

# Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson

**Backgrounds of the Hermeneutics of Myth and Religious Experience in Luigi Pareyson**

---

María Constanza Giménez-Salinas<sup>◆</sup>  
Universidad de los Andes-Chile

Recibido: 2014-04-05  
Envío a pares: 2014-04-06  
Aprobado por pares: 2014-05-27  
Aceptado: 2014-06-06

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331  
pensam.cult | Vol. 17-1 | Junio de 2014 | pp. 49-72  
DOI: 10.5294/pecu.2014.17.1.3

## Antecedentes de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson

**Resumen:** El presente artículo aborda la relación hermenéutica de Luigi Pareyson con la experiencia existencialista alemana y francesa (Jaspers y Marcel). Este filósofo italiano –co-fundador de la hermenéutica contemporánea junto con Gadamer y Ricoeur– construye su teoría de la interpretación sobre la base de un personalismo ontológico –no fenomenológico– que afirma el valor revelativo y expresivo de la persona contra todo historicismo de raigambre hegeliana. Este personalismo es reafirmado en sus estudios de estética (Teoria della formatività). El valor de la tradición, del sentido común y de la formatividad del arte auténtico constituye el reenvío al origen o a la verdad ontológica anterior a cualquier formulación ideológica. Estas ideas encuentran su origen e inspiración en el pensamiento, poco comprendido, de F. W. Schelling.

Palabras clave: Hermenéutica, personalismo, existencialismo, teoría estética.

## Backgrounds of the Hermeneutics of Myth and Religious Experience in Luigi Pareyson

**Abstract:** This article approaches the hermeneutical relationship of Luigi Pareyson with the German and French existentialist experience (Jaspers and Marcel). This Italian philosopher, co-founder, together with Gadamer and Ricoeur, of contemporary Hermeneutics, builds his theory of interpretation based on an ontological personalism –not phenomenological– that states the revealing and expressive value of the person against Hegelian historicism. This personalism is reaffirmed in his studies of aesthetics (Teoria della formatività). The values of tradition, common sense and the performativity of true art constitute the return to the origin or ontological truth before any ideological formulation. These ideas find their origin and inspiration in F.W. Schelling.

**Key words:** Hermeneutics, personalism, existentialism, aesthetic theory.

## 1. Una hermenéutica existencialista. La mediación de Kierkegaard en el diálogo con los existencialistas y los pre-existencialistas

El diálogo filosófico de Luigi Pareyson<sup>1</sup> con Martin Heidegger, Karl Jaspers y Gabriel Marcel constituye un elemento esencial en el análisis del concepto de *verdad* que encontramos en las páginas de su libro *Verdad e interpretación* (1971). Se trata de una obra emblemática de la teoría hermenéutica y que goza de un puesto bien definido en la historia filosófica europea, de la cual se ha constituido como expresión sumamente original, hasta el punto de poder ser considerada en la actualidad como un clásico, conjuntamente con libros como *Wahrheit und Methode* de Gadamer y *Le conflit des interpretations* de Ricoeur.

Uno de los elementos fundamentales del libro es la cuestión, a su juicio expuesta dramáticamente por el historicismo triunfante, sobre cómo se pueda filosofar si la filosofía está siempre históricamente condicionada. Esta respuesta fue buscada por Pareyson en la afirmación simultánea de la unidad de la filosofía y de la multiplicidad de las filosofías: en efecto, la unidad de la filosofía no suprime su multiplicidad, sino que permite una multiplicidad que, lejos de constituir una amenaza contra su unidad, la supone y necesita. Por otra parte, el autor elabora su fórmula clarificadora fundamental al concebir la “inagotable infinitud de la verdad, así como de la libertad de quien se pone a buscarla bajo su

---

1 Luigi Pareyson (1914-1991). Además de tratarse de un autor famoso por su teoría estética (*Estética de la formatividad*, 1960), Pareyson adquirió celebridad por sus diversos estudios historiográficos sobre autores existencialistas y románticos, especialmente del área alemana. También ha tenido relevancia su “personalismo ontológico”, elaborado en *Existencia y persona* (1950), donde recogió los principales aportes del existencialismo en relación al ser y la persona. Pero en el ámbito italiano es reconocido por haber sido uno de los pioneros de la hermenéutica del siglo XX, junto con Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur. En 1971 publica *Verdad e interpretación*, donde expresa una formulación concisa y completa de sus estudios sobre hermenéutica. Por entonces, fundó el instituto de Turín, dedicado a estudios estéticos, filosóficos y teológicos. Los últimos años de su vida los consagró a reflexionar sobre la libertad, pero, en realidad, la libertad fue el principal objeto de estudio de todo su itinerario intelectual, marcado por su vocación existencialista y ontológica. Fruto de sus últimas reflexiones escribió su volumen póstumo *Ontología de la libertad* (1995).

estímulo”. Por lo demás, Pareyson había desarrollado en profundidad su obra de estética –plasmada en su famosa *Teoría de la formatividad* (1960)–, donde, reflexionando sobre el carácter propio de la obra de arte, ponía a la luz el carácter de posesión real de un infinito, que la caracteriza, a la vez que la tarea de su interpretación infinita. En efecto, la obra de arte, lejos de perder su propia identidad en realizaciones siempre nuevas y diversas, las provoca y exige a todas, sin excluir ni privilegiar ninguna y hasta llegar a identificarse con éstas: las realizaciones de la obra la hacen vivir, a la vez que ésta misma quiere vivir ahora y siempre a través de la diversidad de los lectores y de las épocas, en una forma de realización que no es ni única ni arbitraria, sino reveladora y múltiple a la vez.

Frente a estas posturas, y heredando la tradición filosófica europea en la que está inserto, Pareyson asimila también la conciencia del fracaso de la ilustración y del proyecto hegeliano como expresión completa de las aspiraciones de la modernidad. De este modo, también para Pareyson el pensamiento de Heidegger representa un punto de inflexión insoslayable en los derroteros de la filosofía contemporánea, desarrollada sobre la convicción de que sólo es posible llegar a la verdad a través de una perspectiva personal. Sin embargo, al mismo tiempo, su interés por las problemáticas existencialistas y cristianas lo dota de una *Weltanschauung* mucho más compleja, de modo que su figura es difícilmente asimilable a las anteriormente mencionadas. Esto se manifiesta, en primer término, en el mismo hecho de que Pareyson prefiere hablar de filosofía de la interpretación en vez de hermenéutica, con la expresa intención de sustraerse a una homologación con las demás planteamientos contemporáneos, caracterizados, a su juicio, por una excesiva acentuación del aspecto lingüístico. De este modo, las diferencias se dejan ver en seguida: al igual que Gadamer y Ricoeur, Pareyson reconoce la finitud de la experiencia humana y de su conocimiento, así como admite que estas notas están presentes en el lenguaje –si bien como vehículo del pensamiento y no como criterio último de sentido–. El reconoce también que interpretar consiste propiamente en hacer comprensible el sentido de un discurso extraño, ya que en toda acción, aunque sea indirectamente, el ser humano trata de hacerse comprensible para sí y para los demás. Esta

necesidad de comprensión se halla en el centro de su personalismo ontológico, expresado en el *principio de coincidencia de auto y hetero-relación* –que toma de Kierkegaard–, ya que la condición relativa constituye una nota característica de la dependencia y la finitud. A su vez, este principio se fundamenta en la relación con un *irrelativo* que constituye al hombre como *iniciativa iniciada*. La finitud no se identifica con un cierre en la propia inmanencia, individual, cultural o histórica: la apertura libre hacia la trascendencia se erige como fundamento de su definición, así como de su relación con una verdad que Pareyson –como dijimos– define como *inagotable* (no objetivable, pero tampoco inefable) en virtud de su convertibilidad con el ser.

## 2. La lectura de Jaspers y de Marcel. Desde la libertad de la existencia hacia la libertad del ser

Ahora bien, entre los autores congeniales a Pareyson –aquellos que pertenecen a la esencia misma de su patrimonio intelectual– destaca Marcel, cuya lectura fue determinante en la elaboración de conceptos tan cruciales de su hermenéutica como lo son el ya mencionado *concepto de la inagotabilidad de la verdad* y el de la *dialéctica de la inconmensurabilidad entre finito e infinito*.

En este contexto, será necesario traer también a la discusión a un autor subyacente a todo el diálogo de Pareyson con Marcel, autor que se presenta siempre con un peso y una palabra decisivos: Schelling.

Como hizo notar Curtotti (2009), en 1939 –año de la publicación de *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*<sup>2</sup>– Pareyson acusaba a Jaspers de no lograr “satisfacer la exigencia personalista, que constituye el asunto mismo del existencialismo” (Pareyson 1997, 168). Sin embargo, al mismo tiempo, reconocía 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” (Pareyson 1997, 169) a la cual está llamada la existencia: como tal, es reconocida por él

---

2 Tesis doctoral de Pareyson.

entre las posiciones existencialistas, como “la más conforme al asunto personalista” (Pareyson 1997, 168). También en esta obra, leemos una formulación del 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 absolutez que trascienda la relatividad del particular, el descubrimiento del significado axiológico de los confines individuales y del puesto conseguido 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. (Pareyson 1997, xxx-xxxI).

Estas palabras apuntan a la dialéctica de inconmensurabilidad entre finito e infinito, con la que Pareyson quiso sustituir las repercusiones del concepto jaspersiano de “implicancia”, que acaba derivando en una dialéctica de la necesidad que hunde a la persona en el naufragio que amenaza su iniciativa y su libertad<sup>3</sup>. “La dialéctica de la inconmensurabilidad, configurando de modo nuevo la relación entre existencia y trascendencia, corazón de la problemática existencialista, introduce, además, el tema hermenéutico *de la inagotabilidad de la obra*, a la cual la persona está llamada por la intencionalidad ontológica, o bien, por la relación privilegiada con el ser, que ‘pone la relación’ misma, es decir, que *constituye* la existencia como ‘auto relación’ y ‘hetero relación’, confiriéndole, por esta misma estructura relacional, *aquella ilimitada apertura*, que constituye la síntesis, jamás concluida, de ‘actividad y receptividad’”. (Curtotti 2009, 385-386)<sup>4</sup>.

---

3 Como comenta Pareyson “el concepto kiekegaardiano de *existencia* deviene en Jaspers *historicidad*, entendida como *implicancia* de negativo y positivo y *necesidad* tautológica”. (Pareyson 1997, 156).

4 Las citas intercaladas son de Pareyson 1997, 16-17.

Pues bien, la referencia obligada de esta dialéctica que funda una relación positiva entre finito e infinito, es, según lo reconoce el mismo Pareyson, Gabriel Marcel (Cfr. Pareyson 1997, 162). El personalismo ontológico y cristiano del italiano no sólo se proyecta como motivo central de las críticas a Jaspers y, bajo otras consideraciones, al ‘negativismo’ de Heidegger –de modo que sea salvaguardada la iniciativa y la libertad de la persona– sino que hace referencia al espiritualismo ontológico –antes que intimista– de Marcel.

Efectivamente, la dialéctica de la inconmensurabilidad 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 permite que la situación no encadene a la persona en una determinación irreductible –en sus relaciones constitutivas con la alteridad– y que no sea reducida a pura pasividad: la persona constituye una pregunta inagotable sobre el sentido, abriendo el dinamismo hermenéutico de la existencia: la necesidad, ínsita en la situación, puede, así, convertirse en libertad, revelándose la pasividad no como otra cosa que como “un diafragma entre dos actividades”. (Pareyson 1985, 240).

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, <...> en la concreción del acto humano, éstas se unen y cualifican recíprocamente; la situación ya está cualificada por la iniciativa de la libertad, y la libertad (concreta, en situación, encarnada) toma cuerpo en la situación. (Pareyson 1985, 14)

De este modo, observamos que el hombre es libre precisamente porque no *tiene*, sino que *es*, relación constitutiva con lo inagotable<sup>5</sup>. Esto es muy importante: si el ser fuese, simplemente, el término especulativo objetivo de la relación ontológica, la existencia y el conocimiento

---

5 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 irreductible a un tener objetivo y externo.

se cerrarían en determinaciones objetivas y rígidas, desapareciendo así la apertura a lo infinito y trascendente, así como el *dinamismo de la interpretación*. Sin libertad, en efecto, no puede haber interpretación, ni puede haber relación con el ser. De esta manera, vemos que no sólo la existencia está definida por la libertad, sino que también lo está *el ser mismo* –que, como término de la relación y fundamento de la misma, no puede fundar la libertad ínsita a tal existencia, sin ser éste mismo libertad. (Cfr. Curtotti 2009, 427).

Precisamente, sobre la base de estas ideas, Pareyson dirá, en la última etapa de su itinerario especulativo, que “nuestra libertad es revelativa de la esencia del ser” (Pareyson 1998, 22).

### 3. La lectura pareysoniana de Marcel en torno a la naturaleza de la libertad

Comenta Andrea Serra que “las referencias pareysonianas a Marcel, aun cuando están, a veces, concentradas en pocas líneas, no son jamás ‘marginales’, como resulta de manera particularmente evidente en *La filosofía de la existencia y Karl Jaspers*, donde Marcel, si bien es citado sólo en largas notas a pie de página y en párrafos concisos, aunque densísimos, constituye, en la confrontación con Jaspers, uno de los centros temáticos del libro” (Serra 2002, 262)<sup>6</sup>. Esto se debe a que la fuente de la que brotan tanto la reflexión de Pareyson como la de Marcel, es la misma: “la libertad; una libertad capaz de satisfacer las exigencias especulativas de una filosofía abierta al dato religioso y, al mismo tiempo, capaz de reconocer su propia concretitud y condicionalidad histórica” (Serra 2002, 263). La libertad constituye el punto en que converge la reflexión de ambos pensadores: es claramente expresada en la *dialéctica de actividad y pasividad* interna a la operatividad humana: ésta constituye un resultado de la antropología existencialista de Pareyson, pero ya Marcel la había expuesto de modo paradigmático. Esta es una razón del gran espíritu de congenia-

---

6 Los otros textos de Pareyson donde aparece la concepción marceliana de la libertad son *Esistenza e persona* y el estudio *Libertad y pecado en el existencialismo* de 1952.

lidad que nuestro pensador reconoció tener con Marcel, que se mantuvo a lo largo de toda su obra. Consideremos, entonces, esta congenialidad en torno a la dialéctica de actividad y pasividad.

Si observamos todo el recorrido especulativo de Pareyson en relación a la libertad, apreciamos cómo este concepto se va complementado y enriqueciendo progresivamente a través de sus diversas etapas. Así, en *Jaspers* nos habla de la libertad como opción, en *Existencia y persona* aparece como don y finalmente realiza –en palabras de Serra– “una fundición recíproca de las dos anteriores a partir de aquella dialéctica que representa su punto de unificación y, a la vez, su lugar de origen: *la dialéctica de actividad y receptividad* interna a la operatividad humana” (Serra 2002, 264)<sup>7</sup>. En el fondo, las concepciones de la libertad como *don* y como *opción* representan momentos sucesivos y, al mismo tiempo, complementarios de una aplicación siempre más radical de esta dialéctica. Precisamente, Pareyson ve la libertad en Marcel desde la perspectiva de la dialéctica de actividad y receptividad, que se basa en “la concepción según la cual ‘recibir no es padecer, sino responder a una llamada’” (Serra 2002, 265). Ahora bien, este principio resuena en Pareyson por medio de su concepto de la receptividad concebida no como pasividad inerte, sino como respuesta activa a una llamada: se trata aquí de un *recibir* que es, al mismo tiempo, un crear, de modo que son suprimidos los extremos opuestos de la actividad absoluta e irracional y de la pasividad inerte y estática.

Aquí está en juego una concepción específica del hombre: la relación ontológica como coincidencia de auto y hetero relación –a la que ya nos hemos referido–. En Marcel, esta relación es concebida como la “intersección de *encarnación y participación, presencia e invocación*, o, incluso, de *opción y divinidad*”. (Serra 2002, 265). Ahora bien, “sobre la base de la concepción de la libertad como *llamada*, y de la *fenomenología de ser y tener*” (Serra 2002, 265), Pareyson ha desarrollado luego la concepción de la libertad como coincidencia de actividad y receptividad, que ulteriormente elabora de manera original en su pensamiento estético

---

7 Alberto Rosso (1980) insiste en la permanencia constante de esta dialéctica en Pareyson.

y hermenéutico. De este modo, vemos en *Verdad e interpretación* el carácter ontológico de la interpretación, así como en la *Estética* se recalca el carácter ontológico de la obra de arte como revelación y expresión. Ya en su estudio de 1939 *Existencialismo* (incluido en *Studi sull'esistenzialismo*) declaraba que Marcel, conjuntamente con Heidegger, marca la etapa ontológica, en obediencia al principio de que el hombre está esencialmente ligado al ser en una relación de carácter libre. Como indica Serra, también en *Jaspers* puede apreciarse que la confrontación entre Jaspers y Marcel –según la lectura de Pareyson– “maduraba en torno a la noción marceliana de *fidelidad*, que se revelaba como capaz de admitir la *posibilidad de la infidelidad*, en cuanto constitutivamente referida al *permanente ontológico*, y no a la situación, como ocurría con la jaspersiana, que conducía, en cambio, a considerar la fidelidad como *necesidad*” (Serra 2002, 267).

Es evidente que lo que distinguía al pensamiento de Marcel del propio de los existencialistas alemanes era su cristianismo, que le conducía a afirmar la *inteligibilidad de la existencia*: aspecto fundamental que es compartido por Pareyson y al que siempre otorgó una importancia decisiva y central. En efecto, su opción por el cristianismo surge de la disyuntiva tajante y dramática que, a su juicio, plantea la disolución del hegelianismo y que se expresa en la necesidad de optar por o contra el cristianismo. La necesidad de decidirse por un cristianismo secularizado e inmanentizado o por uno libre, auténtico y abierto a la trascendencia.

#### 4. El concepto pareysoniano de “verdad”: Sus raíces en Schelling y su interpretación existencialista

El diálogo de Pareyson con el pensamiento de Marcel se desarrolla en buena parte sobre las coordenadas de la filosofía de Schelling, sobrepasando, obviamente, los límites de una reconstrucción meramente historiográfica<sup>8</sup>.

---

8 En efecto –como ya hemos dicho–, entre ambos, “es claramente detectable y visible un diálogo *teorético y crítico*, a partir del proyecto de una ontología de la inagotabilidad” (Serra 2002, 271). Para confirmar este dato Serra cita al gran estudioso de Schelling y Marcel, y amigo personal de Pareyson, Xavier Tilliette, quien desarrolla la relación entre Marcel y Schelling.

La presencia de Schelling en Pareyson resulta particularmente decisiva en *Verdad e interpretación*, donde leemos:

Para una formulación moderna de la ontología de lo inagotable, no se encontrará confirmación más fecunda y autorizada que la de la última especulación de Schelling, como aparece en muchos textos, pero en modo particularmente sugerente en las *Conferencias de Erlangen*, de 1821<sup>9</sup>, donde, entre muchas incertidumbres y titubeos, muchas iluminaciones geniales y dejadas sin desarrollo, muchas propuestas aparentemente fecundas, pero luego sustancialmente estériles, se abre camino la exigencia de transformar el concepto de indefinible e inefable por el de originario e inagotable (Pareyson 2005, 163).

Se trata de la potenciación clarísima y fuertísima en Pareyson del “empirismo superior”, defendido por Schelling, y que se funda, en último término –por medio de una terminología exquisitamente existencialista–, en una ontología de la finitud abierta a la trascendencia de la verdad. Efectivamente, en el Schelling tardío Pareyson encuentra este “empirismo superior” en virtud del cual intenta recordar o captar al ser en la realidad misma, en el ámbito de la entera experiencia humana. Al respecto podemos decir con Segá que la hermenéutica proyectada por Pareyson, lejos de ser –en términos marcelianos– un “pensamiento a la segunda potencia” (Pareyson 2005), no se satisface con “registrar o

---

Cuando Tilliette aborda al tema del éxtasis de la razón y de la intuición cegada, aparece el nombre Pareyson, quien escribió sobre ese tema el estudio “El estupor de la razón en Schelling” (1979) (incluido luego en *Ontología de la libertad*, 1995). (Cfr. Serra 2002, 260).

- 9 Las principales referencias de Pareyson a Schelling en *Verdad e interpretación* corresponden a *Lecciones monaquesas sobre la historia de la filosofía moderna de 1827* y sobre todo a las *Conferencias de Erlangen* de 1821 (*Erlanger Vorträge*). Sobre éstas últimas vale la pena considerar las siguientes observaciones de Pareyson: “A mi parecer son de los mejores textos por él escritos, lo que es tan cierto que estas conferencias de 1821 suscitaron en los oyentes, entre los cuales era asiduo el poeta von Platen, un auténtico entusiasmo.” (*Verdad e interpretación*, p. 240). Horst Fuhrmans, benemérito de los estudios schellinguianos, publicó una interesante *Nachschrift* de este curso con el título *Initia philosophiae universae*, Bonn, Bouvier, 1969. Quisiera indicar también que el mismo Pareyson editó las obras completas de Schelling en italiano (*Schellingiana Rariora*, edizione di Luigi Pareyson, Bottega d’Erasmus, Torino, 1977).

censar las formas históricas –para hacer de éstas un inventario– como si se tratase de una genérica (y relativista) filosofía de la cultura (de la pluralidad de las culturas)”: por el contrario, la interpretación se encarga de reencontrar, en y por debajo de aquellas múltiples expresiones (formas, eventos, hechos), la presencia de la verdad” (Sega 2000, 80-81). De este modo, leemos en *Verdad e interpretación* que “la reflexión, no alcanza el grado de la especulación filosófica si no trasciende la experiencia con una problematización radical y global, destinada a descubrir en ésta, presencias primeras e irreductibles, y a recuperar virtualidades inagotables y originarias” (Sega 1998, 222).

Podemos concluir que, si por medio del Schelling tardío –y de su recepción marceliana– la metafísica pareysoniana concibe al ser y a la verdad no como necesarios sino como libremente dados (es decir, como dones libremente encarnados en hechos históricos), toda la meditación de *Verdad e interpretación* se encamina a la elaboración de una *ontología de la libertad* –en la que ser y libertad son convertibles–. En palabras de Longo, ésta es erigida en contraposición a la “metafísica óptica y objetiva, que, por lo demás, ha concebido al ser como fundamento necesario (*Grund*), como presencia estable, como estructura fija e inmóvil” (Longo 2000, 81). Pero, convirtiéndose en libertad, el ser es pensado “en los términos de un no-fundamento (*Ungrund*), de un abismo (*Abgrund*), como un *don* –el principio es “positividad y generosidad” (Pareyson 1998, 80)– que es pensado en los modos de un *evento*”. (Longo 2000, 81).

## 5. Antecedentes de una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa. El proseguimiento pareysoniano del proyecto de Schelling, autor pre y post-heideggeriano

Concluíamos el apartado anterior con la consideración del crecimiento paulatino que va cobrando en Pareyson la ontología de la libertad de inspiración schellinguiana, focalizada precisamente en la convertibilidad de ser y libertad. Pero esto no puede ser concebido en cualquier tipo de metafísica, sino únicamente al interior de una de tipo ontológica

y existencial que, como dice Scarcella, va “configurándose como reelaboración y síntesis de problemas constantemente repensados y profundizados”. (Scarcella 2001, 179).

En efecto, la *ontología de la libertad* desarrollada por Pareyson lleva a su concreción el carácter “trágico” connatural al pensamiento hermenéutico de nuestro autor, el cual, en cuanto que aspira a ser un “empirismo superior”, es inseparablemente, nos dice él mismo, un “pensamiento del ser y discurso sobre los entes, tenso entre una profunda radicación ontológica y una ilimitada apertura existencial”. (Pareyson 1986, 14).

De este modo, podemos comprender lo que nos expresa en la introducción a la cuarta edición de *Existencia y persona* (1985): el “clima de la interpretación, obligada a una ardua tarea de comprensión, y por esto de atención y de fidelidad, es el del riesgo y por ende el de la angustia y de la duda. Incluso si se piensa que el único acceso posible a la verdad es la libertad, la cual se ejercita con un acto que puede ser tanto de consenso y aceptación como de negación y refutación, resultará que el ambiente de la interpretación es el dramático del conflicto y de la contradicción” (Pareyson 1985, 33). Es claro que la hermenéutica pareysoniana no contempla la posibilidad de reducirse a mera “interpretación de interpretaciones” o a una indiferente difluencia histórica.

Aquí debemos considerar más de cerca su visión acerca de la naturaleza abisal y ambigua de la libertad que interviene y caracteriza la interpretación: a juicio de Pareyson, la naturaleza de la libertad vuelve aún más difícil y riesgosa la búsqueda de la verdad, pues *la libertad no tolera otra cosa que no sea libertad* (Pareyson 1995, 31-32). De este modo, el pensamiento hermenéutico –siendo inseparablemente existencial y ontológico– puede y debe afirmar que “ser y nada, bien y mal, alegría y dolor, se encuentra no solamente en la existencia humana y en la realidad histórica donde constituyen los términos de la lucha de la vida, sino en el corazón mismo de lo real, en el más alto nivel de la libertad” (Pareyson 1998, 29)<sup>10</sup>. Pareyson quiere que la filosofía sea una ciencia capaz de

---

10 Con respecto a la independencia de la libertad, Pareyson se inspira en Kant cuando éste habla del “abismo de la razón”. Este concepto kantiano es extraída de la “Dialéctica trascendental”, en particular en la sección que intenta demostrar la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios. (Scarcella 2001, 180). Veremos que la alusión a Kant

justificar la problematización de la vida, pero sin rendirse a un empirismo que tienda a disolverla en una “cotidianidad sin secretos y sin espesor” (Pareyson 1998, 29), sino que, elevándose a aquel empirismo superior, descansa en la inseparabilidad entre el lado ontológico y *su reverso* –que alude a la apertura existencial *ilimitada*–, inseparabilidad que es propia de la libertad, como se ha visto en el apartado anterior.

Por otra parte, la ontología de la libertad afirma el primado de la realidad por sobre las categorías modales de posibilidad y de necesidad, elevando, a su vez, otros modos categoriales relacionados con la manifestación de la trascendencia en el plano de la inmanencia. Al respecto leemos en *Ontología de la libertad*:

No es que la realidad sea porque puede o debe ser, sino que puede y debe ser porque es. Es la realidad la que provee el cuadro interno en el cual encuentran sentido los conceptos, derivados, de posibilidad y necesidad: ésta ya irrumpe en la escena, es decir, ya ha hecho irrupción en el ser cuando sobreviene el pensamiento con aquellas categorías”.(Pareyson 1995, 87)

En estas palabras se advierte la reconocida congenialidad de nuestro autor con Plotino y Fichte, dos autores que Pareyson considera como los principales exponentes de la filosofía de la libertad en cuanto constituyen “paradigmas teóricos en la aporética del “inicio”” (Scarcella 2001, 182). Bajo este paradigma, aunque de manera diferente, debe añadirse nuevamente a Kierkegaard –como Pareyson advierte ya en sus primeros estudios existencialistas– por su reivindicación de la concreción de la existencia como realidad irrepetible y singular, irreductible a un sistema. Pero, sobre todo, en la misma línea podemos ubicar la asimilación pareysoniana de Schelling: su último pensamiento sella “desde el interior” –como ya hemos observado– la disolución del racionalismo metafísico, precisamente cuando afirma que *no por el hecho de que se dé un pensar se debe dar un ser, sino que es al contrario*.

---

vuelve a hacerse presente en el análisis del símbolo, concretamente en el estatuto de la *revelatio sub contrario*.

Con respecto a esto, surge nuevamente la presencia de Marcel, esta vez por medio de las *categorías existenciales* y por la comprensión del *misterio* como incursión de la trascendencia en la inmanencia: estas características adquirirán cada vez mayor peso y relieve en la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa que Pareyson va incoando en sus estudios hermenéuticos y que impondrá majestuosamente en su *Ontología de la libertad*, que cierra su itinerario intelectual.

## 6. La consistencia ontológica y la relevancia teórica de la palabra y del mito para una teoría hermenéutica existencial

Hemos visto hasta ahora que el origen y alimento de la teoría de la interpretación de Pareyson, en cuanto que sujeta al ser y a la verdad, se encuentra en los términos de una dialéctica de la libertad. Sin profundizar en los detalles de la doctrina pareysoniana sobre la dialéctica de la libertad, intentemos “reencontrar” de la mano del autor –como dice Scarcella– la *memoria* de estas realidades expresadas en la hermenéutica por medio de la filosofía, pero impeliéndola a remontarse a su propio origen por medio de la apelación al mito, es decir, al arte y a la religión. (Scarcella 2001, 182). En palabras de Pareyson, debemos apelar a un pensamiento hermenéutico que reencuentre esta memoria “en el arte, sobre todo trágico, como es la intensa tragedia griega y las turbadoras novelas de Dostoievski; en la religión, sobre todo la cristiana que, frente a la omni-culpabilidad humana, sabe realzar, a la vez, al Dios de la ira y al Dios de la cruz”. (Pareyson 1998, 15-16).

Si buscamos el origen de la consistencia ontológica y de la relevancia teórica del mito en su hermenéutica, nos encontramos con que ya en *Verdad e interpretación* comparece el mito como asociado a la *Weltanschauung*, al “sentido común” y al concepto pascaliano de “corazón”: es decir, aparece junto a lo que el autor considera como las manifestaciones de una filosofía “incoativa” que, “eligiendo entre la fidelidad o la traición a la verdad, puede arribar a la *filosofía* –es decir, al pensamiento hermenéutico-revelativo– o bien degenerar en *ideología*, que es el pensamiento

meramente histórico-expresivo del propio tiempo, en el cual la *situación* se manifiesta como límite más que como trámite y perspectiva de la verdad”. (Pareyson 2005, 138). En este sentido, el mito es comprendido

... no como únicamente primitivo y primordial, sino que, en cambio y sobre todo, como primigenio y originario, es decir, como una captación primera y fontal de lo verdadero, indistinta y difusa no tanto porque sea elemental e incoativa, sino sobre todo porque es fecunda y preñadora y, en este sentido, raíz común de las más altas actividades humanas, como el arte, la filosofía, la ética, la religión, que se insertan en esta raíz sin agotarla jamás y por la cual se desarrollan sin jamás suprimirla: lejos de buscar sustituirla, más bien invocan su continua presencia, la única garantía de una alimentación constante y de una inspiración segura”. (Pareyson 2005, 138).

De este modo, la teoría hermenéutica tiene la tarea (*compito*) de profundizar en el análisis de lo “no-dicho”, expresando así la función y el significado que la interpretación asume al interior del pensamiento histórico-expresivo y del revelativo. (Pareyson 2005, 183). Al pensamiento histórico-expresivo le compete *demistificar* lo subentendido, desenmascarar lo descartado, allanando el desnivel entre lo dicho y lo no-dicho para manifestar la totalidad del significado. Aquí se apunta, por supuesto, a una explicitación equivalente a la de la concepción racionalista-hegeliana de la razón que considera a la verdad como *objeto*. En contrapunto con esto, el pensamiento revelativo –que es siempre también expresivo, en cuanto que reconoce la condicionalidad histórica que considera como imprescindible– se vuelca en la interpretación de lo implícito, es decir, en aquello donde la verdad reside *como origen* y no como objeto. (Pareyson 2005, 90).

Consideremos más de cerca la importante distinción pareysoniana entre pensamiento meramente histórico-expresivo y pensamiento revelativo<sup>11</sup>: el primero produce y utiliza un lenguaje definido por Pareyson

---

11 La distinción entre pensamiento revelativo y pensamiento expresivo nació en el contexto de sus estudios sobre estética. Pareyson la instaló en la base de su enseñanza académica a

como “críptico”, en el que “la palabra cubre y esconde su *légein*<sup>12</sup> en un *kriptéin*<sup>13</sup>”. Pero en el pensamiento hermenéutico, la palabra tiene otro significado y función: “es elocuente no sólo por aquello que dice, sino también por aquello que no dice”: es decir, se trata de un “*légein*<sup>14</sup> que es un *semáinein*<sup>15</sup>”: la palabra significa por su fértil preñez, que sobrepasa la esfera de lo explícito sin disminuirla, sino que incluso irradiándose en ésta”. (Pareyson 2005, 22).

El pensamiento expresivo sólo demistifica, pero no es capaz de “desmitificar”. De hecho, la teoría hermenéutica de Pareyson demuestra el fracaso de todos los intentos por desmitificar en sentido “ilustrado”, es decir, la imposibilidad de realizar esa racionalización extrema que, a su juicio, aún se halla presente, aunque bajo diversas formas, en la cultura filosófica actual. En este sentido, el autor denuncia que la *inefabilidad de la verdad* a la que conduce el culto racionalista de lo explícito acaba por reducir al pensamiento a mero “contemplativismo”, lo que atenta contra la *unidad originaria entre teoría y praxis*, intensamente defendida en *Verdad e interpretación* y que constituye parte fundamental del desarrollo de su ontología de la libertad. En efecto, con la expresión “contemplativismo”, Pareyson quiere referirse al pensamiento que no está en grado de suscitar la acción: pero la capacidad de suscitar la acción debiera, por el contrario, constituir una característica del verdadero pensamiento filosófico, fundado sobre la unidad originaria entre teoría y praxis, unidad que es propia de la originariedad del ser-verdad.

Ahora bien, al referirnos a la *distinción entre pensamiento expresivo y revelativo* –que, podemos decir en este punto de la exposición, es equivalente a la *distinción entre demistificación e interpretación*–, emerge la idea de la *irreductibilidad fundamental del mito a mera mitología*, en cuanto que éste posee un carácter originario; mientras que la mitología “deliberada y programática” implica sólo la voluntad de “desplazar la

---

partir de 1964, cuando sucedió a su maestro Augusto Guzzo en la cátedra de Teorética en la Universidad de Turín.

12 En alfabeto griego en el original.

13 En alfabeto griego en el original.

14 En alfabeto griego en el original.

15 En alfabeto griego en el original.

atención desde la verdad hacia el modo de acceder a ésta y de trocar por objeto aquello que no puede ser dicho sino con hechos: con el resultado de que la palabra, que ya no es revelativa, sino arbitraria e irracional, se pierde en la incierta condición alusiva del símbolo y de la cifra” (Pareyson 2005, 29)<sup>16</sup>.

Hemos considerado que la explicitación total y definitiva lleva a la inefabilidad: nos referimos a la inefabilidad propia del silencio y del misterio, entendido en los términos de una transposición forzada sobre el plano filosófico de la teología negativa. En cualquier caso, se trata de una negación de *lo implícito*, de lo *no-dicho*, de la fuente inagotable de toda interpretación que no se deja reducir ni a la enunciación objetiva ni a la oscuridad del culto del misterio: misterio que, en palabras de Pareyson, “llega hasta la *Schwärmerei*, es decir, al abandono deliberado en una fantástica mitología, ya que el silencio abisal y la noche sin fondo constituyen una falsa riqueza que, bien distintamente del *canorum et facundum silentium veritatis* de San Agustín, no se presta más que a la opacidad de alusiones arbitrarias y evanescentes”. (Pareyson 2005, 88-89; crf. Scarcella 2001, 188)

Muy por el contrario, en el mito deben reconocerse la inseparabilidad y, más aún, la co-esencialidad de manifestación y de latencia con el fin de evitar los extremos del racionalismo (evidencia sin profundidad) y del irracionalismo (profundidad sin evidencia). En oposición a lo que afirman estas posturas, en el pensamiento filosófico la manifestación o revelación es coesencial a la latencia. Por este motivo, el pensamiento es revelativo *tanto del ser como de la relación ontológica* –latente– en que el hombre consiste. De aquí se comprende que Pareyson no atribuya especial capacidad revelativa a la cifra y a otras “figuras”, como la metáfora y la alegoría, que a su juicio se adscriben en el lado de aquella profundidad sin evidencia que degenera en la inefabilidad absoluta o en meras

---

16 En *Verdad e interpretación* el símbolo aparece acomunado con la cifra, pero Pareyson le atribuirá en *Ontología de la libertad* una función muy distinta: será la posesión que contempla en su estructura la “compatibilidad, más aun, la co-esencialidad del proceso y de la posesión, de la conquista y de la búsqueda, de la posesión y de la profundización”. (Pareyson 2005, 81).

alusiones vacías<sup>17</sup>. En realidad, nos dice en *Verdad e interpretación*, si “la verdad se sustrae, lo hace sólo para ofrecerse; más que sustraerse, ésta, en el fondo, se reserva; lejos de esconderse para desaparecer, más bien se recoge para revelarse mejor: el suyo no es un celo avaro del propio secreto, sino la generosidad de una promesa y de una llamada; lo que es signo de plenitud más que de ausencia” (Pareyson 2005, 89)<sup>18</sup>.

En este sentido, la filosofía de la interpretación pareysoniana, con su carácter crítico en cuanto que hermenéutica y con su rigor en cuanto que filosófica, no busca otra cosa que avanzar hasta las raíces de la relación ontológica y del pensamiento originario para “traducir en términos especulativos aquello que también el hombre más simple ya sabe” (Pareyson 2005, 208). En el fondo, esto es así porque el retroceso a lo originario constituye un retroceso hacia la unidad originaria de teoría y praxis –que ya mencionábamos–, que apunta a la puesta en evidencia de que la filosofía, en sentido estricto, es “filosofía de la filosofía”, esto es, algo que “no puede comenzar más que con una justificación del propio punto de vista y una fundamentación de su propia posibilidad”, de manera de “recordar aquello que solicita, rige y ratifica su perpetuo y obstinado preguntar” para, finalmente, advertir “que su palabra es la sede de un significado mucho más vasto del enunciado por su misma explicitación” (Pareyson 2005, 221). Cuando Pareyson habla de aquello que el hombre simple “sabe ya” no quiere decir sino que la filosofía “hace vivir la memoria y hace hablar a una consciencia muda, insufla la vida en la inercia del olvido y extrae palabra del espesor del silencio” (Pareyson 1998,

---

17 Comenta Scarcella que aquí se manifiesta que “en el carácter inagotable de la verdad pareysoniana puede ser individuado un aspecto que, de ascendencia plotiniana, reenvía también a la *Umgreifende* de Jaspers (...)”. (Scarcella 2001, 188).

18 Esta distinción entre implícito y subentendido, dice Pareyson, “debería servir para eliminar o al menos para circunscribir aquella que ha devenido uno de las afanes de la historiografía filosófica de hoy, casi toda basada sobre aquella “técnica de la desconfianza” y sobre aquella “escuela de la sospecha”, es decir, sobre la nietzscheana *Kunst des Misstrauens* y *Schule des Verdachtes*, que impiden al intérprete tener en consideración el discurso explícito, y lo inducen a someter las teorías filosóficas a una especie de tratamiento psicoanalítico, por el cual ninguna teoría es considerada por aquello que dice, sino por aquello que se presume que inconsciente y ocultamente expresa”. (Pareyson 2005, 116).

176). Pero no se trata del silencio de una “mística de lo inefable”, sino de la riquísima significación de lo *implícito*, que caracteriza al ser-verdad como fuente inagotable del pensamiento.

De este modo, la filosofía hermenéutica de Pareyson manifiesta en su misma constitución que sólo en el mito encontramos el contacto más original e inmediato con la verdad: la misma ontología de la libertad, construida bajo el signo de *la escucha*, se evidencia como la filosofía proyectada precisamente como aquella “interpretación del mito”. En este sentido, la referencia a Schelling es notabilísima y viene expresada nuevamente en el siguiente texto: “La filosofía debe respetar al mito: dejar que el mito diga aquello que sólo con el mito se puede decir y no agregarle otra cosa, ya que interpretar significa hacer hablar o saber escuchar, no sobreponerse a la voz ni el *mitsingen*” (Pareyson 1995, 144). De este modo, se trata de profundizar en la consciencia “no de lo que es último, sino de lo que es primero, no de una historia concluida, sino de un origen inagotado, no de la presunta totalidad del espíritu humano, sino de su infinita virtualidad originaria” (Pareyson 2005, 208).

Ciertamente, “Schelling quiere evitar tanto la ontología negativa mística como la ontología explicada hegeliana, tanto la definición del ser mediante su inaccesibilidad, esto es, la cesación total de la palabra y del pensamiento, la *ἀλογία παντελή και ἀνοησία* de la cual habla Dionisio, como el desplegarse completo del ser, es decir, la identidad de ser y pensamiento como resultado” (Pareyson 2005, 164). Con este fin el autor alemán propone una dialéctica que, lejos de detenerse en el no saber o desembocar en el saber absoluto, constituye una dialéctica por la cual

El saber en cuanto no saber, muestra al ser como a su inverso y de este modo, indica al ser sin resolverlo en sí mismo; es decir, arrastra el pensamiento sobre un camino tan radical, que a éste no le queda otra opción que chocar contra su inversión, rememorando, de este modo, su contenido originario: esto sin detenerse ni en el objeto, ni en Dios como ente, ni en lo incognoscible, ni en lo indefinible, sino que indicando y desarrollando la inagotabilidad de su propio fondo. (Pareyson 2005, 164).

Inspirado, así, por el pensamiento de Schelling, Pareyson quiere excavar en los niveles más profundos de la relación ontológica: de este modo, observamos que su ontología hermenéutica confirma la idea que la verdad es un problema metafísico más que gnoseológico, puesto que *apunta antes al ser que al entender*. Este punto nos permite comprender la conexión y el entronque de la filosofía de la interpretación con la experiencia religiosa: en efecto, en este tipo de experiencia, “libertad divina y libertad humana coinciden, de modo que la iniciativa divina y la humana son, así, incorporadas la una en la otra, de una manera tal que hace difícil distinguirlas e imposible separarlas” (Pareyson 1995, 126).

Evidentemente, esta concepción supone una acepción de la consciencia según la cual, en virtud de la estructura de la relación ontológica, se realiza su transfiguración: en ésta, a partir de una consciencia *real y muda*, se constituye la consciencia *propia de la filosofía* como una interpretación *segunda*, en cuanto que consiste, precisamente, en una *toma de consciencia, por medio del pensamiento y del lenguaje, de la misma relación con el ser en que el hombre consiste*. Ahora bien: esto podría dar la apariencia de encontrarnos frente a una suerte de espiritualismo o de una visión de la filosofía como mera vivencia o experiencia sofisticada y “superior”: pero esta sospecha queda de inmediato descartada al considerar que para Pareyson la hermenéutica debe estar siempre regida por la *intencionalidad ontológica*. Según ésta, el estudio del hombre, centrado en su ser antes que en su hablar, implica una confrontación necesaria con el *ser*, entendido como absoluto trascendente a la propia experiencialidad. Desde la perspectiva hermenéutica, el hablar es filosóficamente interesante *sólo en cuanto* constituye una declaración sobre el ser, esto es, un “clarificar su consciencia originaria del ser, su relación personal con el ser” (Pareyson 1985, 21). Así, queda descartado todo intimismo en el mismo realce del filosofar como actividad sobre el hombre en su universalidad: en efecto, lo que interesa a la filosofía es el hombre en cuanto que relación con el ser y, por tanto, como única vía de penetración en el ser concebido como trascendente absoluto.

En este contexto, Pareyson describe la “paradoja de la libertad”: ésta parte de una concepción de la libertad como originaria, como aquel inicio que es, conjuntamente, *elección e inicio*. De este modo, se realiza un retro-

ceso constante hacia el *Abgrund*: según esto, la razón –movida por una consciencia conocedora de sus propios límites demostrativos– se hace capaz de redescubrir en términos filosóficos el *alcance revelativo del mito*. Para Pareyson, en efecto, la *racionalidad hermenéutica* sintetiza y aplica en su concreto ejercicio la “críticidad” y la “fantasía”, propios del mito, al reconocer la presencia y la función de una dimensión constitutiva del pensar filosófico: en este pensar, se da “una verdadera y propia imaginación especulativa, que da nervio a la reflexión, y donde la fantasía, si es bien ejercida, no sólo no compromete, sino que incluso temple y fortalece la siempre necesaria criticidad” (Pareyson 1995, 130-131).

Esto confirma el carácter existencial, y a la vez, exigente y riguroso del pensamiento hermenéutico propuesto por Pareyson, que busca sintetizar el enlace de libertad y verdad del mismo modo en que se da en el mito: es decir, mediante una elección existencial declarada y abierta por el ser y la verdad, que se torna universal: “el recurso al mito implica el envío a una experiencia vivida y a una convicción existencial, no la referencia a un hecho cultural, como lo sería una religión puesta como una más junto a todas las otras, exhibidas como posibilidades equivalentes e indiferentes, ofrecidas a una elección que, en tales condiciones, no podría ser sino extrínseca y relativista” (Pareyson 1995, 166). De esta manera, Pareyson concluye en la necesidad de elevar el mito a su manifestación auténtica y existencial, en cuanto remisión al origen y revelación de una trascendencia que no puede sino expresarse de esa manera, esto es, por medio de la figuración del arte superior y del mito. Nos referimos concretamente a una recuperación del mito cristiano y de la experiencia religiosa a éste unida, campo en el que una hermenéutica ontológica y de la libertad, como lo es la pareysoniana, encontrará su alimento y proyección filosófica.

## Bibliografía

- Curtotti, D. 2009. *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*. Marina di Massa: Clandestine.
- Giménez Salinas, C. 2013. “Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson”. *Pensamiento y Cultura*. Vol. 16-1: 113-137.

- Griffero, T. 1994. “Ermeneutiche della “fedeltà”: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson.” *Discipline filosofiche* 2: 105-147.
- Longo, R. 2000. *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, Franco Angeli, Milano.
- Melchiorre, V. 2010. “Verità, simbolo, interpretazione.” En *Luigi Pareyson: tra ermeneutica e ontologia della libertà*. Torino: Trauben.
- Pareyson, L. 1975. *Schelling, presentazione ed antologia*. Torino: Marietti.
- Pareyson, L. 1985. *Esistenza e persona*. Genova: Il Melangolo.
- Pareyson, L. 1986. “Pensiero ermeneutico e pensiero trágico.” En AA.VV. *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli. Roma-Bari: Laterza.
- Pareyson, L. 1987. *Conversaciones de estética*. Madrid: Visor.
- Pareyson, L. 1988. *Estetica, teoria della formatività*. Milán: Bompiani.
- Pareyson, L. 1995. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.
- Pareyson, L. 1997. *La filosofia della esistenza e Carlo Jaspers*. Genova: Marietti.
- Pareyson, L. 1998. “Essere, libertà, ambiguità” En *Opere Complete di Luigi Pareyson*, a cura di F. Tomatis. Vol. 19. Milano: Mursia.
- Pareyson, L. 1999. “Kierkegaard e Pascal”. En *Opere Complete di Luigi Pareyson*, a cura di S. Givone. Vol. 13. Milano: Mursia.
- Pareyson, L. 2001. “Studi sull'esistenzialismo”. En *Opere Complete di Luigi Pareyson*, a cura di C. Ciancio. Vol. 2. Milano: Mursia.
- Pareyson, L. 2005. “Verità e interpretazione”. En *Opere Complete di Luigi Pareyson*, a cura di G. Riconda. Vol. 15. Milano: Mursia.
- Pareyson, L. 2008. *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez S. Madrid: Encuentro.
- Pareyson, L. 2014. *Verdad e interpretación*. Traducción y estudio crítico de Constanza Giménez Salinas. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Riconda, G. 1987. “Pensiero tradizionale e pensiero moderno.” *Annuario filosofico* 3: 7-36.
- Rosso, A. 1980. *Ermeneutica come ontologia della libertà: Studio sulla*

- teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*. Milano: Vita e pensiero.
- Ruggenini, M. 2000. "Fede e verità. Il dio del mito e quello dei filosofi." En *Tra ermeneutica e ontologia della libertà*. Torino: Trauben.
- Russo, F. 1993. *Esistenza e libertà, il pensiero di Luigi Pareyson*. Roma: Armando Editore.
- Scarcella, M. R. 2001. "Esistenza, mito e libertà". *Idee: Rivista di Filosofia* 48: 179-191.
- Scarcella, M. R. 2002. "La decisione per la verità nella filosofia dell'interpretazione di Luigi Pareyson". *Idee: Rivista di Filosofia* 50-51/XVII: 213-225.
- Schelling, F. W. J. 1927-1965. *Schellings Werke*, ed. M. Schröter y C. H. Beck. München.
- Schelling, F. W. J. 1976. *Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. H. M. Baumgartner y otros. Stuttgart: Frommann-Holzboog. (Edición no completada).
- Schelling, F. W. J. 1977. *Schellingiana Rariora*, edizione di Luigi Pareyson. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Schelling, F. W. J. 1993. *Lecciones monaquesas sobre la historia de la filosofía moderna*. Traducción de L. de Santiago Guervós. Málaga: Edinford.
- Sega, R. 1998. "La declinazione tragica dell'ermeneutica in Pareyson". *Giornale di Metafisica* 20 (1-2): 127-150.
- Sega, R. 2000. "Originalità e attualità dell'ermeneutica di Pareyson". En *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*. Torino: Trauben.
- Serra, A. 2002. "Luigi Pareyson e Gabriel Marcel: Orizzonte schellingiano e ontologia dell'inesauribilità". *Annuario filosofico* 18: 259-284.
- Stevenazzi, A. 2010. *Il "male in Dio". Revelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*. Verona: Fede & Cultura.
- Vattimo, G. 1985. "Il mito e il destino della secolarizzazione". *Rivista di estetica* 26 (19-20): 67-77.