinite with that of incommensurability. Between an eternal non-relative absolute and a temporal relative finite. On this basis, he builds his concept of person as an "initiated initiative," that is, a freely chosen and operative agency, preceded by the establishment of an original relationship with the absolute.

**Key words:** Pareyson, Jaspers, transcendence, finitude, freedom, personalism

**Constanza Giménez:** Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, Pamplona, España (2014). Actualmente es profesora de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus temas de investigación están centrados en la antropología filosófica contemporánea desde las perspectivas de la fenomenología, la hermenéutica y la estética. También ha trabajado en temáticas del feminismo y la posmodernidad desde la teoría literaria contemporánea. Es la traductora de cuatro obras del filósofo italiano Luigi Pareyson, padre de la hermenéutica italiana (publicadas). Sus últimas investigaciones se han desarrollado en torno a la filosofía de la existencia, la hermenéutica contemporánea y el pensamiento filosófico de Dostoievski.

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6899-2999>



## 1. Introducción: Luigi Pareyson y el existencialismo

La hermenéutica ontológica y existencial, con su desarrollo personalista, realizado por el filósofo italiano Luigi Pareyson (1918-1991), constituye uno de los grandes tributos contemporáneos al pensamiento de Søren Kierkegaard. Efectivamente, en sus obras se manifiesta, ya sea explícita o implícitamente, su continua profundización de la definición, que se lee en *La enfermedad mortal*, de la existencia como coincidencia paradójica de “autorrelación” y “heterorrelación”. Escribe Pareyson (2002): “leía a Heidegger muy consciente de su originalidad, porque las lecturas kierkegaardianas que estaba realizando me revelaban su auténtico significado (las primeras páginas de *La enfermedad mortal* ¿no son, quizás, el mejor comentario a la totalidad de la problemática del *Dasein*?) más que encontrarlo en el origen de la fenomenología” (p. 233). Efectivamente, la *Existenzphilosophie* hereda de Kierkegaard su actitud frente a la disolución del sistema hegeliano, afirmando la imposibilidad de la identificación entre pensamiento y realidad, así como de la reconciliación dialéctica entre historia y eternidad, por lo que la verdad de la subjetividad no se puede encontrar en el individuo considerado como parte de algún sistema absoluto.

Como explica Ciglia (1995), después de su incursión en el existencialismo al inicio de su carrera filosófica (que abarca desde su tesis doctoral sobre Jaspers en 1939 hasta sus *Studi sull'esistenzialismo* en 1943), Pareyson comienza una profunda reflexión sobre la persona y su relación con el concepto de filosofía, en lo que se ha denominado como su “giro humanístico” de 1946 (Ciglia, 1995, pp. 79-84). En medio de este giro, y quizás para alejarse de la influencia del espiritualismo y actualismo italiano y francés,<sup>1</sup> el filósofo de Turín retorna de pronto al pensamiento de Kierkegaard en la búsqueda de un reencuentro con los verdaderos orígenes y motivos fundamentales del existencialismo, como aquella savia vital de la que Pareyson quiere nutrir su filosofía sobre la persona, tal como se aprecia en el estudio “Tempo ed eternità” de 1943, publicado posteriormente en *Esistenza e persona* (Pareyson, 2002). Efectivamente, ve en el genuino significado de la *Existenzphilosophie* una potencial filosofía de la persona por su vínculo con la trascendencia y su problematización de la libertad como pivote de la identidad personal, la que, a su entender, no había sido suficientemente profundizada por los filósofos de la existencia alemanes.

El principio ontológico tomado de Kierkegaard que Pareyson detecta como rasgo común del existencialismo alemán es, como se ha dicho, el de la existencia

1 Pareyson conoce el espiritualismo a través de su maestro Augusto Guzzo, seguidor de la escuela crociana y gentiliana, de las traducciones del alemán de Martinetti, así como de 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).

entendida como coincidencia de relación consigo mismo y relación con otro -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 Marcel,<sup>2</sup> es en los primeros donde se verifican de manera paradigmática y como parte de una misma tradición histórico-filosófica.

En este contexto, Pareyson establece un punto de unión entre Kierkegaard, Barth, Heidegger y Jaspers, cuyas distinciones esenciales se sustentan, en último término, en su diferente concepto del “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). La relevancia que Pareyson asigna a la teología de Barth (no filosófica) radica específicamente en que, a su juicio, el segundo establece un teísmo absoluto frente al ateísmo humanista de Heidegger y a la “omnicomprensión” [*omnicomprensibilità*] existensiva propuesta por Jaspers (1997, pp. 4-5; 28).

Ciertamente, en sus lecturas de Heidegger y de Jaspers, Pareyson se muestra plenamente consciente de las diferencias entre ambos. Reconoce que la ontología existencial de Heidegger –según la cual, la existencia del *Dasein* consiste en su ligamen con el ser– implica una apertura formal y estructural hacia el ser,<sup>3</sup> mientras que para Jaspers la relación ontológica existensiva constituye una inserción concreta en el ser, que clarifica la existencia singular (*Existenzerhellung*) y constituye así la fuente de la auténtica autoidentidad.

En la mayor parte de su trayecto intelectual, en todo lo relativo a la fundación de su personalismo ontológico y de su filosofía de la interpretación, es evidente que con quien Pareyson tiene más afinidad es con Jaspers. La razón fundamental es que este último es quien, a su juicio, mejor encarna la herencia de Kierkegaard dentro de la *Existenzphilosophie*, lo que lo convierte en un puente indispensable para iniciar cualquier reflexión filosófica sobre la condición humana en su singularidad.<sup>4</sup>

2 La influencia de Marcel en el personalismo de Pareyson no es menor. 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 éste. De este modo, Marcel es el autor que mantiene una perspectiva positiva del ser humano singular en cuanto es un personalismo. No es este el lugar en que se desarrollarán los vínculos de Pareyson con Marcel, construyéndolos a Jaspers. Para este tema, remito al artículo de Andrea Serra (2002).

3 Estas aclaraciones son de gran importancia para poder establecer el punto de partida de la interpretación pareysoniana de Heidegger en su primera etapa, que luego será matizada –aunque sostenida en sus planteos fundamentales– en su escrito de 1989, *Heidegger: la libertà e il nulla*.

4 Sobre Jaspers, Pareyson escribe a lo largo de toda su trayectoria intelectual: además de la monografía de 1940, publica un nuevo y extenso prefacio en la reedición de esta obra, en 1983. También redacta un texto publicado en 1948 como tercera parte de su monografía bajo el título “La verdad”. Sus *Studi sull'esistenzialismo* (1949) recogen otros estudios sobre el existencialismo de Jaspers. En 1951 publica un análisis sobre los últimos desarrollos del pensamiento jaspersiano proseguido por otro en 1971, ambos recogidos en el volumen póstumo *Prospettive di filosofia contemporanea* (Pareyson, 1983).

En sus *Rettifiche sull'esistenzialismo*, incluidas en la cuarta edición de *Esistenza e persona*, Pareyson (2002) expresa que su comprensión de la noción jaspersiana de “singularidad irreductible”, publicada en 1975 y luego incorporada en la cuarta edición, ampliamente analizada en *Studi sull'esistenzialismo* (Pareyson, 2001), resonó para él como una “fuerte exigencia personalista” juntamente con la “condición inobjetivable” tanto de la existencia como del ser planteados por el filósofo alemán. 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 atribuida a la existencia (Pareyson, 1997, pp. XVII-XVIII). Frente a las concepciones “intimistas” de la persona y las perspectivas moralistas de la libertad, propias del movimiento espiritualista<sup>5</sup> presente en el ambiente en el que Pareyson recibe su primera formación filosófica (el “neoidealismo napolitano” de maestros como Gentile, Croce y Guzzo), Jaspers representó para aquél una profundización ontológica y antisubjetivista de la existencia y del vínculo estrechísimo entre el yo y su situación.

Como comenta Marzano (2010), 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 (Marzano, 2010, p. 126), y esta idea será el corazón de todo el pensamiento hermenéutico que desarrollará el filósofo de Turín.

El objetivo del presente artículo es, precisamente, demostrar cómo la apropiación por parte de Pareyson del existencialismo de Jaspers es fundamental en la elaboración de su “personalismo ontológico”, el que saldrá a la luz en *Esistenza e persona* en 1950, para luego distenderse en una filosofía de la interpretación animada, de modo latente, por una ontología de la libertad que surge de este personalismo, y alcanza cimas insospechadas en sus últimas meditaciones filosóficas durante la década de los ochenta (publicadas en el volumen póstumo *Ontologia della libertà*), donde

5 Conviene aclarar que el espiritualismo juega un rol importante en los primeros acercamientos de Pareyson al existencialismo. En efecto, el sentido existencialista de “fractura” (concepto de origen en Kierkegaard) es concebido por el filósofo de Turín como deficientemente presentado por la *Existenzphilosophie* al verse privado de un carácter valorativo, esto es, de un juicio capaz de otorgarle un significado que, en cambio, el espiritualismo y el actualismo neoidealista italiano, que Pareyson aprende de su maestro Augusto Guzzo, sí posee. El maestro de Turín testimonia que Guzzo hablaba de la realidad y la posibilidad del mal como elementos necesarios para fundamentar una conciencia lo suficientemente viva de la elección, en la medida en que enfrenta las posibilidades del antivalor.

De este modo, el espiritualismo y el actualismo se muestran capaces de enriquecer el significado de “fractura” de la existencia con su axiología del juicio y de devolverle su carácter fundamentalmente opcional en términos constitutivos. Como se verá más adelante, esta influencia se manifestará tanto en el personalismo ontológico como en la hermenéutica de Pareyson por medio del concepto de “iniciativa”, entendida como juicio y como exigencia, llamado o vocación, así como acto de invención, contingencia, posibilidad y dicotomía a través de la alternativa, puesta por la misma iniciativa en su respectivo ámbito de acción (Da Silva, 2014, p. 220).

Para una explicación detallada de las primeras impresiones que causó en Pareyson la filosofía de la existencia ver Pareyson, 2002, pp. 231-237.

emprende una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa que retorna con una profundidad aún mayor al debate especulativo con los filósofos de la existencia (en especial con el último Heidegger). Veremos a su vez que en la fragua de esta reflexión sobre y con Jaspers son para Pareyson tan poderosas sus coincidencias como sus distanciamientos respecto de éste, concretamente en lo relativo al concepto de trascendencia y a las nociones de naufragio existencial y de libertad.

El orden que se seguirá en la exposición será el siguiente:

1) Como primer peldaño será necesario explicar la relación entre tiempo y eternidad tal como es planteada por Kierkegaard, heredada de la posterior *Existenzphilosophie* como problemática irresoluta, y que supone para Pareyson el punto de arranque de la filosofía de Jaspers en la definición de su ontología existencial.

2) En segundo término, se verá el abordaje de Jaspers de la relación tiempo-eternidad desde la perspectiva pareysoniana: aquí se expondrá su perspectiva sobre los diversos tipos de temporalidad propuestos por Jaspers, acentuando el tiempo histórico y el instante (*Augenblick*), así como su noción de la trascendencia (*Transzendenz*) y del naufragio existencial (*Scheitern*) como “trascendimiento” (por medio de la auto clarificación del existente o *Existenzerhellung*); idea que supone la equivalencia entre situación y libertad máximamente realizada en las situaciones límites (*Grenzsituationen*), entre las cuales se analizará el suicidio existencial.

3) Finalmente se expondrá la crítica de Pareyson al concepto jaspersiano de “implicancia” y su reemplazo por el de “incommensurabilidad entre finito e infinito”. Aquí se expondrá la perspectiva pareysoniana de la persona como iniciativa iniciada (*iniziativa iniziata*), que desvincula la finitud del singular de la negatividad para relacionarla con la capacidad creativa y operativa de la persona.

## 2. La exigencia kierkegaardiana y su herencia

Como narra Pareyson en sus *Rettifiche sull'esistenzialismo*, 1932 constituye un año crucial en la historia de la *Existenzphilosophie*. Ese año son publicados los tres volúmenes del libro de Jaspers *Philosophie*. Esta publicación marca para el filósofo de Turín el inicio de una tendencia común, bien definida y presidida por el libro de Jaspers como apogeo del existencialismo alemán, el que en su interpretación desde aquel momento se mantendrá cerrado en la tríada Barth-Heidegger-Jaspers, unificada bajo la égida de Kierkegaard,<sup>6</sup> en concreto a través del problema de la relación entre tiempo y eternidad, heredado por este último a la *Existenzphilosophie* como problemática que es necesario abordar y resolver.

6 Al mismo tiempo que el existencialismo alemán se aislaba y se cerraba como corriente filosófica después de las guerras mundiales, se iniciaba la organización del tormentoso movimiento que se denominó existencialismo francés (Da Silva, 2014, pp. 213-214).

Para Kierkegaard, el encuentro entre tiempo y eternidad debe buscarse en la individualidad del existente singular que existe aquí y ahora, único en su especie, determinado e irrepetible, a diferencia de lo que plantean las filosofías que subsumen al singular bajo lo general, caracterizadas paradigmáticamente por el pensamiento hegeliano. En efecto, tanto la lógica abstracta tradicional como la lógica hegeliana concreta abarcan al individuo por medio de un procedimiento dialéctico: la *Aufhebung*, término traducible como un suprimir, conservar y elevar a la vez, si bien se trata de una asunción que no suprime lo asumido, sino que establece un sistema mediativo que somete la absolutez del singular al sistema. La llamada *exigencia* kierkegaardiana surge del repudio de la sumisión del singular al sistema.

Respecto de la relación tiempo-eternidad cabe formular algunas preguntas desde su misma manifestación: ¿se trata de una relación de oposición o de contrariedad o ambos términos son recíprocos configurando una nueva forma de relación?, ¿cómo se configura la dialéctica que los acerca hasta hacer surgir entre ambos la “chispa” del movimiento y la fluidez?

La solución de Kierkegaard es postular que ambos términos se configuran con una relación de contrariedad y de oposición a la vez que están unidos por una *síntesis paradójica* (Pareyson, 1997, p. 5). De este modo, la existencia constituye una enorme contradicción, porque une dos reinos opuestos. La existencia como individualidad finita en el tiempo establece consigo misma una íntima identidad: afirmándose en su finitud es como adquiere su singularidad. Pero en esa intimidad el singular no está solo, sino que comparece una presencia caracterizada por la infinitud y la eternidad: lo infinito, el Absoluto o Dios mismo. Kierkegaard llega así al ya mencionado concepto de la existencia como coincidencia de “autorrelación” y de “heterorrelación”. Esto último implica la posibilidad conceptual de la *elipsis recíproca entre teocentrismo y subjetivismo absolutos*. En cuanto cristiano, Kierkegaard considera la intimidad del recogimiento en sí mismo como armonizado con la presencia de Dios. El singular, por tanto, no está solo, pero tampoco queda subsumido por la eternidad, lo que sería impropio de su naturaleza finita, contradiciendo la relación que el Absoluto establece libremente con éste. Pero como filósofo el autor danés atiende a la necesidad de fundamentar dicha relación.

De este modo, tenemos que, por una parte, la existencia es un estado real y actual, una presencia inmediata de individualidad determinada aquí y ahora. Pero, por el otro, es de tal índole que no puede concebirse más que como *invocación* a lo eterno, siempre presente y a salvo del tiempo cronológico en el plano existencial. Esta es una paradoja, porque supone la necesidad de establecer la *universalidad* del *individual* y, al mismo tiempo, la *absolutez* del *singular* que descansa en la síntesis entre invocación y presencia. La invocación se configura como presencia, tal como si en la presencia de mí mismo se hallara otra presencia (Pareyson, 1997, p. 6).

Esta teoría se hace aún más compleja debido a la atribución de la *negatividad* por parte de Kierkegaard a uno de los términos de esta oposición, frente a la *positividad* del otro. Frente a la positividad de la eternidad, completa e infinita, el tiempo posee un carácter negativo, porque es en sí mismo insuficiente y menesteroso.<sup>7</sup>

¿Cómo es posible, pues, que se dé una relación entre finito e infinito? Pareyson (1997) explica que Kierkegaard acude al concepto dialéctico de *implicancia*, consistente en la necesidad de establecer un ligamen entre positivo y negativo; los que se encuentran necesariamente unidos en cuanto que el uno supone al otro (Pareyson, 1997, p. 7).<sup>8</sup> Sin embargo, ¿cómo explicar la existencia de una síntesis entre dos términos tan heterogéneos, uno eterno y el otro temporal?, ¿cómo podría caber una síntesis sin subsumir al finito en el infinito o sin que se produzca (por parte del finito) una fractura entre ambos que acabe en la disolución de esta relación? Es justamente esta irresolución lo que el autor italiano denomina la *exigencia* de Kierkegaard resurgida en la *Kierkegaard Renaissance*<sup>9</sup> de los primeros decenios del siglo XX.

En la lectura de Pareyson, Barth y Heidegger son quienes, en mutua oposición, logran mantener el carácter de contrariedad entre los términos de dicha exigencia e intentan resolverla el uno subsumiendo el tiempo en la eternidad (teocentrismo) y el otro, la eternidad en el tiempo (humanismo). Pero, a diferencia de estos, Jaspers adopta, a juicio de Pareyson, una postura a salvo de estos extremos, y es la que más se acerca a la resolución de la exigencia kierkegaardiana, como se verá a continuación.

### 3. Existencia, tiempo y eternidad en Jaspers, según la interpretación de Pareyson

Jaspers (1978, p. 11) describe la filosofía como situada, como históricamente determinada y como clarificación de un destino. La llama *Existenzphilosophie* asumiendo que el término “filosofía” no debe entenderse solo en su significado técnico e histórico, sino que supone “pensar existentemente”; lo que implica aceptar la perenne oposición entre razón, y existencia y buscar la superación de la objetividad para captar lo no objetivo, esto es, la existencia. En *Filosofía*, Jaspers (1958) especifica aún más esta idea: “‘Existencia’ es lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo,

7 Subyace aquí el concepto teológico de pecado que constituye, pese a su origen religioso, una noción profundamente existencial, debido a su capacidad de expresar la radical individuación del existente (Pareyson, 1997, p. 7).

8 Este paso del uno al otro supone una perspectiva que no es jamás *proyectiva*, sino solo *retrospectiva*; ya que en esta la alternativa en sí misma desaparece frente a la tesis luterana, validada por Kierkegaard, *simul justis et peccator*, pues se trata de la inversión de la negatividad en positividad, ya que *el pecado implica la gracia* (Pareyson, 1997, p. 7).

9 Esta es difundida particularmente por medio de la interpretación de Jean Wahl, quien ejerce una fuerte influencia en el primer Pareyson.



sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo: ‘existencia’ es lo que se refiere y relaciona consigo mismo, y en ello, con su propia trascendencia” (p. 14).<sup>10</sup>

La existencia (*Existenz*) es comprendida por Jaspers como parte fundamental del *Dasein* en el que se unen existencia y trascendencia. El *Dasein* es mera presencia, colocación, situación bruta, existencia empírica. *Dasein* y existencia deben encontrarse. Ahora bien, esta presencia y “colocación” es movimiento, es *situación* que brota de su historicidad, la que, a su vez, constituye una fuente de posibilidades (Jaspers, 1958, I, p. 33). La existencia es la situación en toda su intencionalidad. Es la realidad que, poseedora de varias formas, pero con un mismo y único esquema, es (hablando desde Kierkegaard) *coincidencia* de “autorrelación” y “heterorrelación”, entendida como la misma intimidad del sujeto estando en relación con otro: es la interioridad de la experiencia metafísica y, al mismo tiempo, un estado dinámico.

A juicio de Pareyson, con su concepción de la trascendencia Jaspers evita tanto el teocentrismo barthiano absoluto como la formalidad estructural del trascendimiento heideggeriano. Llega así a la concepción de una *metafísica existensiva* y al concepto metafísico lógico del *ser omniabarcante*, horizonte de todos los horizontes determinados (*Umgreifende*). Comenta el filósofo italiano (Pareyson, 1997) que es en este concepto de *Umgreifende* (traducido habitualmente como lo *Circunvalante*), en el que deben comprenderse los conceptos de *incondicionalidad* e *historicidad* de la existencia (p. 56).

Pareyson califica a Jaspers como el “morfólogo” de la existencia, pues para éste lo *existencial* es la estructura formal del *Dasein*, que se diferencia de lo *existitivo* (*Existenzerhellung*) (Pareyson, 1997, p. 78). Este último es la singularidad existencial concreta. El *Dasein* es concebido por Jaspers como *materia*, *alma* y *vida* (Pareyson, 1997, p. 34), lo que le otorga un estatuto privilegiado al singular en cuanto abierto a la trascendencia, pero también a su encarnación, que es la condición de su *historicidad* y que denota a su vez la naturaleza paradójica de la existencia, que no solo es singular, sino también histórica.

Considerados estos puntos fontales de la filosofía de la existencia de Jaspers, se considerarán a continuación tres interrogantes fundamentales en la configuración jaspersiana de la relación tiempo-eternidad. Se verá también cómo Pareyson valora e interpreta dichas interrogantes y las respuestas que el filósofo alemán formula.

(i) ¿Cuáles es el significado del tiempo en Jaspers?

(ii) ¿Cuál es el significado jaspersiano de la eternidad?

(iii) ¿En qué consiste la dialéctica del encuentro entre tiempo y eternidad según Jaspers?

10 Esta idea Jaspers la expresa principalmente en sus obras *Die geistige Situation der Geist, Philosophie y Vernunft und Existenz*. En la lectura de Pareyson, la última es el núcleo del pensamiento de Jaspers, el anillo que une *Philosophie* con su obra más compleja y polémica (a juicio del filósofo de Turín), *Von der Wahrheit*.

Tendré que exponer, por tanto, algunas nociones cruciales de la filosofía de Jaspers según la mirada crítica de Pareyson, para, sobre esta base, explicar con claridad la propuesta del segundo respecto del modo en que Jaspers debiera ser, a su juicio, interpretado y reinterpretado.

### 3.1. El significado jaspersiano del tiempo (i)

El *tiempo* es para Jaspers una categoría de la realidad. Desde un punto de vista gnoseológico, constituye la intuición pura de la estética trascendental de Kant. Como explica Pareyson (1997), en realidad, para Jaspers, el tiempo no es nada en sí mismo, solo constituye “la forma del *Dasein* de toda realidad en modificaciones no deducibles la una de la otra” (p. 34).

Esta concepción permite a Jaspers afirmar la existencia de diferentes tipos de tiempo, los que se distinguen según los aspectos de los que se invista la realidad, lo que a su vez depende de la esfera en que el *Dasein* se presente, atendiendo a su condición poliédrica.

En primer lugar, está el *tiempo físico*: aquí el pasado y el futuro se encuentran divididos por el límite puntual del presente. En segundo término, está el *tiempo psicológico*. Considerando las obras de Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo* y *Filosofía* (III), Pareyson (1997) explica que este debe analizarse a través de una “fenomenología descriptiva de la vida conscientemente temporal (*faktisches Zeiterleben*)” (p. 34).

En tercer lugar, puede detectarse en Jaspers el tiempo que Pareyson considera como el más relevante y crucial para comprender la antropología del autor alemán: el espiritualizado o *instante significativo* (*Augenblick*) (Pareyson, 1997, pp. 39-40). Este tiempo es el que realmente expresa la condición del existente y posibilita la relación entre tiempo y eternidad, porque el instante es la única realidad en la vida espiritual (p. 39). Pareyson (1997) traduce *Augenblick* con la palabra italiana *attimo* y lo distingue de *istante* (instante). *Attimo* es sinónimo de *lampo*, *scintilla*, *baleno*, los que se traducen en términos como “chispa”, “destello”, “relámpago”, “luz”, “inspiración”, “flechazo”; expresiones que tienen en común denotar una revelación momentánea pero decisiva. Efectivamente, lo crucial de la *Augenblick* es que el instante temporal se desvanece y el entendimiento alcanza un límite supremo que causa su caída y requiere de un *salto de fe*. Pero en Jaspers no se trata de la fe religiosa de Kierkegaard, sino de una *fe filosófica*. El salto se relaciona, como se verá, con lo que Jaspers llama situaciones límites (*Grenzsituationen*), ocasiones accidentales e inesperadas en las que aparece la oportunidad inexorable de elegir en medio de nuestra libertad histórica con un acto de voluntad (Ward, 2016, p. 70).

Pareyson llama la atención sobre otro tipo de tiempo en Jaspers profundamente unido a la noción de *Augenblick*: el *tiempo histórico*, que no es solo una sucesión

cuantitativa, pues es siempre distinto tanto en el inicio como en el final al estar sujeto a crisis, a épocas y a cumplimientos. En este sentido, el tiempo es para Jaspers el lugar (*Médium*) y también el medio (*Mittel*) del desarrollo de la vida espiritual, donde nos formamos nuestra propia concepción del tiempo y de su proceder, más allá del ámbito psicológico (Pareyson, 1997, p. 35). Aquí nos movemos en el ámbito de la conciencia, y nos encontramos con el problema del *flujo temporal*, que consiste en esa multiplicidad de instantes decisivos que tienden a salir de la amorfa relatividad del tiempo psicológico para conseguir una absolutez unitaria formada por la puntualidad irrepitable de los múltiples instantes y cosmovisiones o *Weltanschauungen*, sistemáticamente considerados (Pareyson, 1997, p. 35). Si la vida espiritual y compleja de nuestra conciencia se desarrolla en el tiempo, entonces el flujo temporal es esencial para la vida del alma y tiene que ver con nuestra orientación en el mundo. Esto significa que existe una relación entre intimidad y temporalidad. Más aún: la intimidad es el origen del tiempo. Pero ¿Cómo hablar de vivencia íntima, espiritual y unitaria en el flujo y el devenir? Precisamente, para poder responder a este problema Jaspers acude a la idea de *eternidad*, sin embargo, Pareyson hace notar el problema que significa la ambigüedad que el primero concede a este concepto, en cuanto que puede vulnerar o desestabilizar la intimidad del existente.

### 3.2. ¿Cuál es el significado jaspersiano de la eternidad? (ii)

Si, como piensa Jaspers, la eternidad es el ahora sin un antes ni un después, irreductible a la duración o a la atemporalidad, esta encierra en sí su presente y su futuro, que es el ahora que no tiene prosecución. La eternidad tampoco podría ser “otro mundo” al margen del nuestro, puesto que en cuanto eterna comprende todo tiempo otorgándole su lugar eterno (Pareyson, 1997, p. 36).

Como bien observa Pareyson, en esta definición de eternidad el “mordente filosófico” de Jaspers es la inserción de la vida espiritual en el tiempo por medio de la suspensión de este en aquello que lo trasciende, lo cual supone una elevación desde el punto de vista físico al metafísico. Jaspers no extrae la eternidad a partir del tiempo: la eternidad es vida presente que, en el plano de la finitud, rebosa temporalidad, en el sentido de que constituye la intimidad del tiempo que fluye en el alma y del alma que se desarrolla en el tiempo. Se trata de la conciencia vivida en el tiempo, no la meramente psicológica, sino aquella por la cual y en la cual la vida espiritual, la vida de la libertad existencial, se manifiesta. Es *Augenblick*, instante decisivo en el cual el flujo temporal se recoge, se concentra y se reasume para hacer irrupción en la eternidad. Sin embargo, la dialéctica entre tiempo y eternidad se fragiliza en cuanto que el existente es situado en la sucesión histórica y su libertad queda irreversiblemente condicionada por la misma. Se verá a continuación cómo

Pareyson intenta resolver este conflicto reinterpretando el concepto jaspersiano de existencia como historicidad.

### 3.2. Dialéctica del encuentro entre tiempo y eternidad en Jaspers (iii)

Con su concepto de historicidad Jaspers funda, inspirado en Kierkegaard, la dialéctica que une tiempo y eternidad, y que manifiesta la tensión entre situación (en el tiempo) e invocación (a la eternidad). La existencia es historicidad, instante dotado de una cierta autonomía, pero inserto en un *proceso* existensivo. En el instante (*Augenblick*) el existente aparece en la sucesión histórica, acentuando la decisión del presente ante la efectividad del pasado y la posibilidad del futuro, pero inexorablemente inserta en la historia y posibilitada por esta. Por esto la decisión del existente es historia como *Entschiedenheit*, resolución que no puede abandonarse al surgir del vínculo primario, claro e irreversible consigo mismo en la absoluta claridad de la conciencia, puesto que “lo que es la conciencia absoluta lo experimento activamente cuando estoy cierto de mí como libertad cumplida” (Jaspers, 1959, p. 134).

Pareyson (1997) se pregunta si acaso podría deducirse un fatalismo del concepto jaspersiano de la historia como *Entschiedenheit* y repara en que el significado de esta síntesis y tensión entre tiempo y eternidad se expresa en lo que el filósofo alemán denomina trascendimiento (p. 43),<sup>11</sup> concepto difícil de explicar por su ambigüedad y que Jaspers relaciona con el naufragio radical del existente.

## 4. Afinidades y diferencias entre la filosofía de la existencia de Jaspers y el personalismo ontológico de Pareyson a partir de la exigencia kierkegaardiana

Como se ha mencionado, Pareyson considera en la última etapa de su pensamiento que su temprana tesis doctoral sobre Jaspers había constituido el punto de partida de su reflexión filosófica y un motivo de inspiración constante. Ciertamente, las nociones jaspersianas de “singularidad irreductible”, de “inobjetivabilidad” (tanto de la existencia como del ser), de la libertad entendida como elección y de la “estructura antinómica de la existencia”, de raigambre en Kierkegaard, son nociones cruciales en el personalismo ontológico acuñado por el profesor de Turín e incluso repercuten en su tardía ontología de la libertad.

11 Jaspers relaciona el trascendimiento con la *Existenzerhellung*, o autoclarificación de la existencia. En este sentido, se manifiestan en Jaspers fórmulas paradójales donde se detecta la influencia de Kierkegaard en los conceptos de síntesis, tensión, trascendimiento y paradoja.

El mayor consenso entre Pareyson y Jaspers se encuentra sin duda en el ámbito de la crítica del filósofo alemán contra la objetividad ontológica, que constituye también el terreno privilegiado sobre el cual madura su paso desde la psicología a la filosofía. Si bien el existente objetiva, éste mismo es inobjetivable (*das Ungegenständliche*) en cuanto constituye el origen mismo del pensar (Pareyson, 1997, p. 55). Efectivamente, para Pareyson (2002), la persona del que filosofa se encuentra radicalmente empeñada en su filosofar, hasta el punto de que no es posible para esta interpretar nada sin, al mismo tiempo, tratar sobre sí misma, puesto que es filosofando como decide acerca de su existencia (pp. 17, 19).

Sin embargo, otras nociones de Jaspers son analizadas críticamente por el filósofo italiano, quien marca una distancia clarísima con los conceptos de destino, inexorabilidad de la decisión existencial, limitación irremontable, así como con la connotación negativa que Jaspers atribuye a la finitud (típica de la *Existenzphilosophie*), en cuanto que esta se halla constitutivamente ligada a la culpa (Pareyson, 1997, pp. XVII, XVIII).

La identificación jaspersiana entre el sujeto y su situación, así como la aceptación de la culpa y del propio destino, no supone necesariamente, a juicio de Pareyson, el desarrollo de una filosofía abierta a la fatalidad como la que, en cierto sentido, parece sostener Jaspers con su noción de resolución (*Entschiedenheit*), sino que puede ser interpretada también como una invitación a poner en el centro de la realidad “una libertad originaria y profunda que debe ser descubierta y analizada en toda su extensión” (Marzano, 2010, p. 126).

Es muy posible que, como explica Marzano (2010), Pareyson haya tomado de Jaspers la idea de la inseparabilidad entre ser y libertad en el plano de la existencia, así como la de la presencia enigmática e irreductible de lo negativo manifiesta en la existencia de antinomias o paradojas en el nivel de la finitud (p. 127).<sup>12</sup> No obstante, la *inefabilidad* que el filósofo alemán asigna a la trascendencia, la evanescencia de la *cifra* que, en su perspectiva, la envuelve inexorablemente en manifestaciones cambiantes y ambiguas que constituyen el único rostro de lo eterno al que sería posible acceder, suponen para Pareyson un punto de distancia respecto de Jaspers en cuanto que imponen al existente un *destino* que afectaría retrospectivamente el sentido mismo de su libertad.

Efectivamente, para Jaspers, la existencia no capta la trascendencia en su esencia, esto es, como unidad en la diversidad (*Einzigallgemeine*) (Knudsen, 1969, p. 132), sino solo su “voz” por medio de la cifra, ya que, en palabras de Marzano (2010) “no puede perder al dios lejano por el dios cercano” (p. 133): la existencia histórica se

12 Dicha influencia se aprecia no solo en el contexto de su personalismo ontológico, sino también en su teoría de la interpretación condensada en *Verdad e interpretación* (Pareyson, 2014), donde plantea una ontología de lo inagotable (*inesauribile*), que decantará finalmente en su *Ontología de la libertad* (Pareyson, 1995). En esta última, el filósofo valdostano desarrolla una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa que decanta en su última especulación filosófica acerca de la abisalidad de la libertad divina y su estrecha conexión con la humana, principalmente en relación con el problema del mal.

funde con el trascenderse a sí mismo en cuanto que se clarifica en la *comunicación*. El acceso a la trascendencia en sí considerada está vetado, pues está se mantiene indefinible y poliédrica para el existente. Este constituye el origen de la idea misma del *naufregio*<sup>13</sup> (p. 132).

El concepto jaspersiano de *naufregio* está profundamente unido al de *ruptura de la existencia*, de origen en Kierkegaard. Respecto del segundo, comenta Binetti refiriéndose al filósofo danés:

Lo que el espíritu anhela por naturaleza es el “«acuerdo esencialmente puro consigo mismo», la automanifestación de las fuerzas puras del yo, a través de la libre repetición actual y autoconsciente de su propio poder, originariamente posible e indeterminado. Pero precisamente porque la identidad espiritual es un fin siempre anhelado, el espíritu descubre, en el comienzo mismo de su búsqueda, que él ha caído en la diferencia del pecado y que su realidad es lo otro de sí. Se trata aquí de una diferencia interior que desfigura al yo radicalmente y lo pone en un desacuerdo esencial consigo mismo; de un pecado original, que inculpa a la libertad por no-ser y promueve *ex nihilo* su devenir existencial (Binetti, 2010, p. 61).

Esta experiencia de ruptura es heredada por Jaspers, quien acentúa el dramatismo insito a la posibilidad del quebrantamiento de la propia libertad a través del *naufregio*.

En el siguiente apartado se profundizará en el concepto jaspersiano de “*naufregio*” (*Scheitern*) y se analizará la situación límite del *suicidio existencial* por constituir un caso paradigmático del *naufregio*, cuya consideración resultará útil para graficar con detalle los alcances experienciales de las situaciones límite, y su condición radical y transformadora para el existente. Se contrapondrá la crítica que realiza Pareyson al respecto y su conexión con la fundamentación de su personalismo ontológico.

#### 4.1. Jaspers y el *naufregio* bajo la lectura de Pareyson y análisis del *suicidio existencial*

Jaspers (1959) se refiere a las *situaciones límite* del siguiente modo: “Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites” (p. 66).

13 Pareyson reflexiona que esta noción es un fruto de la interpretación jaspersiana del *amor fati*, el que, comenta Marzano, 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 (Marzano, 2010, p. 126).

El meollo de las situaciones límite es que en estas la singularidad no logra constituirse como elección y libertad, siendo absorbida del todo por su situación con toda la carga histórica que conlleva. En estas se manifiesta la radical negatividad y culpabilidad que recaen sobre el ser finito (precisamente por causa de su finitud) con un peso irremontable. Un caso paradigmático de esta condición es lo que Jaspers denomina “suicidio existencial”.

Existe una relación directa entre las situaciones límite y aquella resolución de suicidio que *rebas*a ante todo la existencia. “Rebasar la existencia” significa que el despertar existencial que experimenta el suicida constituye una apertura a la existencia empírica en cuanto tal, con los límites de su situación *dada*, la cual puede volverse tan apremiante como para exigir su cierre por parte del sujeto dentro de esta misma inmanencia insuperable.

Como ya se ha indicado, Jaspers (1958) define la existencia como “lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo: ‘existencia’ es lo que se refiere y relaciona consigo mismo, y en ello, con su propia trascendencia” (p. 14). La palabra existencia viene de *existere*, es decir, emerger, y esto para el filósofo alemán es sinónimo de trascender lo dado para acceder al ser posible o al poder ser (posibilidad).

Sin embargo, la perspectiva jaspersiana reconoce en la situación límite, en particular en el suicidio existencial, aquel momento en que el existente parece no estar en ninguna parte, en total desarraigo, a la vez que se encuentra en el estado más crítico de su vida e impelido a despertar a la autenticidad. Pero, paradójicamente, este despertar coincide con su extinción. Esto explica el pensamiento de Jaspers según el cual las situaciones límite son en sí mismas *antinómicas*, pues suponen el triunfo de una contradicción al dejar al singular en un estado de simple transcendimiento, es decir, en un movimiento impulsivo hacia lo eterno que no llega a término. No obstante, este impulso le permite cobrar conciencia de sus últimos límites, si bien brevemente, alcanzando así la autenticidad en un instante (*Augenblick*), aunque sin establecer, como se ha dicho, un nexo real con la trascendencia.

Ciertamente, el suicidio al que Jaspers (1959) se refiere no se relaciona con esa angustia evasiva y desesperada ante la muerte de carácter exclusivamente psicofísico: “la angustia del no-ser existencial es tan distinta de la angustia ante la no-existencia empírica vital que, a pesar de la igualdad de las palabras –no-ser y muerte–, sólo una de las dos angustias puede predominar verdaderamente” (p. 97).

De este modo, Jaspers ve en el suicidio existencial un elemento positivo, en la medida en que constituye una de las dos posibilidades que permiten la superación de las crisis supremas de la existencia. La otra posibilidad es la fe. No se trata, ciertamente, de la fe religiosa, sino de una fe filosófica de carácter metafísico y no fáctico (Perdigão, 2001, p. 555) que supone la aceptación de la condición inefable de la trascendencia considerada como “realidad absoluta”:

El mar es símbolo de libertad y de transcendencia. Es como una revelación encarnada del fundamento de las cosas. El filosofar lleva en sí la exigencia de mantenerse a flote sabiendo que en ninguna parte halla un fundamento sólido, pero que precisamente así nos hablará el fundamento de las cosas (Jaspers, 1969, p. 22).

Ambas opciones (fe y suicidio) suponen la superación de la existencia empírica mediante un acto de autoposesión que se erige por sobre un sufrimiento esclavizador y deshumanizante:

Los dolores físicos que tienen que soportarse una y otra vez; las enfermedades, las cuales no sólo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por debajo de su propio ser; el impotente esfuerzo, que fracasa en el afán de vencer y en el lugar del verdadero rostro de mi ser, hace aparecer irremediamente un rostro desfigurado; el volverse loco, teniendo conciencia de ello y en un estado que apenas puede vivirse después, morir sin morir –la senilidad patológica en el sentido de atrofia; la aniquilación por la fuerza y poder de otro y las consecuencias de la dependencia en todas las formas de la esclavitud; el hambre (Jaspers, 1959, p. 102).

Ante estas atroces situaciones que Jaspers, como sobreviviente de la Segunda Guerra en Alemania, tan bien conoció, solo la conciencia y la *certeza* de la angustia existencial, como experiencia del propio límite que abre nuevas posibilidades, permite dominar el instinto vital y encontrar sosiego y serenidad ante la muerte relativizando la angustia de la existencia empírica (*Daseinsangst*) al situar al hombre en la claridad de su propia finitud (Baquedano, 2013, p. 49). Esta claridad brota de la certeza de que “ya no es posible llegar a ser sí mismo, cuando el sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy” (Jaspers, 1959, p. 196).<sup>14</sup>

Frente a la teoría jaspersiana de las situaciones límite, Pareyson, por su parte, se distancia de la identificación completa realizada por Jaspers entre el ser finito y su situación. Para la *Existenzphilosophie*, en el origen mismo del filosofar, subyace la búsqueda por salvaguardar al singular frente a un sistema omnicomprensivo. Más aún, es, de hecho, este mismo deseo lo que motiva el intento de Jaspers por resolver la relación entre tiempo y eternidad. Pero, paradójicamente, éste considera que en el caso de la situación límite el singular está destinado a extinguirse ante la transcendencia, puesto que, como ya se ha mencionado, la decisión o resolución

14 Recojo la siguiente referencia de Baquedano a Holzapfel, quien, recordando la vida Jaspers, señala al respecto: “El propio Jaspers fue durante la época del nazismo un potencial suicida, con ziankali (una forma de cianuro) siempre a la mano, con el objeto de autoeliminarse él con su mujer judía Gertrud, en caso de que vinieran a buscarlos para transportarlos a las barracas de los campos de concentración” (Baquedano, 2003, p. 9).



(*Entschiedenheit*), que constituye la nota propia del existente, signa la clausura del ser finito sobre sí mismo. Es como si la posibilidad y la apertura fuesen excluidas frente a la *necesidad* de la identificación entre el yo y la situación, que en la situación límite se muestra de modo patente y manifiesta la nula posibilidad de acceder a la trascendencia, al ser y a la verdad. Más aún, la pretensión de acceder a esta queda para Jaspers en el plano reprochable de lo dogmático e irracional, que constituiría lo opuesto a la fe filosófica, que ve en la trascendencia un punto de referencia que posibilita el impulso para el trascendimiento que anticipa el naufragio. Este constituye el destino inexorable, fácticamente patente, que debe encararse con los ojos bien abiertos en un acto supremo de autoclarificación y autopoiesis.

La crítica de Pareyson se relaciona con la concepción de negatividad, de pecado y de culpa que Jaspers, en cuanto autor de la *Existenzphilosophie*, asigna al ser finito. A su juicio, Jaspers abandona su búsqueda de la síntesis entre el carácter intencional de la intimidad de la existencia y la invocación ontológica a la trascendencia frente a su reconocimiento de la necesidad de la naturaleza como fuerza imponente y origen de un destino (Pareyson, 1997, p. 55). Las raíces de este hecho deben buscarse, piensa Pareyson, en el significado de los conceptos de “libertad” y de “trascendencia” en la nomenclatura jaspersiana.

En un estudio de 1966, en pleno desarrollo de su teoría hermenéutica, el filósofo de Turín intenta comprender las exigencias que motivan a Jaspers a postular su teoría de la libertad. En su perspectiva, al igual que Heidegger, Jaspers concibe la libertad principalmente como la “tarea de desarrollar las propias posibilidades”, es decir, de “proyectar o clarificar las posibilidades concretas contenidas en la propia situación, de modo que en toda decisión se haga presente la situación originaria y las anteriores decisiones” (Pareyson, 1993, p. 63). También considera que la libertad “consiste en optar por la existencia auténtica o por la inauténtica” y que constituye “la misma existencia auténtica como aceptación de sí y del propio destino, de la culpa y negatividad originarias” (Pareyson, 1993, p. 63).

Pareyson profundiza en las razones subyacentes a estas definiciones. La exigencia que conduce a Jaspers a establecer dichas concepciones sobre la libertad es *definir con claridad que la libertad humana no es arbitrio puro, sino que actúa sobre la línea de propuestas ya ofrecidas por la situación en que la persona toma cuerpo y por el perfil histórico que se ha dado a sí misma*.

No obstante, el filósofo italiano hace notar que resulta cuestionable la idea de que para evitar la arbitrariedad sea necesario aceptar el fatalismo, según el cual “cada uno actúa como actúa por ser lo que es” (Jaspers, 1993, p. 64). Efectivamente, es fatalismo considerar la libertad como el mero desarrollo de una decisión ya tomada. Si la situación es finitud y esta es comprendida como “delimitación, angustia y encierro”, la progresión de las elecciones y el proyecto de las posibilidades constituyen una paulatina clausura donde el elegir no es un abrir posibilidades, sino un excluirlas (Jaspers, 1993, p. 64).

Pareyson reflexiona sobre esta problemática y concluye que, para afirmar el carácter histórico y encarnado de la libertad sin caer en el fatalismo histórico, deben tenerse presentes ciertos puntos:

1) Si bien no puedo salir de mi situación, esta, en cuanto tal, *ya comprende* el libre comportamiento que asumo al apropiármela. La libertad con la que asumo mi situación a la vez inserta mi propia reacción personal frente a la misma. Lejos de sufrir la situación como dato impuesto e identificarme con el íntimo movimiento de la misma, mi libertad hace de esta una propuesta y una llamada en el acto mismo con el que la abarca y en el que en esta toma cuerpo.

2) Si bien la situación implica una delimitación, las posibilidades en esta contenidas no están limitadas de por sí, pues la plasticidad del hombre le permite hacer de sí lo que quiere a partir de esa misma delimitación, que se presenta como oportunidad y ocasión de una infinidad inagotable de cambios, decisiones, actitudes y perspectivas.

3) Si bien las elecciones que se realizan en el presente abarcan las anteriores elecciones hechas en virtud de la condición histórica de la existencia, no tienen necesariamente que tomar el aspecto de una progresiva clausura o de la simple profundización de una angustia existencial. *El pasado no pesa sobre el presente hasta el punto de limitar su campo o prescribir la dirección a seguir*, pues la libertad actúa como libre invención prolongando, transformando, desviando e incluso renegando de las pasadas decisiones, pero siempre extrayendo de ahí un nuevo punto de partida, una ocasión o una sugerencia. Eligiendo, el hombre va esculpiendo el perfil de su propia persona (Pareyson, 1993, p. 64).

Jaspers, sin embargo, juzga que “el existente no puede no elegir de determinada manera (*Müssen*), de modo tal que termina remitiendo a la conciencia como deber (*Sollen*) (Phil. II 355)” (Pareyson, 1997, p. 108). Por esto Pareyson piensa que para el filósofo alemán la necesidad se mezcla contradictoriamente con la libertad en una ambigüedad insoluble.

Pareyson contrapone a la perspectiva jaspersiana su noción de iniciativa iniciada (*iniziativa iniziata*), que supone que el hombre *no puede no ser libre, decidir o elegir*. Es verdad que existe en el origen de las decisiones una limitación originaria: de hecho, la misma iniciativa humana no se puede concebir más que como *iniciada*. Pero concebir esta pasividad primigenia, propia del aspecto iniciado de la acción, como negatividad o culpa, sería comprometer nuevamente la libertad al poner como su condición aquello que, en cambio, está condicionado por la misma. En otras palabras: en la perspectiva de Pareyson, que yo haya comenzado a existir habiendo tenido que asumir la responsabilidad por mi existencia sin que se me haya pedido permiso para existir, que tenga, por ejemplo, el deber de asumir la ley moral como criterio de mis valoraciones sin que se me haya consultado, no quita el hecho de que sí dependa de mí el ejercicio de esa libertad que en mí ha sido iniciada junto con la misma existencia dada, pudiendo obedecer o violar la ley moral. Por esto, la

necesidad y la limitación originarias no son, *per se*, signo de culpa y negatividad, sino solo de aquella insuficiencia e indigencia que caracterizan mi humanidad, pero que significan, a su vez, la posibilidad de iniciar un proceso de desarrollo (Pareyson, 1993, pp. 64-65).

Pareyson (1993), en fin, considera que los existencialistas alemanes terminan por desfondar la elección entre existencia auténtica e inauténtica “al no estar sostenida por una adecuada doctrina de la norma, que sea ley de la opción y criterio de la alternativa” (p. 65). Efectivamente, el ser del hombre “es tal en cuanto es un valer y un hacer valer” y “la esencia del yo es búsqueda; no en cuanto que la búsqueda sea naturaleza o destino del hombre, sino en tanto que es una obligación constitutiva e interior del yo. De hecho, el yo no es inmediatamente búsqueda, sino que, más propiamente, exigencia de búsqueda” (Pareyson, 2001, pp. 202-203).

## 4.2. Pareyson y la iniciativa: su resolución de la exigencia kierkegaardiana

Como se ha mencionado, la diferencia fundamental del personalismo ontológico de Pareyson con respecto de la noción de existente desarrollada por Jaspers se condensa en el concepto pareysoniano de *iniziativa* como fundamento de la historia personal. La iniciativa, en cuanto que es a la vez exigencia (deber orientado hacia el futuro) y valoración (juicio sobre el pasado), establece en la vida de la persona el ritmo o el pulso de la autorrealización introduciendo una dimensión moral en su existencia.

En cada instante de su historia, la persona es aquello que *ya es*, pero también lo que *aún debe ser*. Está siempre concluida y abierta al mismo tiempo. Está concluida por la inmanencia de su pasado en el presente, por la condensación de toda su historia en el instante actual, por una valoración de totalidad que haciendo el balance de sus conquistas y realizaciones fija el valor de aquello que ha logrado *hacer de sí misma*. Está abierta puesto que su presente se abre al futuro y es recorrida por un impulso que la empuja hacia adelante, por esa exigencia que la impele y requiere de decisiones ulteriores, pero también por una dedicación cada vez más conscientemente definida a la tarea en la cual se reconoce a sí misma como creadora de su propia vida.

En la introducción escrita para la cuarta y última edición de *Esistenza e persona*, Pareyson explica que su personalismo ontológico descansa sobre el hecho de que en la persona se encuentran y se unen *totalidad e insuficiencia*. En cuanto siempre concluida en el instante actual, la persona constituye una totalidad, es decir, la unidad en la multiplicidad, la concentración puntual de una sucesión de actos, decisiones y obras, un “plexo” viviente y concreto de múltiples determinaciones que crecen junto con su existencia histórica. Pero, por otra parte, en cuanto que ninguno de sus instantes es el definitivo, es insuficiente e incompleta necesitando una revisión permanente de su pasado y una continua apertura hacia el futuro en medio del

discurrir de diversos instantes y de una espera siempre insatisfecha que anhela un complemento. La retrocesión al pasado se explica en tanto que el instante actual, en cuanto es considerado como provisorio e inadecuado, requiere de la reversión o, si se quiere, “reescritura” del proceso mismo que concluye toda la historia en el presente en espera de una conclusión (Pareyson, 2002, pp. 13-14; 170-172).<sup>15</sup>

Tomatis (2000) hace notar que la expresión de Pareyson según la cual el ser humano *debe consentir a un don* supone la existencia de un *irrelativo trascendente incommensurable* que funda la relación con ese ente relativo que es el hombre, el que puede elegir aceptar o no aceptar tal relación (Tomatis, 2000, pp. 118-119). El término relativo no solo tiene, sino que es la misma relación. De este modo, como dice Pareyson, el hombre “está en relación con el ser en cuanto que es constitutivamente esta misma relación: el hombre no tiene, sino que es relación con el ser” (Pareyson, 2002, pp. 13-14).

Esta es la manera en que Pareyson responde a la exigencia de Kierkegaard, es decir, es el modo en que se hace cargo de la relación entre tiempo y eternidad. Pareyson formula una propuesta que, además de responder a la exigencia del autor danés, continúa con otro lenguaje y abriendo otras vías de desarrollo la concepción kierkegaardiana sobre la relación entre el singular y la trascendencia, entre el ser humano y Dios, entes irreductibles el uno al otro, a la vez que íntimamente vinculados.

## 5. Conclusión

La apropiación crítica por parte de Pareyson del existencialismo de Jaspers, en el contexto de la elaboración de su personalismo ontológico, es realizada desde una doble perspectiva:

1) De Jaspers incorpora la crítica contra la objetividad y contra la lógica filosófica de tipo racionalista, así como su concepción de la verdad filosófica como unida indisolublemente a la perspectiva del existente.

2) Los puntos en que se distancia definitivamente del filósofo alemán son la concepción del singular como negatividad, la inevitabilidad del naufragio existencial frente a las situaciones límite, y la noción de la trascendencia como inefable y cifrada.

La idea del naufragio sugiere a Pareyson la posibilidad de introducir una interpretación que se eleve por sobre la negatividad y la culpa que dominan en la

15 La idea de que el ser histórico tiene múltiples determinaciones (o interpretaciones) posibles en un sentido ontológico constituye una de las bases de la filosofía de la interpretación desarrollada por Pareyson. Esta se sitúa en los inicios mismos del pensamiento hermenéutico contemporáneo junto con las propuestas de H. G. Gadamer y de P. Ricoeur (Blanco, 2006; Gensabella, 1994; Giménez, 2013; Longo, 2002; Longo, 2003; Russo, 1993; Scarcella, 2002).

perspectiva de Jaspers. Esta interpretación consiste en no concebir el naufragio como la inevitable anulación que sucedería a un instante supremo de autoconciencia y autoposición, sino como revelación del ser y de la verdad de la eternidad, inagotable (*inesauribile*) pero no inefable. Al concebir la relación entre existencia y negación no como anegación de la primera en la segunda, sino como *presencia* de la existencia “frente” a la negación, Pareyson propone el concepto de *inconmensurabilidad* entre finito e infinito en vez del concepto de implicancia que absorbe al uno en el otro. Como afirma en su estudio “Tempo ed eternità”, “la eternidad trasciende infinitamente al tiempo, no es su culminación ni su suprema posibilidad” (Pareyson, 2002, p. 152). Por esto “la eternidad no está en ninguna relación”: sin embargo, puede ser término de una relación con la temporalidad en cuanto esta misma la funda siendo la condición del otro término (el finito) y de la relación que tiene con este (p. 152). “La eternidad entonces, como fundación de una relación imposible, es Dios. La eternidad, que es el ser más allá del tiempo, es Dios” (p. 152).

En virtud de esta concepción de la relación tiempo-eternidad, Pareyson (2002) logra instaurar una visión operativa de la finitud que es entendida en términos de historia, la cual, en vez de ser concebida como el paulatino cierre de horizontes y el establecimiento de un destino, es “ser en el tiempo novedad y conquista, innovación y conservación, y por esto es iniciativa, es decir, exigencia, juicio, decisión y validación: en suma, nacimiento de la obra y de la persona” (p. 152). La experiencia moral es constitución de la historia, centrada en la iniciativa, así como la experiencia religiosa es el sentido de la eternidad. En sus últimas reflexiones filosóficas Pareyson (2002) acentúa la centralidad de la libertad: “solo la libertad precede a la libertad, y solo la libertad sigue a la libertad” (p. 23), pues la libertad no tolera otra cosa que no sea la libertad. Sigue la lección de Plotino y de Schelling para quienes la realidad carece de fundamento y es por sí misma gratuita, lo que significa decir que la realidad pende de la libertad (p. 25). Lo anterior remite a un “empirismo superior”, a un primado de la realidad por sobre la necesidad y la posibilidad que explica la incursión de la trascendencia en el plano de la inmanencia en modos siempre novedosos e imprevisibles que solicitan, a su vez, la respuesta también imprevisible de la libertad humana en términos de consenso o refutación (Giménez, 2014).

## Referencias

- Baquedano Jer, S. (2013). Situación límite y suicidio en Jaspers. *Philosophia*, 73(1), 45- 60.
- Binetti, M. (2010). La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana. *Estudios de Filosofía* (32), 61-73. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12842>
- Blanco, P. (2006). Luigi Pareyson (1918-1991): Verdad y persona. Personalismo, estética, hermenéutica y saber filosófico. *Anuario Filosófico* XXXIX/1, 77-99. <https://doi.org/10.15581/009.39.29315>

- Ciglia, F. P. (1995). *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Bulzoni.
- Da Silva, I. F. (2014). Las raíces existencialistas del personalismo ontológico en la filosofía de Luigi Pareyson. *Hermenéutica intercultural, Revista de filosofía*, 23, 205-227. <https://doi.org/10.29344/07196504.23.531>
- Gensabella, M. (1994). *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*. Guerini scientifica.
- Giménez, C. (2013). Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson. *Pensamiento y cultura*, 16(1), 113-137. <https://doi.org/10.5294/pecu.2013.16.1.5>
- Giménez, C. (2014). Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson. *Pensamiento y Cultura*, 17(1), 49-72. <https://doi.org/10.5294/pecu.2014.17.1.3>
- Holzapfel, C. (2003). Muerte y suicidio en Jaspers. *Revista Philosophica*, 26, 69-80.
- Jaspers, K. (1958). *Filosofía I* (F. Vela, trad.). Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (1959). *Filosofía II* (F. Vela, trad.). Universidad de Puerto Rico.
- Jaspers, K. (1969) *Entre el ser y la voluntad* (J. Sagrado, trad.). Ediciones Guadarrama.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (J. Gaos trad.). FCE.
- Knudsen, R. (1969). Transcendental motives in Karl Jasper's philosophy. *Philosophia Reformata*, 34(3/4), 122-133. <https://doi.org/10.1163/22116117-90001191>
- Longo, R. (2002). *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*. Franco Angeli.
- Longo, R. (2003). La filosofía como ontología ermeneutica. Pareyson, Gadamer, Ricoeur. *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania* Vol. 2, 109-126. URL: La filosofía como ontología ermeneutica. Pareyson, Gadamer, Ricoeur | Longo | *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*
- Marzano, S. (2010). Pareyson e Jaspers. En: R. Giuseppe y G. Ezio (Eds), *Tra ermeneutica e ontologia della libertà* (pp. 125-138). Trauben.
- Pareyson, L. (1993). *Prospettive di filosofia contemporanea*. Mursia.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*.
- Pareyson, L. (1997). *Karl Jaspers [Carlo Jaspers e la filosofia della esistenza]*. Marietti. (Original publicado en 1940).
- Pareyson, L. (2001). *Studi sull'esistenzialismo*. Mursia. (Original publicado en 1943).
- Pareyson, L. (2002). *Esistenza e persona. Il melangolo*. (Original publicado en 1950).
- Pareyson, L. (2014). *Verdad e interpretación* (C. Giménez, Trad). Ediciones Encuentro. (Originalmente publicado en 1971).
- Perdigão, A. C. (2001). A filosofía existencial de Karl Jaspers. *Análise Psicológica*, 19(4), 539-557. <https://doi.org/10.14417/ap.386>

- Riconda, G. (1996). Hermeneutica dell'esperienza religiosa e ontologia. *Archivio di Filosofia*, 64(1-3), Fasc. 63-64, Cedam.
- Russo, F. (1993). *Esistenza e libertà: Il pensiero di Luigi Pareyson*. Armando.
- Scarcella, M. R. (2002). *La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson*. Idee Vol. 50, 213-225. <https://doi.org/10.1285/i15910733v50-51p213>
- Serra, A. (2002). Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: orizzonte schellinghiano e ontologia dell'inesauribilità. *Annuario filosofico*, 18, 259-284.
- Tomatis, F. (2000). Inizio e scelta. En: G. Riconda y C. Ciancio (Eds), *Il pensiero di Pareyson nella filosofia contemporanea* (pp. 115-124). Trauben.