

LA NOVEDAD DE LA TRADICIÓN SEGÚN L. PAREYSON

The novelty of tradition according to L. Pareyson

EMILIO SIERRA GARCÍA

Universidad San Pablo CEU Madrid (España)

emilio.sierragarcia@colaborador.ceu.es

Resumen

El concepto de tradición ha sido profundamente criticado desde la Ilustración francesa hasta nuestros días. Todo lo que refiere al pasado, los usos y los conceptos en el ámbito de la filosofía, de la estética, de la política y de la sociedad han experimentado grandes cambios en pos de una emancipación y una búsqueda de ser ellos mismos de manera novedosa y original, sin depender de instancias antecedentes. Sin embargo, desde el pensamiento de Luigi Pareyson (1918-1991) descubrimos la necesidad de una revitalización del concepto de tradición para poder desarrollar un pensamiento revelativo sobre la verdad, el ser y la experiencia humana. El itinerario del filósofo italiano parte de la estética y el análisis del papel de la materia en esta para remontarse a la concepción de la filosofía como hermenéutica en tanto que interpretación de la verdad. La tradición constituirá una noción fundamental para la estética y la hermenéutica y, por ende, para la filosofía general.

Palabras clave: Tradición; estética; hermenéutica; verdad; Pareyson.

Abstract

The concept of tradition has been deeply criticised from the French Enlightenment to the present day. Everything that refers to the past, the uses and concepts in the fields of philosophy, aesthetics, politics, and society have undergone great changes in pursuit of emancipation and a quest to be themselves in a new and original way, without depending on antecedent instances. However, from the thought of Luigi Pareyson (1918-1991), we discover the need for a revitalisation of the concept of tradition to be able to develop a revelatory thought about truth, being, and human experience. The Italian philosopher's itinerary starts from aesthetics and the analysis of the role of matter in it to go back to the conception of philosophy as hermeneutics as an interpretation of truth. Tradition will constitute a fundamental notion for aesthetics and hermeneutics and, therefore, for philosophy in general.

Keywords: Tradition; aesthetics; hermeneutics; truth; Pareyson.

INTRODUCCIÓN

¿De qué sirve la tradición para el conocimiento filosófico? ¿Puede resultar útil remontarse a antiguos saberes para tratar de progresar en las cuestiones que hoy nos ocupan? Sería difícil pensar que el desarrollo actual de la tecnología y los medios digitales tenga algo que ver con la primera revolución industrial de la segunda mitad

Recibido: 5 enero 2022

Aceptado: 9 septiembre 2022

del siglo XVIII en Gran Bretaña. Sin embargo, así es. Günther Anders lo ha puesto de manifiesto (Anders 2011). Resultaría tal vez forzado, intentar conectar la actual situación de relativismo filosófico y moral, de pluralismo cultural y religioso con la Ilustración y los debates sobre la tolerancia que hunden sus raíces en Locke y llegan hasta Lessing. No obstante, así es. J. Hick lo ha probado (1973). De la misma manera podemos ligar casi todos los problemas actuales a una cuestión similar del pasado que arrojó luces o proyectó sombras hasta nuestros días. El tema de la tradición, en tanto que pensamiento que nos precede e influye, es inevitable. La pregunta sobre su validez o su abolición siempre será un problema de actualidad para el mundo del pensamiento.

De hecho, la validez de la tradición como lugar de avance para el conocimiento ha sido una disputa que hunde sus raíces en algunos filósofos de la Antigua Grecia y, de manera central, en la base de las controversias medievales a la hora de asumir o bien solo la tradición teológica (Padres de la Iglesia y Sagrada Escritura), o bien asumir la tradición teológica en diálogo con la tradición de la filosofía (Aristóteles, Platón y otros). La Edad Moderna siguiendo la imagen de Prometeo, aquel titán que roba el fuego a los dioses para dárselo a los hombres, y bajo el lema de la Ilustración *-sapere aude-* habría querido desvincularse de todo lo anterior, para elaborar un nuevo pensamiento en una nueva manera de pensar y un nuevo método científico (F. Bacon y Descartes). Ya Juan Luis Vives (1790, p. 39) en 1519 había afirmado que:

Falso es y necio aquel símil que muchos toman como agudo e incontrovertible; a saber: que nosotros andamos agarrados a nuestros ascendientes, como enanos en hombros de gigantes (...). Ni nosotros somos enanos ni ellos fueron gigantes; todos tenemos la misma estatura, y aún diré que nosotros nos encaramamos más arriba gracias al bien que nos hicieron, siempre que haya en nosotros lo que en ellos hubo; a saber: estudio, concentración de espíritu, desvelo, amor a la verdad.

Juan de Salisbury habría errado al afirmar que somos enanos a hombros de gigantes (Jeanneau, 1969). Nada hay más grande que la tarea de acercarse a la verdad. Esta tarea la hace el hombre por sus propios pasos, cada época de una manera distinta, aunque sea la misma verdad. El presente artículo se centra en la aportación de Luigi Pareyson a la noción de tradición en la cual se aúnan y mezclan la anterioridad y lo presente, para concluir en una original concepción de esta.

¿Qué puede aportar Luigi Pareyson a la investigación acerca del papel de la tradición? ¿Cuál es su contribución principal para la filosofía de nuestro tiempo? Se ha definido el pensamiento de Pareyson como un sistema en devenir (Tilliette, 1995, p. 14), un ir haciéndose su filosofía según el paso del tiempo y la sucesión de los temas, siempre en continuidad y confluencia (Riconda, 1996, p. 7). Su pensamiento supone un auténtico diálogo con los pensadores más profundos de nuestros tiempos que le sitúa

en la encrucijada de la filosofía contemporánea (Modica, 1981, p. 373)¹. Toda su reflexión es una búsqueda apasionada de la verdad, una verdad que constituye el postulado fundamental de la búsqueda filosófica misma y que es la experiencia más común y ordinaria de la vida (Pareyson, 1985, p. 264). El mismo Aristóteles afirmaba que “Todo hombre por naturaleza desea saber” (*Metafísica*, 980^a, 21). El deseo de conocer el origen de la experiencia en lo más profundo es lo que lleva a Pareyson a dar sucesivos pasos en su investigación filosófica, superándose –en coherencia con lo adquirido– en su acercamiento al principio del ser que descubrirá relacionando con la verdad, con la libertad y con Dios y la maravilla que suscita el estupor de la realidad en la que el ser humano vive y medita. En el presente artículo nos centraremos en primer lugar en la reflexión que Pareyson elabora acerca de la tradición a partir de la estética. La materia y lo que antecede al hecho creador-formativo e interpretativo de la obra de arte refieren a una tradición previa que, aunque se pretenda romper por la innovación, siempre está presente como referencia y oportunidad. En segundo lugar, tomaremos la evolución del término tradición en íntima conexión con la verdad en el ámbito de la hermenéutica. Si en el mundo del arte la tradición era una necesidad y una condición *sine qua non* para el progreso, veremos que en la filosofía contemporánea la profundización en la verdad y el ser exigen encontrar lugares de revelación y la tradición será uno de ellos (para Pareyson también la memoria, el corazón, el sentido común o el inconsciente).

II. LA TRADICIÓN EN EL MARCO DE LA REFLEXIÓN ESTÉTICA

La reflexión sobre la tradición surge para Pareyson en el ámbito de la estética a partir de la tensión entre la materia del arte y la intención formativa de la que deriva la necesidad del estudio de la materia, de su naturaleza y actividad. La materia aparece ante el artista con unas leyes y energías que son propias de la materia física, como una compleja y múltiple elaboración y manipulación pre-artística y artística. El artista en relación con la materia descubre algo que le antecede. Su originalidad no es absoluta ya que no puede saltarse las leyes de las propiedades básicas de la materia, pero puede leer dentro de esta la disposición a una nueva ley que él mismo puede crear y disponer. Lo pre-artístico que se encuentra en la materia responde a la funcionalidad, al fin para qué sirve y no a sí misma en autoreferencialidad. La materia contiene un uso común (lenguajes comunicativos, edificios, etc.) pero también hay en ella una potencialidad espiritual y humana que le permite ser adoptada por el arte. Para Pareyson, lo propio del arte es sustraerse a la consecución de un fin y hallar en sí el propio fin, una atención,

¹ Puede verse respecto al recorrido intelectual y vital de Pareyson: Ciglia, F. P., (1995): *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Milano: Bulzoni; Russo, F., (1993): *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*. Roma: Armando, pp. 31-52.

un gusto. Las actividades comunes prácticas y utilitarias no tienen una intención formativa; en el arte la materia es capaz de dotarse de una vocación formal que la constituya en fin en sí misma (Pareyson, 2005, p. 52) siempre en diálogo con aquellas obras que la precedieron y la hicieron posible.

Pareyson sostiene que en la estética el concepto de tradición es importante ya que existe una tradición en lo que se refiere a la materia, su concepción y la manera de interactuar con ella en el proceso de formación. La fidelidad a la tradición es condición de posibilidad para la fecundidad y autenticidad del arte. La tradición deja al artista como legado un camino a seguir y una normativa que vincula y libera². Como ejemplo tendríamos la prosodia para la poesía, la armonía para la música o la perspectiva en la pintura. Todas son fruto de una libre y estudiadísima invención y tienden a perpetuarse como definitivas (Pareyson, 2005, p. 52)³. En lo que se refiere a la materia también la tradición ha dejado su legado en los instrumentos de arte como el pincel, el cincel, los instrumentos musicales y tantos otros. Pareyson concluye diciendo que: “puede decirse que forman parte de la materia aquellos fines prácticos que son intrínsecamente congeniales con determinadas materias artísticas y que el arte ha perseguido siempre sin dejar de ser arte” (Pareyson, 2005, p. 53). En la materia se encuentra impresa determinada dirección y el artista se halla inmerso en determinada imposición, pero siempre pueden resistir o aceptar, impedirlo o provocarlo ya que al arte se le puede dar o no una función práctica. Pensemos en la música religiosa, las casas de gobierno o señoriales o los retratos de personajes de relieve.

La tradición no se opone a la innovación, sino que la facilita. La relación del arte con el arte precedente corrobora que la continuidad de los fenómenos artísticos no siempre compromete la originalidad de la obra de arte. Es claro que la obra de arte es única e irrepetible y en sí misma está acabada. La actividad artística tiene siempre un carácter de novedad y originalidad que la hace al parecer incompatible con el arte que precede. No obstante, todo artista debe la referencia y la herencia de determinado parte de su arte y de los instrumentos de su arte a escuelas y familias artísticas precedentes.

² Es interesante a este respecto, el estudio de M. E. Bonds sobre la música instrumental a partir del siglo XVIII, y el cambio que desde la tradición innova, pasando de ser considerada “un placer más que cultura” (Kant) y algo digno de entretenimiento (Rousseau) a ser un vehículo privilegiado de las ideas estéticas y filosóficas, lo más allá de lo sublime y el absoluto. Son abundantes las citas de Hoffmann, Schiller, Beethoven, Schelling, Schegel y Novalis (Bonds, 2014).

³ Un ejemplo de esto, lo tenemos en el músico A. Pärt con Bach: “Stravinskij disse che nessuno ha una casa nella musica moderna poiché in tempi di crisi linguistiche si è costantemente alla ricerca di qualcosa. E tuttavia esperienze come *Collage über B-A-C-H* o quelle contenute in alcuni lavori di Schnittke sono simili solo in apparenza, poiché a originarle sono impulsi diversi. Nel caso di Arvo c'è la volontà di avvicinarsi realmente alla musica di Bach laddove per altri compositori quella musica costituisce soltanto un pretesto. Quella che si verificò in *Collage über B-A-C-H* fu una vera e propria esplosione, causata da un conflitto interno talmente acuto da indurre Arvo a compiere un'autoaggressione capace di liberarlo dalle catene” (Restagno, 2004, p. 35).

Pareyson se interroga por el factor que hace conciliable los dos aspectos sin caer en la simple división que atribuye en términos una parte a la escuela y otra al autor.

Podemos ir concluyendo que, desde el ámbito de la estética, la tradición es un concepto complejo que nos permite construir en novedad. La tradición es:

es un testimonio vivo de que las dos funciones de innovar y preservar sólo pueden ejercerse juntas, ya que seguir sin innovar es fantasear sin fundamento; y, además, requiere a la vez creatividad y obediencia, porque no se pertenece a una tradición si no se la tiene en sí, y no tiene otro lugar propio que aquellos actos de adhesión que la reconocen en su realidad efectiva, y no es posible añadir algo a una tradición sin modificarla, ni innovarla de este modo sin haber sabido interpretarla en su verdadera naturaleza y hacerla operativa en su actividad real. No importa cómo se teorice el concepto de tradición, al final se encontrará un acto de obediencia creativa que la continúa y la innova conjuntamente (Pareyson, 1968, p. 130).

Por medio de la tradición, evitamos la concepción unilateral del concepto romántico de originalidad, de insularidad y ruptura con el arte precedente. Es esta una concepción que no permite distinguir entre la imitación creadora e innovadora de la imitación repetitiva y reproductora (Pareyson, 1968, p. 131)⁴. Pareyson reclama contra la exaltación romántica de la originalidad, la compleja naturaleza del papel de la imitación que, desde los actos humanos, es capaz de elevarse y continuar innovando y transformando. Resalta Pareyson que:

ningún acto humano se mueve desde la nada, sino que siempre se reengancha a una realidad anterior, y según la acepte en su contorno y dinamismo interior, extrae de ella un mero molde para reproducir o un estímulo para proceder. Ocurre lo mismo en el arte: el arte anterior puede verse en su perfección extrínseca e inmóvil, y entonces la forma se reduce a una fórmula, el modelo a un módulo, el estilo a un troquel de acuñación, la obra a un estereotipo, y no hay más que repetición inerte y reproducción estéril por parte del imitador servil. (Pareyson, 1968, p. 131).

III. ORIGINALIDAD Y TRADICIÓN

⁴ Lo romántico se ampararía en la inspiración para buscar la originalidad y expresión, ante todo. F. Inciarte (2012) realiza un estudio interesante sobre la inspiración bajo el nombre de “imaginación trascendental”. Bajo el influjo y en la meditación de Fichte, Inciarte distingue la imaginación trascendental-simbólica-productora de la imaginación respecto de la imaginación reproductora o empírica, ya que lo propio de la primera es ir de lo trascendental a lo empírico (con ecos de la *conversio ad phantasmata* del intelecto agente). Es una imaginación de índole dialéctica que presiente lo opuesto en lo puesto. El yo que piensa es finito, en la medida que el ser y el conocer no coinciden en el sujeto (Fichte y Schelling). El hombre es un ser cuya diferencia de sí, es constitutiva de su identidad, es un absoluto. Su finitud es potencia y capacidad originaria de conocimiento.

Nos encontramos con un concepto de tradición que no supone una herencia pasiva y mecánica o una especie de rigidez o tipificación de actos que ya no serían inventivos, que no trasmite una imitación que equivalga a una copia servil o a una simple reproducción. Tradición no es convencionalidad exterior. Hay una originalidad de la continuidad y una continuidad de la originalidad (Pareyson, 2005, p. 132). La continuidad entre la obra y la obra futura, el artista y el artista venidero no es una casualidad externa ni una enumeración impersonal. El arte precedente penetra la obra del artista singular desde dentro con unos nexos comprensivos más allá de lo externo de una institución a través de la correcta interpretación del término tradición (Pareyson, 2005, pp. 134-139)⁵.

En este sentido, distinguir entre estética y poética, sería lo mismo que distinguir entre pensamiento revelativo y pensamiento expresivo, pensamiento profundo y pensamiento débil⁶. La estética tiene un carácter especulativo y filosófico, mientras que la poética tiene un carácter programático y operativo. No se han de confundir ya que sería como hacer de una doctrina, que propone traducirse en normas, un determinado gusto personal o histórico, una teoría universal o un concepto de arte general. Sería confundir los planos. Desde el punto de vista estético, todas las poéticas son igualmente legítimas (ya sea realista, idealista, lírica, figurativa o abstracta, docta o popular), lo esencial es que sea arte. La estética deberá hacer que ese gusto no se convierta en los principios de su teoría, sino solo en el ámbito indispensable de la experiencia a la que atiende. La poética propiamente es un determinado gusto que se hace programa de arte y puede representar toda la espiritualidad de una época dependiendo siempre del artista que la plasma (Pareyson, 2005, p. 23)⁷.

⁵ Pareyson se detiene a explicar los fenómenos artísticos que tienen carácter supraindividual y común (escuela, estilos, géneros, formas) que pueden ayudar a entender mejor el concepto de tradición, sin caer en una interpretación nominalista o colectivista. En lo que se refiere a la historia del arte, Pareyson sostiene que tiene una doble función de acompañar la historia de la humanidad y describir el arte en su presencia eficaz dentro del mundo humano, y de establecer una continuidad entre las obras de arte y los artistas. Así la historia del arte determina el nexo del arte con las diversas manifestación de la civilización y también el puesto de una obra o de un artista dentro de una tradición artística.

⁶ Afirma Grondin que es lo que ha sucedido en la hermenéutica: “Así, todo se va centrando en la ‘cuestión propiamente crítica de la hermenéutica’, a saber, cómo en la medida en que podemos hacerlos conscientes, podemos distinguir los prejuicios correctos de las opiniones previas falsas que llevarían a malentendidos. ¿Existe un criterio para ello? Si hubiese algo así como un criterio, todas las preguntas de la hermenéutica estarían resueltas y no habría que discutir más sobre el problema de la verdad (...) Aunque no hay criterios sólidos, sin embargo, hay indicios”. Para Gadamer la distancia temporal siempre es fecunda para poder distinguir la entidad de los prejuicios y su índole. A la pregunta de cómo es posible que la hermenéutica se adecúe a las cosas mismas y no las cosas mismas a cada uno a través de la interpretación, se ha respondido en negativo, adjudicando a la hermenéutica rasgos propios del “pensamiento débil” (Grondin, 1999, p. 164).

⁷ Para Pareyson, gran parte de las controversias de la historia de la estética, se deben a no haber sabido distinguir entre poética y estética: “Per esempio, tutte le secolari polemiche intorno all’essenza della tragedia e dell’arte in generale vengono facilmente restituite alle loro esatte proporzioni se si pensa che la teoria delle tre unità è un

IV. TRADICIÓN Y VERDAD EN EL MARCO DE LA HERMENÉUTICA DEL PENSAMIENTO REVELATIVO

Si del ámbito de la estética hemos recogido que la tradición es una condición *sine qua non* puede darse la formación y originalidad, que no solo se reduce y expresa en una convencionalidad exterior, sino que va a lo profundo del fenómeno del arte que también es interpretación, ahora en el marco de la hermenéutica veremos que la meditación sobre la verdad y el ser garantizará la tradición como un medio privilegiado de acceso a estos. La cuestión de la tradición es, en el fondo, la cuestión de la verdad. Más allá de la estética, Pareyson lleva al pensamiento a través de la tradición a la opción por la manera de acercarse a la verdad y dejar que la verdad se acerque a él⁸. Pareyson habla de “pensiero espressivo” y “pensiero rivelativo” (Fabris, 2010, p. 69). En el marco de la consideración historicista según la cual toda época tiene su filosofía propia, el significado del pensamiento filosófico residiría en la adhesión y acogida a los planteamientos de su propio tiempo (Pareyson, 1971, p. 15)⁹. Para Pareyson la expresión del propio tiempo es revelación de la verdad, por ello remarca el carácter positivo de la tradición y se abre a un diálogo especulativo siempre más amplio por mediación de la tradición¹⁰.

principio di poetica, conforme a un determinato gusto, mentre invece estetico, e cioè essenziale all'arte, è il principio dell'unità dell'opera, qual è teorizzato da Aristotele; e che mentre rientrano nella poetica molte delle interpretazioni del concetto aristotelico di “verisimile”, soprattutto quando siano intese a raccomandare determinati tipi di verisimiglianza, o logica o storica o veristica o altro che sia, invece è un principio estetico la distinzione aristotelica fra poesia e storia, con tutto quel che ne consegue”. Puesto el ejemplo, Pareyson muestra su intención: “Tenendo presenti queste avvertenze, si seguiranno sani principi di metodologia storiografica, evitando la perdita di tempo di inutili polemiche e ponendosi nella possibilità di ricostruire una teoria nel suo più genuino intento e nella sua più vera consistenza dottrinale” (Pareyson, 2005, p. 25).

⁸ Gadamer hablará de hermenéutica y estética, pero siempre en tomo al lenguaje. Gadamer titula a la primera parte de la obra *Verdad y Método*: “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte” para superar la dimensión estética y recuperar la pregunta por la verdad del arte y para declarar el juego como hilo conductor de la ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico. De ahí, sacará conclusiones para fundamentar una teoría de la experiencia hermenéutica y su planteamiento acerca del lenguaje como hilo conductor, medio y horizonte del giro ontológico de la hermenéutica. (Gadamer, 1986).

⁹ Pareyson habla de un “storicismo integral” que niega a la filosofía el valor de verdad y, no reconoce en ella, más utilidad que la de ser expresión del tiempo en el que surge.

¹⁰ En este sentido el diálogo especulativo por medio de la tradición a través del ser se habría dado en Heidegger de manera problemática. K. Löwith defiende que el Heidegger de la primera parte de *Ser y tiempo* está en contradicción con el segundo Heidegger. En *Ser y tiempo* prima la existencia del hombre-en-sí. En obras posteriores, el fundamento y centro es el Ser. La esencia del hombre no es ya su existencia, sino el ahí del Ser, no el cuidado de uno mismo, sino el Ser. La angustia ante la Nada se hace respeto religioso ante el Ser, y un sentimiento de entrega y sacrificio reemplaza a la autonomía. Para Löwith, Heidegger caracterizaría a la Edad Moderna por un “subjetivismo dominante”, por un relativismo radical, contrario a un humanismo. El hombre se tiene que mostrar pasivo frente al advenimiento del Ser, frente a la modernidad donde el espíritu humano es productor y creador. (Löwith, 1956, pp. 27-33).

Es importante aclarar la diferencia entre el pensamiento que es mero producto histórico y el pensamiento que manifiesta la verdad. La gran elección del hombre depende de esta diferencia: la elección entre ser historia o tener historia, de identificarse con la propia situación o hacer de ella un tránsito para ir al origen. No entender la tradición puede hacer que se piense esta como petrificación. Por medio de la tradición, el ser humano debe elegir entre renunciar a la verdad o darle una revelación irrepetible (Rossi, 1985, p. 79). El hombre puede proyectar su situación como colocación meramente histórica o como metafísica, como mero confín de la existencia o como apertura al ser, como limitación inevitable o como vía de acceso a la verdad (Pareyson, 1971, p. 17). El hombre debe elegir entre pensamiento expresivo o pensamiento revelativo¹¹, debe elegir entre ideas y verdades:

La verdad inspira a los hombres, las ideas se apoderan de ellos. La verdad transporta a los hombres, exaltándolos por encima de sí mismos, haciendo que incluso los humildes sean capaces de grandes cosas; las ideas se apoderan de los hombres, sometiéndolos a la realización de su programa, reduciéndolos a meros instrumentos, ya se trate del héroe cósmico-histórico o de la masa despersonalizada (Pareyson, 1971, p. 31).

El pensamiento revelativo es también pensamiento expresivo ya que la verdad solo se ofrece en el interior de la perspectiva singular. La verdad es accesible a través de la relación personal pues a través de esta se formula. Para Pareyson, en el marco de la filosofía, la tradición no es otra cosa que una relación interpersonal en pos de la verdad a través de los siglos. El diálogo sobre las grandes preguntas continúa teniendo en cuenta lo que dijeron y vivieron aquellos que nos precedieron. El acceso al ser y a la verdad que se da de manera personal e individual tiene una clave de lectura en la tradición que no es otra cosa que ese acceso a la verdad y al ser a lo largo de los siglos. El pensamiento que descubre la solidaridad originaria persona-verdad es ontológico y personal, revelativo y expresivo. El pensamiento revelativo es el que recupera la originaria apertura ontológica para que la persona sea el órgano revelador:

Así, da testimonio de su propia plenitud: anclada en el ser y enraizada en la verdad, deriva directamente de ella su propio contenido y sentido, y la situación

¹¹ A este respecto, afirma Fabris que: “Risuona qui, certamente, l’eco dell’alternativa fra esistenza propria e impropria –o ‘autentica’ e ‘inautentica’, second la traduzione italiana di Chiodi- che Heidegger pone al centro del rapporto dell’uomo con l’essere in *Essere e Tempo*. Nel caso di Pareyson, però, si tratta più propriamente di concepire in modo corretto la relazione tra ragione e verità (...). La scelta di una delle due alternative, infatti, eliminerebbe *de facto* la “problematicità” della natura umana. Ma Pareyson, ancora una volta, non rimane semplicemente legato al modello di una scelta per cui ne va della stessa realizzazione propria dell’uomo. La prospettiva del pensiero revelativo, infatti, rende possibile un altro percorso” (Fabris, 2010, pp. 72-73).

sólo se convierte en camino hacia la verdad en la medida en que se convierte en sustancia histórica de la persona (Pareyson, 1971, p. 18)¹².

El pensamiento revelativo es el pensamiento que descubre una verdad única e intemporal dentro de las múltiples formulaciones históricas que se dan. Por eso, para el pensamiento abierto al ser, la verdad siempre aparece en su infinidad y multiplicidad como *sorgente e origine*. La verdad es más una fuente, una semilla y una luz que un objeto de conocimiento por descubrir (Pareyson, 1971, p. 18)¹³ y la tradición es uno de sus receptáculos. La tradición en tanto que memoria es también lugar de trascendencia por su falta de disponibilidad a la voluntad del hombre y por su sustancial irreductibilidad. Devuelve lo que quiere: no lo necesitan las instancias humanas porque es absolutamente gratis; archivo y cementerio de historia; precioso cofre del tesoro de las hazañas míticas realizadas por el hombre; lugar apartado, inmenso y secreto, de olvido y recuerdos.

En el marco de la hermenéutica, el pensamiento que no parte ni cuenta con la tradición rompe el vínculo entre decir-revelar-expresar convirtiendo el discurso especulativo en discurso expresivo, el pensar ontológico en pensar histórico y la palabra reveladora en palabra instrumental. Por eso al hablar de tradición, se suele dar la confusión de identificar el pensamiento con la situación desembocando en una concepción pragmática caracterizada por una razón técnica (Pareyson, 1971, p. 19). Aquí la tradición no tiene lugar. Al ignorar el vínculo persona-verdad se produce un desnivel entre el discurso explícito y la expresión profunda que da lugar al enmascaramiento, realiza una identificación de la situación con el pensamiento y da al pensamiento un destino pragmático e instrumental (Pareyson, 1971, p. 20)¹⁴.

¹² También lo afirma en relación con la situación existencial del hombre (Pareyson, 1985, p. 132).

¹³ La posición de Pareyson es un: "*personalismo ontologico*, e sarà il cardine dell'esistenzialismo di Luigi Pareyson, ma anche la chiave interpretativa della sua riflessione sulla distinzione tra pensiero ideologico e quello rivelativo. Riferendosi all'alienazione di cui parla Marx, intesa come divorzio del pensiero dalla realtà, il nostro filosofo chiarisce: "La vera alienazione è la separazione dell'uomo dall'essere e la scissione del nesso originario di persona e verità" (Di Lasio, 2017, p. 51). Este pensamiento es semejante y se expresa en el mito. Pareyson sostiene que: "Il pensiero rivelativo sembra possedere i caratteri del mito: poiché la verità non si offre non all'interno d'una prospettiva e non è colta se non come inesauribile, il discorso che la riguarda ha la duplice caratteristica d'essere sempre molteplice e mai tutto esplicito: sempre molteplice, cioè è personale ed espressivo, e mai tutto esplicito, cioè indiritto e significativo; e non son questi appunto i caratteri del mito, in cui la *vis veri* trova nell'espressione della personal ambiente più propizio per annunciarsi, e il discorso parla indirettamente del suo assunto, svelandolo per lampi piuttosto che esaurendolo in maniera oggettiva" (Pareyson, 1971, p. 24).

¹⁴ Pareyson ha descrito el proceso de manera magistral, desde Kant, da algunas de las pistas que marcan la historia de la filosofía. En primer lugar, el descubrimiento de que la filosofía se sirve y no puede no servirse del pensamiento. Dentro del idealismo, se da la quiebra de la metafísica como visión especular y totalizante de la realidad que ha de ser compaginada con la subjetividad donde radica toda verdad (Descartes). Hegel, con la filosofía de la autoconciencia de la realidad, al final de su desarrollo es el representante más claro de

El conocimiento es interpretación, como la ejecución de una obra de arte o la reconstrucción de un evento histórico (Pareyson, 1971, p. 25). Se requiere para ello lo que nos precede, la tradición. Pareyson afirma que:

La interpretación es un conocimiento en el que el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa (...). El intérprete no capta el objeto sin expresarse, y sólo expresándose es capaz de fijar el objeto en su definitividad; lo que significa que la interpretación sólo puede ser adaptación como congenialidad, el descubrimiento sólo como afinidad, la visión sólo como sintonía, en un proceso concreto en el que forma interpretada y persona interpretante se concretan mientras cada una mantiene la independencia de su propio desarrollo. La interpretación, en efecto, es un "encuentro", en el que el intérprete no renuncia a sí mismo ni siquiera en el más impersonal esfuerzo de fidelidad, (...) y la forma interpretada sigue viviendo una vida propia, sin dejarse agotar por ninguna interpretación, sino que todas ellas la suscitan, la alimentan y la fomentan. (Pareyson, 2005, p. 189).

La inobjetividad originaria y profunda del ser no lleva de manera necesaria al silencio impenetrable y al carácter misterioso de la nada sobre el cual se han de reproducir unos hechos pasados o una pieza de música compuesta hace siglos (Pareyson, 1971, p. 26)¹⁵. La verdad no es revelación sin ocultamiento, ya que en todas sus manifestaciones no puede identificarse consigo misma y, como tal, no puede ser contenida por el pensamiento¹⁶:

esta crisis y de la supuesta solución. En segundo lugar, se da con la puesta en el centro de la condicionabilidad histórica de la filosofía desde Hegel hasta Croce, de Marx a Dilthey. Este paso contribuye de manera definitiva a la destrucción de la filosofía como algo definitivo y supratemporal, válida para siempre y para todos. El historicismo lleva al relativismo y al reconocimiento de la multiplicidad y temporalidad de la filosofía. El paso siguiente lo habría dado el existencialismo (Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers y Heidegger) y la condicionabilidad, ya no solo sería histórica sino personal. Esto tendrá sus ventajas y sus riesgos. Pareyson afirma que la filosofía se repliega narcisistamente sobre sí y lleva a la filosofía a la consideración de la pluralidad de los campos de experiencia que divide en discursos particulares el pensamiento, haciendo perspectivas parciales del acceso a la verdad.

¹⁵ Respecto a la comparación con la partitura de música (Pareyson, 1971, pp. 68, 56, 60-61, 64, 66, 68-71 y 81-83) el mismo Pareyson matiza que de la verdad no tenemos una partitura y que por ello, es mayor el riesgo a la hora de interpretarla. Hay una apertura a la verdad más allá de la forma estética. La verdad es inagotable, fuente primera, principio absoluto. La forma era producto acabado, punto de partida de la interpretación, pero también punto de llegada de la formación. La verdad y el ser están más allá de las formas, comprendiéndolas a todas ellas. En la forma habría un vestigio del infinito, en la verdad se hallaría el mismo infinito que ella misma es. La filosofía pareysoniana es una celebración de la verdad llena de entusiasmo (Giametta, 1991, p. 6).

¹⁶ El silencio sería la sede de la verdad: "Dal fatto che la verità risiede nel pensiero come una presenza tanto più attiva ed efficace quanto meno configurabile e definibile, alcuni –e qui il riferimento a Heidegger è quasi d'obbligo- hanno pensato di affidarla all'impenetrabilità del silenzio e alla misteriosità del nulla anziché alla parola e il discorso. Ne è nato il misticismo dell'ineffabile, il quale, pur con tutta l'inegabile carica della

La verdad viene a nosotros desde el misterio sólo para volver a él y permanecer allí, porque su modo de estar presente es propiamente una ausencia, y su inobjetividad no es más que la pista de su solidaridad original con la nada, y un signo persistente de la madre noche (Pareyson, 1971, p. 26).

IV. CONCLUSIÓN

El tema de la tradición muestra que la razón sin verdad se vuelve irracional y acaba en la esclavitud del pensamiento técnico y pragmático. La verdad promueve una obediencia que inspira por el contrario de la técnica que ofrece una verdad que esclaviza (Pareyson, 1971, p. 30)¹⁷. El pensamiento técnico y expresivo es representado por las ideologías como la historización del pensamiento y la tecnificación de la razón (Pareyson, 1971, p. 93)¹⁸. El pensamiento revelativo defiende la inseparabilidad del aspecto histórico y del aspecto revelativo y por ello la unidad originaria de teoría y praxis. Solo la filosofía amparada por la tradición sería capaz de mantener un diálogo con el ser, posibilitaría el diálogo entre las personas y haría habitable la vida (Pareyson, 1971, p. 122). En la tradición se encuentra la fuerza de la verdad *-vis veri-* de Vico, en el mito, la poesía, la tradición y el sentido común¹⁹.

Un auténtico pensamiento hermenéutico es revelativo y busca despertar a la filosofía del sueño dogmático que no reconoce la originariedad ulterior de la libertad

suggestione –suggestione ch'è peraltro più adatta all'esperienza religiosa e mistica che al discorso filosofico-finisce per compromettere l'esistenza stessa della filosofia, sottraendolo tanto alle secche dell'ontologia puramente negativa quanto all'opposto estremismo del tutto detto, ch'è ideale delle scienze positive. Ma, a ben guardare, anche l'ontologia negativa resta in qualche modo prigioniera el culto razionalistico dell'esplicito, di cui si pone come semplice capovolgimento; infatti, il presupposto che la sorregge è pur sempre che la rivelazione dell'essere voglia dire esplicitazione totale di esso, il silenzio come sede della verità essendo la conseguenza ultima di chi mantiene questo presupposto e sottolinea insieme l'impossibilità del suo darsi" (Rosso, 1980, p. 97).

¹⁷ En el pensamiento revelativo, el protagonista es la verdad, a diferencia del pensamiento expresivo, en el que el protagonista es el hombre. La esclavitud del hombre lleva al imperio de la moda y los lugares comunes, al culto a la actualidad, a los diversos conformismos y a la violencia de las luchas ideológicas (Ciglia, 1995, p. 220).

¹⁸ Pareyson también habla del destino de la ideología, de su distinción con respecto a la filosofía, sus aspectos positivos y negativos. Afirma Di Lasio: "Dove c'è la filosofia, dunque, non può esserci ideologia, ognuna ha una sua natura specifica: l'ideologia è pensiero storico cristallizzato nel tempo, pensiero di una realtà ferma e priva di ulteriore interpretazione; la filosofia, invece, è inesauribile pensiero vigente, aperto all'essere, pensiero orientato sulla necessità del tempo di mettersi in ascolto dell'eterno e non viceversa. Essendo inesauribile, la verità, si offre ad infinite interpretazioni, 'rende dialoganti tutte le interpretazioni', si offre nella parola senza esaurirsi, essendo non conquista definitiva del pensiero rivelativo, ma fonte e origine. L'ideologia, invece, per la sua visione totalizzante e per il suo utilizzo pragmatico, tecnico, strumentale e di chiusura ad ulteriori interpretazioni, è causa di divisioni e di lotte" (Di Lasio, 2017, p. 53).

¹⁹ Para profundizar en la relación de la verdad con el sentido común puede verse Di Ninno, M. C., (1999): *Luigi Pareyson: esigenza della verità e senso comune/ Etienne Gilson*. Roma: E. Romane di cultura.

respecto del ser. La respuesta a la gran pregunta de la filosofía: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? (Leibniz, Schelling, Heidegger) es posible desde la tradición. Sin ella la razón estaría a la intemperie, en su totalidad abierta y ampliada ante una realidad que aparece como no fundamentada e inaferrable. Esta vertiginosa infundamentación e inaferrabilidad radica en la libertad con la que se da. Ciertamente, la verdad no es solo objeto de descubrimiento o revelación que se acoge, sino también es objeto de producción y formación en sentido artístico y mítico. Es en el mito y en el arte donde hacemos experiencia de la verdad, y el mito y el arte refieren a la tradición, van dados de la mano porque la experiencia de la verdad que se da en el mito es de carácter estético y nos lleva a concebir la realidad como libertad y la libertad como la esencia de la verdad del ser²⁰.

Podemos concluir la reflexión hermenéutica sobre la tradición, afirmando que la trasmisión del saber en tanto que conocimiento e interpretación del ser, no es solo un resultado histórico, es sobre todo “ascolto dell’essere”. La tradición está inmersa “en el corazón mismo del evento temporal” (Pareyson, 1971, p. 47) que cada vez es problemática como la primera vez y tiene el carácter abismal de la libertad: se trata de dejar que la verdad sea. Hay que mirar hacia dentro y a través para ensanchar valientemente el horizonte de la pertenencia redescubriendo hermenéuticamente el significado de la tradición. La negación podría hacer surgir la nada, como, de facto, lo ha hecho: “pensar en la nada como encrucijada de Occidente es pensar en el sentido mismo de la interpretación de Occidente” (Longo, 2000, p. 168). La tradición permite buscar las razones de las múltiples formas de interpretación, cuestionarse sobre el significado ontológico e histórico del ser, que es, aunque sea como lo que ya no es o que aún no lo es

Podemos afirmar, después de recorrido hecho por el planteamiento pareysoniano, que la tradición es memoria que sostiene y reúne tanto para almacenar como para eliminar y, por lo tanto, su camino es doble, dirigido no menos al olvido que al recuerdo. En esta doble función mantiene en todo caso su trascendencia, que reside tanto en la oscuridad letal del olvido como en la fresca reavivadora de la reminiscencia (Di Lasio, 2017, p. 71). Sin la tradición no es posible el progreso ya que es el origen lo que nos permite ser originales. Todo gran avance científico, artístico y literario cuenta con una materia, una cultura y una experiencia del ser que le antecede

²⁰ El mito permite hablar del ser como evento y no como estructura metafísica. En este punto, desemboca la filosofía de la interpretación seguida con coherencia. Es una ontología que se constituye en diálogo con el mito. Vattimo, en este sentido, ha hablado de la necesidad de la identificación del mito con el cristianismo en la concepción pareysoniana, y de la necesidad, en un posterior desarrollo, de una concepción secularizada del mito, depurada de los elementos bárbaros, punitivos y terribles del cristianismo de Pareyson (Vattimo, 1996, p. 58).

y le permite leer la realidad y producir la novedad. Solo acogiendo lo anterior puede llegarse a lo ulterior.

OBRAS CITADAS

- Aristóteles (1987). *Metafísica*. Gredos.
- Bonds, Mark Evans (2014). *La música como pensamiento. El público y la música instrumental en la época de Beethoven*. Acantilado.
- Ciglia, Francesco Paolo (1995). *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*. Bulzoni.
- Di Lasio, Biagio (2017). *Luigi Pareyson. Fede e ricerca filosofica*. Dianoia.
- Di Ninno, M. Cristina (1999). *Luigi Pareyson: esigenza della verità e senso comune/ Etienne Gilson*. E. Romane di cultura.
- Fabris, Adriano (2010). "Luigi Pareyson: dalla libertà nell'interpretazione al senso della libertà", en: Riconda, G., y Gamba, E., (eds) *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*. Trauben.
- Gadamer, Hans-Georg (1986). *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Giametta, F., (1991). "Ricordo di Luigi Pareyson", *Informazione filosofica*, 4, pp. 4-15.
- Grondin, Jean (1999). *Introduzione a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Hick, John (1973). *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. London.
- Inciarte, Fernando (2012). *La imaginación trascendental en la vida, en el arte y en la filosofía*. Eunsa.
- Jaunneau, Edouard (1969). *Nani sulle Spalle di Giganti*. Guida.
- Löwith, Karl (1956). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Rialp.
- Modica, Giuseppe (1981). "Sul senso ardi un rapporto tra essere e libertà", *Giornale di Metafisica* 3, pp. 367- 380.
- Ravera, Marco (1994). "Luigi Pareyson et son école", *Archive Philosophique*, 57, pp. 45-54.
- Restagno, Enzo (2004). *Arvo Pärt allo specchio*. Il Saggiatore.
- Riconda, Giuseppe (ed.) (1996). "Giornata pareysoniana", *Annuario filosofico*, 12, pp. 7-50.
- Rossi, Dalmazio (1985). "Ermeneutica e storia della filosofia in Luigi Pareyson", *La Rosa*, 4, pp. 79-86.
- Rosso, Alberto (1980). *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*. UCSC.
- Russo, Francesco (1993). *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*. Armando.
- Tilliet, Xavier (1995). "Filosofia ed esperienza religiosa secondo Schelling", en Ferreti, G., (ed.), *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson. Atti del VI colloquio su filosofia e religione 1993*. Macerata.
- Oliva, Stefano (2013). *La musica nell'estetica di Pareyson*. Il Glifo ebooks.

Pareyson, Luigi (2005). *Estetica. Teoria della formatività*. Bompiani.

—— (1985). *Esistenza e persona*. Taylor.

—— (1971). *Verità e interpretazione*. Mursia.

Vattimo, Gianni (1996). “Pareyson e l’ermeneutica contemporanea”, en: Di Chiara, A., (ed.): *Luigi Pareyson filosofo della libertà*. Napoli: La città del sole, pp. 47-69.

Vives, Juan Luis (1782-1790). *Opera Omnia*, edición de G. Mayans. Benedicto Monfort.