

# Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson❖

The Principal Hermeneutical Questions Raised by Luigi Pareyson

Les principales questions herméneutiques de Luigi Pareyson

---

Constanza Giménez-Salinas❖  
Universidad de Navarra - España

Recibido: 2013-03-08

Envío a pares: 2013-03-21

Aprobado por pares: 2013-05-01

Aceptado: 2013-05-10

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331  
pensam.cult | Vol. 16-1 | Junio de 2013 | pp. 113-137

- ❖ Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto de tesis doctoral "La hermenéutica de Luigi Pareyson" en la Universidad de Navarra y cuya directora responsable es la Doctora Lourdes Flamarique. Este proyecto ha sido posible gracias a la beca de Ayuda al Personal Investigador en Formación que me ha sido concedida por la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra, España.

❖ constanza.gimenez@gmail.com

## Las principales cuestiones hermenéuticas de Luigi Pareyson

**Resumen:** La hermenéutica de Luigi Pareyson, construida sobre la base de un personalismo ontológico de tradición existencialista, afirma el valor revelativo de la persona como ser inserto en la historia contra todo historicismo de raigambre hegeliana. Para el autor, la historia posee un valor revelativo en cuanto que tradición, reenvío al origen o verdad ontológica, anterior a cualquier formulación ideológica. Según su filosofía, no hay dialéctica sino momentos de revelación en las diversas culturas y un acervo cultural que se mantiene en la tradición para permitir una constante vuelta al origen que vivifica la situación histórica dotándola de hondura y significado.

**Palabras clave:** Pareyson, personalismo ontológico, existencialismo, dialéctica, revelación.

## The Principal Hermeneutical Questions Raised by Luigi Pareyson

**Abstract:** Luigi Pareyson's hermeneutics –based on an ontological personalism of existentialist tradition– affirms the revealing value of the person as a being inserted in history contrary to all kinds of historicisms rooted in Hegelianism. Pareyson holds that history possesses a revealing value insofar as it is tradition, a return to the origin or an ontological truth previous to any ideological formulation. For him, there is no dialectic, only moments of revelation in different cultures and a cultural heritage that is maintained through tradition so as to allow for a constant return to the origin, which vivifies the historical situation by providing it with depth and meaning.

**Key Words:** Pareyson, ontological personalism, existentialism, dialectics, revelation.

## Les principales questions herméneutiques de Luigi Pareyson

**Résumé:** L'herméneutique de Luigi Pareyson, construite sur la base d'un personalisme ontologique de la tradition existentialiste, affirme la valeur révélatrice de la personne en tant qu'être inséré dans l'histoire contre tout historicisme de style hégélien. Pour l'auteur, l'histoire possède une valeur révélatrice en tant que tradition, renvoi à l'origine ou vérité ontologique antérieure à toute formulation idéologique. Selon sa philosophie, il n'y a pas de dialectique mais des moments de révélation dans les différentes cultures et un patrimoine culturel qui se maintient dans la tradition afin de permettre un retour constant à l'origine qui vivifie la situation historique en la dotant de profondeur et de sens.

**Mots-clés:** Pareyson, personalisme ontologique, existentialisme, dialectique, révélation.

## 1. Introducción

En el presente artículo pretendo exponer los principales aspectos de la teoría de la interpretación de Pareyson a partir de la tesis de que ésta constituye esencialmente una teoría del formar que supone el planteamiento y justificación de una ontología de la libertad de carácter teórico y práctico: ésta se inicia con la defensa de la finitud para extenderse a una ontología que trasciende los límites de la forma sin anularla, sino potenciándola ontológicamente en su vocación formal. Se trata de la potencia formadora que caracteriza a la forma dentro de la estructura hermenéutico-dialéctica propuesta por el Pareyson maduro y que halla su perfecta explicitación en *Verdad e interpretación* (1971), una de las primeras obras hermenéuticas que recogen la tradición filosófica alemana después de la asimilación de las ideas de Heidegger<sup>1</sup>.

La teoría de la interpretación de Pareyson busca, en efecto, replantear la filosofía en los términos de una hermenéutica filosófica comprendida por él como una ontología de la libertad. Las importantes tareas que asigna a la filosofía en cuanto tal –como aparece claramente en su estudio de 1947 “La tarea de la filosofía hoy”– no se pueden comprender sin considerar los conceptos fontales que rigen *Verdad e interpretación*. En este libro, el autor designa su pensamiento como un personalismo ontológico. Ciertamente, su filosofía está derechamente fundada en un personalismo –lo que Pareyson asume sin ambages– en cuanto considera que el individuo es tanto sujeto como objeto de la filosofía debido a su dimensión ontológica, anclada en su constitutiva relación con otro término (el ser o la verdad) del todo irreductible a aquél.

Ahora bien, todo personalismo de cuño verdaderamente existencialista se mueve en un filo delicadísimo que el autor conoce y del que toma plena conciencia: en efecto, al adentrarnos en *Verdad e interpretación* se aprecia como un aspecto fundamental la evasión constante tanto de un intimismo como de un trascendentalismo de corte finitista, como si todo pudiese reducirse a la subjetividad; también se observa un continuo

---

1 La publicación de *Verdad e interpretación* es muy cercana en el tiempo a la de *Verdad y método* (1960) de H. G. Gadamer, quien cita a Pareyson en su obra.

rechazo a la metafísica óptica u objetivista, según la cual se puede hablar del ser objetivamente a través de una especie de ascesis impersonal. Por el contrario, el personalismo ontológico de Pareyson postula que la persona no puede relacionarse consigo misma si no considera al mismo tiempo su relación constitutiva con el ser, sólo accesible en el seno de la relación personal y por ende no reductible a esta relación instaurada por el ser de manera originaria. Se entiende de este modo uno de los principios hermenéuticos esenciales de Pareyson resumible en que la relación ontológica originaria de la persona *es de índole interpretativa* y por esto toda interpretación posee necesariamente un carácter ontológico o revelativo. Efectivamente, es propio del personalismo concebido en estos términos el reconocimiento del carácter hermenéutico y ontológico de toda situación humana porque, como explica Pareyson, “interpretar significa trascender: no se puede hablar auténticamente de los entes sin al mismo tiempo referirse al ser”, ya que en la interpretación el lenguaje “no se limita a significar aquello de lo cual se habla, sino que mientras habla de algo determinado dice siempre también alguna cosa ulterior” (Pareyson 2008, 53 y 209).

Ya en la introducción a *Verdad e interpretación*, el autor afirma que, en su función de develamiento de la verdad, el lenguaje interpretante implica una “transvaloración de la palabra”. Esto significa que la verdad

no es pura «inaferrabilidad» respecto de la cual nuestro discurso quedaría irremediabilmente heterogéneo y por tanto sustancialmente indiferente y significante sólo en la medida en la que se redujese a cifra, símbolo o alusión; sino que es sobre todo una irradiación de significados que tienen valor no en cuanto desvalorización de la palabra, sino como una transvaloración de ésta, confiriéndole un nuevo espesor y profundidad en los que lo explícito se libera de su angustia y acepta anunciar por sí mismo la riqueza de lo implícito que lleva dentro (Pareyson 2008, 27-28)<sup>2</sup>.

Con estas contundentes expresiones, Pareyson expone sintética y ricamente el carácter originario de la verdad, su trascendencia que, sin embargo, lejos de apelar a la infabilidad de la verdad, provee de

---

2 Las traducciones de la obra de Pareyson son mías.

significación al discurso cargándolo de una riqueza implícita contraria a lo simplemente subentendido, que es lo propio de un lenguaje carente de nexos con la verdad: lenguaje que sólo puede *hablar* por medio de la explicitación total o demistificación de las construcciones verbales inspiradas por la ideología, y muy lejano de la verdadera revelación a la que está llamada la palabra.

Sobre la base de estas primeras aproximaciones, me propongo exponer en este artículo el concepto de hermenéutica planteado por Luigi Pareyson en su obra *Verdad e interpretación*. Con este fin, desarrollaré una lectura que pretende considerar la elaboración minuciosa por parte del autor de una estructura hermenéutico-dialéctica basada en la *fidelidad* como principio de fondo de la *Existenzphilosophie*, a la que el autor no sólo no renunciará jamás, sino que incluso quiere erigir como condición de todo pensamiento auténticamente filosófico, no en el sentido de un sistema acabado sino como apertura constante a los problemas esenciales de la humanidad y a la defensa de la perspectiva personal, puesto que –parafraseando con fidelidad sus propias palabras– *el pensamiento hermenéutico está estrechamente conectado con el pensamiento trágico*.

Esta dimensión existencial y trágica está mucho más atenuada, si no ausente, en autores como Gadamer y Ricoeur, “formados, sin embargo, al interior del clima existencialista” (Sega 2000, 74). Pero en la antropología pareysoniana, el hombre constituye una “perspectiva viviente” de la verdad, llamada como por una orden a revelarla y expresarla, pues “la persona está constituida (...) por su radicación en la verdad y su destinación es precisamente el reconocimiento de la verdad en la medida en que ésta es formulable sólo personalmente” (Pareyson 2008, 71).

Lo anterior se relaciona con un punto fundamental de la hermenéutica pareysoniana: la libertad. En efecto, para éste, corresponde a la libertad del intérprete elegir, optar o decidir si ser o no testimonio de la verdad o “sede de su advenimiento”. Por otra parte, el hecho de que la persona como perspectiva viviente sea la vía de revelación de la verdad, le otorga una importancia capital al *proceso formativo* de la interpretación, proceso al que Pareyson ha dedicado largas y contundentes páginas en sus celebrados estudios de estética (Pareyson 1988).

En este sentido, el proceso hermenéutico “está surcado por conflictos y contradicciones porque –y éste es el otro punto que cualifica su intrínseco dramatismo– es un hacer formativo” (Sega 2000, 75). ¿Qué significa esto? La interpretación, poseedora según Pareyson de la característica de que “mientras hace inventa el modo de hacer”, carece de normas prefijadas que aseguren su éxito. Es un proceso en que abundan las correcciones, ajustes progresivos, rápidas y frecuentemente radicales revisiones (Pareyson 1988, 188). La praxis hermenéutica siempre está a un paso del fracaso, del malentendido y/o la incompreensión. Por esto mismo, nuestro autor recalca que la verdad es una “conquista” que se gana siempre después de una lucha contra el error, contra el malentendido y el equívoco. De este modo, nos encontramos frente a una hermenéutica que, admitiendo la presencia de las formas (en lo que se evidencia la influencia de la estética clásica), y el darse de eventos en los cuales tiene lugar el acontecimiento del ser, afirma que “no existe interpretación sino de la verdad” (Pareyson 2008, 53). Esto nos enfrenta al hecho de que el fracaso en la interpretación no es un aspecto de poca importancia en la hermenéutica pareysoniana; estamos hablando de la posibilidad de perder realmente la verdad, porque “contra la energética nietzscheana o su filiación deconstruccionista, que habla sólo de interpretaciones, para la cual “no existen cosas o hechos o verdad a interpretar” (Pareyson 1986, 137)<sup>3</sup>.

## 2. Hermenéutica, condicionalidad histórica de la filosofía y originariedad de la verdad

He intentado exponer en la introducción una visión panorámica y básicamente estructurada de los aspectos principales que conforman la hermenéutica de Pareyson. En continuidad con esa exposición, pretendo presentar ahora el primer aspecto que caracteriza esta teoría. Me refiero a la hermenéutica presentada en un discurso que toma los movimientos y problemáticas de la *condicionalidad histórica de la filosofía*. Con esto me refiero a la concepción de la “situación” en

---

3 Cf. Sega 2000, 75.

la que el hombre se halla inserto no al modo de una clausura, sino como apertura, no como una limitación insuperable, sino como una vía de acceso a la verdad. La distinción pareysoniana entre pensamiento expresivo y revelativo, que aparece al comienzo mismo de su obra principal y que abarca los modos de relación entre la persona y la verdad, refuerza y fundamenta esta idea, en cuanto que en vez de ser presentados en oposición, constituye la distinción entre aquello que es “meramente histórico y expresivo y aquello que es también ontológico y revelativo” (Pareyson 2008, 16). Pareyson manifiesta así su tentativa de salvaguardar, por medio de una aproximación específicamente filosófica, la relación con una verdad irreductible a toda “historificación” integral. Puede pensarse en este sentido que para nuestro autor “la referencia a la tradición de la filosofía hermenéutica resultaba ciertamente funcional. Pero a su vez la hermenéutica era replanteada por él mediante una distinción de fondo entre dos formas de pensamiento (...)” (Fabris 2010, 70). Se trata de una distinción conceptual que, en último término, se apoya en una filosofía de la interpretación, cuyo objeto es la verdad más como origen que como objeto del pensamiento, esto es, la verdad como revelación, lo que implica a su vez la mediación libre del intérprete personal que pone su situación al servicio de esta manifestación.

De esta manera, Pareyson expone, por un lado, el pensamiento expresivo como ligado al propio tiempo, mero producto histórico, mientras que, por otro, el pensamiento revelativo como capaz de relacionarse con la verdad “única e intemporal” y, a su vez, de expresarla. El *nexo originario entre persona y verdad* constituye el trasfondo teórico desde el cual debe realizarse un replanteamiento de la filosofía hermenéutica. Se trata de un nexo que debe ser entendido

con el lenguaje que Pareyson utiliza en un primer tiempo, como una relación compleja entre irrelatividad y relatividad. Un término –la persona– está en la relación sólo en cuanto que «es» esta misma relación. Y lo puede ser porque su estructura consiste precisamente en la existencia: como coincidencia de auto relación y hetero relación, de relación con sí y relación con otro. El otro término –la verdad, el

ser- está en cambio en la relación sólo en la medida en que «pone» esta misma relación. Este es no-relativo entonces e inobjetivable en cuanto que no puede ser reducido a tal relación ni puede ser jamás resuelto en ésta (Fabris 2010, 71-72).

Evidentemente tal postura implica una concepción muy específica de la verdad, desde luego irreductible al simple sentido, que se remonta a ser origen y fuente de todo sentido. Sin embargo, se trata al mismo tiempo de una verdad que debe ser captada al interior de una perspectiva histórica, es decir, en un contexto específico. Esto último equivale para Pareyson a la elaboración de una interpretación personal, pero profundamente ontológica por la radicación originaria de la persona en la verdad que es *fundamentalmente* inobjetivable. Aquí aparece expresada una lección heideggeriana que el autor asume plena y abiertamente: el ser no es objeto, y por tanto en sus confrontaciones con la verdad el hombre no se instala como sujeto frente a un objeto que pueda ser conocido de manera exhaustiva y completa. Pero, paralelamente, añade su distanciamiento de Heidegger negando toda suerte de ontología negativa, porque “inobjetivable” no significa necesariamente “no formulable” o extraño al pensamiento y al discurso filosófico, sino la posesión del carácter de una constante ulterioridad, una remisión al origen como fuente inagotable, infinita riqueza, presencia y plenitud que, muy lejos de reducir las formulaciones personales a un silencio impotente, las vivifican y sostienen en su esencia.

En síntesis, para Pareyson la verdad no constituye objeto del discurso filosófico, sino su origen, y el discurso filosófico no puede ser mera enunciación sino sede de la verdad y, por esto, una verdadera toma de conciencia a través del pensamiento y del lenguaje de aquella relación con el ser en que consiste el hombre en cada pensamiento y en cada actividad que realiza.

### 3. Revelación y libertad

Hemos dicho que para Pareyson la verdad debe ser acogida por el intérprete singular en un acto formativo y a su vez libre. En efecto,



en el pensamiento revelativo la verdad es ciertamente la protagonista que, supra-personal e intemporal, se engrandece por sobre el hombre y reclama su consenso, estimula su búsqueda, sostiene su esfuerzo, valora sus resultados; pero todo esto ocurre al interior de la actividad misma con la que el hombre la busca y la formula, de modo que se re-dirige a la libertad del hombre, lo mantiene en su libertad y no sólo le concede la iniciativa, sino que incluso la reclama y exige (Pareyson 2008, 30).

En este pasaje de *Verdad e interpretación*, Pareyson expresa de manera clara el lugar que ocupa la libertad en su teoría hermenéutica: ésta constituye la dinámica específica que activa la relación con la verdad tanto del pensamiento expresivo como del revelativo. No se trata, entonces, de una libertad arbitraria, sino “de la libertad que une hombre y ser”, esto es, de una libertad originaria. De este modo, los pensamientos expresivo y revelativo aparecen como dos posibilidades distintas, si bien en el revelativo hay siempre un aspecto expresivo, mientras que en el meramente expresivo no hay cabida para la menor revelación.

Ahora bien, no se trata aquí de la distinción heideggeriana entre existencia auténtica e inauténtica, a pesar de las evidentes resonancias que parece tener esta idea en el planteamiento pareysoniano; de lo que realmente se trata es “de concebir correctamente la relación entre razón y verdad evitando tanto (...) el dogmatismo de aquella verdad que se impone sin razón, como los resultados de aquel pensamiento meramente histórico o técnico que absorbe la verdad en la razón misma (VI, 29)” (Fabris 2010, 72). Efectivamente, la correcta relación entre razón y verdad no puede ser dogmática al mediar en la ecuación la libertad y, sin embargo, la perspectiva del pensamiento revelativo impide entender la elección como algo arbitrario: de ser así toda la actividad interpretativa caería en aquella arbitrariedad y sinsentido tan rechazados por Pareyson, muy presentes tanto en el historicismo relativista como en el pensamiento técnico. Por el contrario, la libertad en juego es una

libertad en relación: en la relación, precisamente, entre persona y verdad. En esta relación libre la persona pone en obra «pro-formativamente», podríamos decir, la relación con la verdad en su inagotabilidad.

Pero no en las formas de una subordinación, sino más bien en modos por los cuales la misma relación con otro vuelve verdaderamente posible la realización de sí mismo (Fabris 2010, 73).

De este modo, el discurso filosófico en cuanto sede de la verdad o el lugar en que ésta se manifiesta, debe ser una definición objetiva, pues es de tipo *constituyente*: la interpretación como originaria es relación entre el hombre y la verdad, vale decir, relación ontológica originaria *con* la verdad. El finito como persona es, por lo tanto, interpretación en cuanto que término y respuesta de una relación ontológica.

Por otra parte, a la luz del concepto de interpretación, la relación entre la multiplicidad de las filosofías y la unicidad de la verdad, así como el concepto de inagotabilidad de la verdad, encuentran en el pensamiento de Pareyson su verificación y colocación exacta. Arribamos así a la iluminación del conocido adagio pareysoniano: “de la verdad no existe sino interpretación y no existe interpretación sino de la verdad”; esto quiere decir que la interpretación es de por sí originaria: más aún, en ésta se realiza la solidaridad o encuentro del hombre con la verdad, encuentro que está en la raíz de su constitución ontológica. Bien podemos concluir que esta relación ontológica originaria es necesariamente hermenéutica.

#### **4. La tercera formulación hermenéutica de Pareyson. El paradigma de la interpretación de su madurez**

Es interesante y sugerente considerar las tres formulaciones hermenéuticas de Pareyson: la primera está en *Existencia y persona* (1950), la segunda en la *Estética* (1954) y la tercera y última es expuesta en *Verdad e interpretación* (1971).

En la segunda formulación, Pareyson explicita claramente su concepción en las siguientes palabras:

Si debiese dar una definición de interpretación no encontraría una mejor que ésta: interpretar es una tal forma de conocimiento en el que, por un lado, receptividad y actividad son indistinguibles,

y por el otro, lo conocido es una forma y el cognoscente es una persona (Pareyson 1988, 180).

Se aprecia en esta definición lo que se ha llamado un “alcance *gnoseológico universal*”. Efectivamente, queda allí manifiesto que el sujeto de conocimiento, la persona, es una unidad orgánica plena y completa y, a la vez, que la forma no tiene carácter objetivante alguno, sino que se presenta como una realidad bien definida y circunscrita que a la vez encierra y expresa una infinita riqueza. De esta manera queda desechado tanto un formalismo como un objetivismo. Vemos también en esta formulación una confirmación de que el juego entre receptividad y actividad constituye la modalidad propia de la interpretación. Sin embargo, la relación entre la persona humana y las formas no sigue siendo igualmente válida en *Verdad e interpretación*, y veremos por qué.

A diferencia de la segunda definición de interpretación, en la tercera, la verdad ontológica:

no se pone ya *simplemente* –o no se pone ya por *sobre todo*– como uno de los dos polos de la relación hermenéutica, en particular como su *polo intencional*, sino que se presenta en cambio y en primero lugar como el *fundamento originario* tanto de la relación misma *en su totalidad* como de cada uno de los componentes singulares que resultan implicados en ésta (Ciglia 2000, 57).

Se observa un cambio en el paradigma hermenéutico porque el proceso interpretativo, que antes era pensado como una relación conjuntamente pasiva y activa entre la persona y la forma, se presenta ahora como un complejo movimiento de *originación* que parte desde la iniciativa misma del ser, y que luego se despliega en la fundación de una relación hermenéutica en que el ser no sólo es polo intencional, sino constituyente del hombre. Se mantiene así la estructura de la relación personal en la dinámica de receptividad y actividad, pero en el marco de una re-contextualización fuertemente ontológica y veritativa que aumenta enormemente la presencia de la verdad y del ser en el proceso interpretativo. De este modo la verdad ontológica es concebida como

manantial o fuente de la cual brota el flujo de un discurso hermenéutico virtualmente infinito. Como destaca Francesco Ciglia, la metáfora de la verdad ontológica como fuente de la que brota un flujo infinito que funda múltiples interpretaciones posibilita la explicación del nexo entre lo originario y lo originado al remitir al desnivel ontológico existente entre el origen y las interpretaciones; pero recalca a la vez la relación positiva presente entre ambos términos, en cuanto que tal diferencia no excluye la relación, sino que, antes bien, la hace posible. *La relación presupone y necesita de la diferencia*. No exclusión, pues, sino co-relación positiva de dos términos: uno finito (persona) y otro infinito (verdad).

## 5. La verdad ontológica como presencia sin figura

En *Verdad e interpretación*, Pareyson afirma que la verdad ontológica “reside como una presencia tanto más activa y eficaz cuanto menos configurable y definible” (Pareyson 2008, 25). En la interpretación la presencia del ser constituye, en efecto, una “presencia sin figura, pero poderosa y consistente”. Se trata de una presencia que a su vez estimula y regula la actividad del hombre, aunque manteniéndose siempre irreductible a la misma y libre de toda forma específica propia.

Ahora bien, que la verdad ontológica carezca de una forma –idea en la que Pareyson se revela como reconocido lector de Plotino y de Schelling– no significa poner en juego la relevancia de la forma: ésta continúa contrasignando el resultado final del proceso interpretativo, que siempre termina en una formulación de la verdad ontológica. No se trata entonces de defender una verdad “meta cultural informada e inaccesible” que no deba ser contaminada por el tiempo sino que, por el contrario, se trata de comprender que

el ser es tan poco inconfigurable que aparece solamente en determinaciones históricas con las cuales verdaderamente se identifica: ciertamente que está presente del único modo en que puede residir en ellas *enteramente*, es decir, precisamente en su inagotabilidad que no le permite resolverse enteramente en ninguna de éstas; pero tal inagotabilidad a su vez no sobrepasa las formas históricas, sino que más bien aparece solamente *al interior* de éstas (Pareyson 2008, 44).

## 6. La verdad y las formas históricas. Origen, cultura y tradición

Alberto Rosso (1980) y Francesco Russo (1993) destacan, en sus profundos estudios historiográficos, que una de las partes más ricas y sugestivas de la hermenéutica de Pareyson es la dedicada al origen, al mito en la cultura y a la tradición. La tesis central de esta parte de su pensamiento es que, por un lado, no existe dialéctica histórica, sino momentos de revelación en las diversas culturas, y por otra parte, que se debe reconocer la existencia de un acervo cultural mantenido en la tradición que lejos de quedar anquilosado en un pasado retrógrado, permite una constante vuelta al origen, fuente inagotable que vivifica la situación histórica dotándola de hondura y significado.

Hemos visto que para Pareyson la interpretación es al mismo tiempo revelativa y expresiva debido al carácter personal que entraña y que la eleva a un plano directamente ontológico. Desde esta perspectiva, considerar a la persona desde una esfera meramente subjetiva supondría para Pareyson una errada concepción de la persona que ya se ha ocupado bastante de desacreditar en su etapa personalista. En resumen, allí establece que la categoría metafísica de “sujeto” supondría aquella objetivización de la verdad que trae como consecuencia las dos posturas que pretende rechazar con su hermenéutica: el relativismo y el escepticismo. El primero surge de un erróneo concepto de pluralismo, y el segundo de una conciencia exagerada de la finitud. Ambas posturas brotan de un desequilibrio de la noción de persona, concebida aquí de una manera polarizada en relación a la verdad considerada como objeto en vez de realidad anterior y originaria, inagotable e inobjetivable. “A la inobjetivabilidad del ser corresponde la inagotabilidad de la apertura ontológica del hombre”, que “en virtud de su historicidad, condicionalidad y finitud” “es esencialmente relación con el ser y con la verdad <...>” (Ravera 2006, 355-284). En efecto, como se ha dicho anteriormente la misma condición situada de la persona *constituye* una puesta en perspectiva, una apertura ontológica que no se agota puesto que su “objeto” es inobjetivable e inagotable.

En esta concepción hunde sus raíces el principio asumido por Pareyson de la condicionalidad histórica de la filosofía, que brota de

la afirmación y conquista de la singularidad alcanzada por el existencialismo, de modo que toda relación con el ser es configurada esencialmente de manera personal e histórica. En palabras de Tonino Griffero, Pareyson postula “una ontología personalista que busca reconocer que es tarea de la «persona» rendir testimonio hermenéutico de la revelación (pero también del eventual sustraerse a la misma) del ser en la historia y de su perenne ulterioridad (...)”. (Griffero 1994, 108). Pareyson puntualiza, en efecto, que:

el problema de la verdad no es meramente gnoseológico: si así fuese la afirmación del ser acontecería independientemente de la vía de acceso histórica a la verdad. El problema de la verdad es metafísico, en el sentido de que la afirmación del ser se pone como vía de acceso histórica a la verdad: de otro modo no se pueden evitar las instancias del instrumentalismo técnico y del racionalismo metafísico (Pareyson 1985, 152-153).

Que la relación con el ser sea configurada de manera esencialmente singular e histórica pone de relieve la particular concepción pareysoniana acerca de la historia y su relación con el ser, de la que surge una visión muy especial de los valores históricos, como veremos a continuación.

Pareyson afirma que es imposible “sostener que la durabilidad histórica sea signo o efecto de la presencia del ser” (Pareyson 2008, 41). La presencia del ser nada tiene que ver con la durabilidad histórica, de modo que ésta puede manifestarse tanto en un instante como en largas épocas completas. Esto significa, por supuesto, que el ser trasciende la historia, que no es equiparable a la misma y que su manifestación en ésta es de carácter libre. A partir de esto, surge el problema de saber reconocer su presencia en la historia, por ende, de distinguir entre lo meramente histórico y expresivo y lo que es también ontológico y revelativo: se trata en resumen de saber distinguir “entre aquello cuya naturaleza y cuyo valor se agotan en la historicidad y aquello cuya historicidad es apertura y trámite hacia el ser y por tanto su sede y aparición” (Pareyson 2008, 42). Como apertura y trámite en virtud de su ulterioridad e inagotabilidad, el ser aparece en una determinada forma histórica sin

erigirla nunca en paradigma definitivo. Sin embargo, su presencia en estas mismas formas es verdadera y entera precisamente en virtud de su misma condición inconfigurable que le permite encarnarse en multiplicidad de formas históricas.

De este modo, y como ya se ha dicho, que el ser o la verdad ontológica en sí misma no tenga forma no significa poner en juego “la relevancia de la forma”. Pareyson no defiende en absoluto una verdad meta-cultural, in-formulada e inaccesible que no debe ser contaminada por el tiempo, sino que, por el contrario, la verdad ontológica es “*potencia formadora que supera y sobrepasa a la forma sólo porque es capaz de generarla y de orientar su configuración en modalidades siempre nuevas y diferentes*” (Ciglia 2000, 63). Este es el significado que da Pareyson a su extrema defensa de la capacidad de “información”, a la vez histórica y personal, esencial a la verdad ontológica.

En resumen, que la verdad sea para Pareyson inconfigurable no significa que esté privada de toda forma o que sea inefable, sino que es sobrepujante de toda forma en “las irradiaciones de significados” que le son propias en cuanto que es “única e intemporal al interior de las múltiples e históricas formulaciones que se dan de ella; pero una unicidad que no se deja comprometer por la multiplicación de las perspectivas no puede ser sino una infinitud que a todas estimula y alimenta” (Pareyson 2008, 18). De este modo, Pareyson concluye que la forma histórica puede ser interpretación del ser (no necesariamente lo es, como se verá), a la vez que la relación entre el ser y la forma histórica que lo revela es *interpretativa*, lo que se relaciona con el concepto hermenéutico de tradición.

## 6.1. Los valores asignados por Pareyson a la temporalidad y la historicidad

A pesar de las múltiples distinciones entre temporalidad e historicidad, que “poseen raíces competentes antiguas y contemporáneas”, afirma Rossana Finamore que resulta

cautivadora por la profundidad de su análisis la aproximación hermenéutica del estudio pareysoniano con el que se abre *Verdad e interpretación*, totalmente centrada en las diferentes modalidades

del pensamiento «expresivo» y «revelativo» conectadas a los valores que deben asignarse a la temporalidad y a la historicidad en estrecha relación al valor del pensamiento humano y a su despliegue en la búsqueda de la verdad (Finamore 2010, 19).

Esta aproximación permite a Pareyson, como se ha dicho, elevar a la persona al grado de “perspectiva viviente de la verdad”, condición que también se puede decir analógicamente de toda la dimensión temporal e histórica en cuanto campos de manifestación de la verdad y el ser.

En virtud del carácter personal propio de su perspectiva ontológica, Pareyson rechaza asignar a la filosofía la tarea de expresar el tiempo en el que nace y se desarrolla. Esta idea le parece propia del historicismo integrista de ascendencia hegeliana del XIX, que a su juicio ha caído en el error de postular una fusión entre historia y pensamiento de modo que tal que “el pensamiento tiene como única tarea ser, subordinadamente, expresivo de la historia” (Finamore 2010, 23). Para Pareyson, esto ha constituido una traición a la filosofía, que queda así prisionera en el tiempo y carente de su valor de verdad, que es aquello que debiera distinguirla en esencia. No obstante lo anterior, el autor quiere al mismo tiempo evitar el “indeferentismo” de una razón filosófica fuera de la historia y, como comenta Finamore, esto puede explicar su interés por investigar el límite “entrecruzado entre realidad histórica y pensamiento (...)” (Ibídem). Pareyson busca el criterio que permita librarnos de esa fusión ya que

la persona está llamada a proyectarse libremente en la situación histórica, a decidir la calidad de su colocación en ésta, que puede configurarse como del todo histórica o metafísica, es decir, confinada en su existencia o abierta al ser, limitada en sus recorridos existenciales o abierta para acceder a la verdad (Finamore 2010, 23-24).

Es únicamente la persona quien elige si *quiere* ser “perspectiva viviente sobre la verdad” –si bien una sede que no puede contenerla toda y que siempre debe atenerse la ulterioridad de la misma– o quedar enmarcada en la reducción historicista convirtiéndose en mero producto histórico.



En resumen, la verdad no está atada a ninguna formulación singular ni a la multiplicidad de las interpretaciones. Tampoco es *filia temporis* como establecen quienes pretenden asegurar la imposibilidad de caer en el error gracias a la filiación al tiempo, cuando en realidad esto sólo conduce a un “indeferentismo histórico” que no tiene el menor interés por la verdad. No se trata tampoco de atribuir necesariamente un carácter revelativo a la elección arbitraria de un ser singular, sino de la búsqueda conciente de su propio valor revelador y expresivo con su peculiar riqueza.

## 6.2. La tradición

No se comprendería todo el alcance del concepto de tradición en la hermenéutica de Pareyson si no se tomara en consideración lo que éste denomina el carácter implícito presente en toda revelación. Esto quiere decir que la interpretación en cuanto relación con lo inagotable –condición constitutiva del ser y la verdad, como se ha visto– presenta una diferencia entre aquello que sale a la luz y aquello que permanece aún implícito. Lo implícito es expresado también por medio de lo que Ciglia llama “la tercera metáfora pareysoniana de la verdad”, especialmente rica en implicaciones teóricas y en resonancias tradicionales: es la metáfora de la verdad como fuente de luz y de visión. Efectivamente, la revelación de la verdad aparece caracterizada por Pareyson como “aquella inseparabilidad de revelación y latencia que acompaña la manifestación de aquello que está escondido, como la luz desgarrar las tinieblas donde aparece” (Pareyson 2008, 162). De este modo, Pareyson habla de los *barlumi* o *lampi*, haces de luz o destellos, capaces de generar una apertura hacia la verdad que aunque sea vista de modo fugaz es siempre extremadamente difusiva. Es interesante acotar algunas precisiones de Pareyson al respecto:

El proceso de iluminación puesto en obra por la palabra hermenéutica toma los movimientos de una oscuridad originaria que, sin embargo, no es la ausencia de la luz, sino su abundancia”. [Esta oscuridad] es la de la luz misma que en cuanto fuente de visión se sustrae a la vista e incluso cuanto más desaparece a la vista, e incluso ciega, tanto más intensamente ilumina (Pareyson 2008, 89).

Lo implícito es propio de toda revelación y nos conduce a buscar el sentido de la historia en un constante reenvío a esa fuente originaria que permite profundizar siempre en toda interpretación. En esto precisamente consiste la tradición. En efecto, la interpretación

sustraer al presente toda posibilidad de encontrar el sentido auténtico del pasado si no es conservándolo en su origen y, al mismo tiempo, le ofrece la posibilidad de alcanzar el origen rehaciéndose un pasado. Una interpretación, entonces, funda necesariamente una tradición porque la incesante profundización a la que empuja comunica el desarrollo de las posibilidades actuales no sólo utilizando el patrimonio de las ya desarrolladas, sino la fuente misma de las infinitas posibilidades (Pareyson 2008, 47).

La continuidad de la tradición, comprendida en estos términos, permite una “regeneración” permanente respecto del pasado gracias a su capacidad de alcanzar el origen, y garantiza mantener la distancia tanto del inmovilismo e irenismo como de la revolución. Esta última implica en el fondo un corte con el pasado en cuanto tal y un nuevo inicio en el tiempo, mientras que la tradición indica la relación con el ser a través del pasado y, por tanto, la regeneración del tiempo.

La importancia de la tradición está en directa proporción con la del “testimonio”, puesto que el “testimonio del ser es inseparablemente interpretación de la verdad única, supra histórica e intemporal” (Scarcella 2002, 222). La interpretación, entonces, al tener como objeto la verdad, supera tanto la consideración de las posibilidades del presente como las del pasado y su recíproca ligazón para remontarse a esa fuente inagotable. De este modo, y como ya se ha visto, para Pareyson la tradición no puede constituir un simple conglomerado de costumbres históricas anacrónicas y desgastadas ni limitarse a conservar el pasado o a repetirlo, sino que por el contrario, lo rescata como una “realidad histórica reportada al origen” (Pareyson 2008, 49).

### 6.3. El remitirse al origen

La elección originaria de que nos habla Pareyson impele tanto a aplicar el compromiso ontológico a todos los ámbitos de la actividad humana, como a sostener el papel central de la filosofía como ciencia conectada

con la praxis humana en su conjunto, “desde la política a la ciencia, desde el arte a la religión” (Scarcella 2002, 223), como señala esta autora recordando los largos años dedicados por Pareyson a la experiencia estética y los que luego dedicará a la experiencia religiosa y al mito, así como sus profundos estudios del pensamiento histórico y político de su tiempo.

La remisión al origen propugnada por nuestro autor es desarrollada en toda su profundidad en los años ochenta, pero ya en *Verdad e interpretación* está bien expresado su lineamiento central: Pareyson se refiere a la inmediatez propia del dato originario (la verdad ontológica) que no puede ser objeto de demostración alguna ni de ningún conocimiento objetivo, porque ello iría en contra de su carácter iniciático. En este sentido comenta Virgilio Melchiorre: “No conocimiento, pues, sino sólo *conciencia*: conciencia no de aquello que es último, sino de aquello que es primero” (Melchiorre 2010, 12). Se trata de dilucidar en términos filosóficos o especulativos aquello que está en el fondo de la conciencia y que, como tal, “el hombre simple sabe ya” (Pareyson 2008, 208).

En síntesis, Pareyson pertenece a aquellos autores para quienes el pensamiento filosófico no se ve contaminado o erosionado por la historia, pues el tiempo y la persona –los órganos de penetración en la verdad– son de carácter finito. Sobre esta base cabe añadir que la verdad puede actuar directamente sobre el tiempo regenerándolo internamente por medio de la interpretación:

En esto consiste la virtualidad práctica e histórica del pensamiento auténtico, que «no inventa» sino que «recuerda» la originariedad de la relación ontológica; la filosofía es su conciencia, es la relación misma conducida al nivel del pensamiento reflexivo e interpretante (Pareyson 2008, 208).

## **Síntesis: La hermenéutica como ontología crítica: el renvío al origen o el carácter originario del ser-verdad, el testimonio y la decisión por la verdad**

Si integramos *Existencia y persona* y la selección de los principales pasajes de *Verdad e interpretación*, es posible afirmar que la filosofía de la interpretación de Pareyson se mueve realmente bajo la impronta de

una consciente decisión por la verdad, tal como el autor pretendía. En efecto, en estos textos se observa paulatinamente la puesta en paralelo de los conceptos de verdad y de libertad. Sin pretender resolver esta tesis que encuentra su máxima expresión en su obra póstuma *Ontología de la libertad* –pero ya clarísimamente expresada en las dos obras mencionadas– intentaremos sintetizar sus líneas fundamentales sobre la base de lo expuesto a lo largo de este artículo.

Decíamos al comenzar el texto que la hermenéutica de Pareyson constituye esencialmente una teoría del formar donde lo que se postula y justifica es una ontología de la libertad de carácter teórico y práctico; de este modo, desde las huellas de Kierkegaard, en la defensa de la finitud en contra del absolutismo hegeliano, el autor se remonta luego a una ontología que trasciende los límites de la mediación formativa de la persona, pero sin anularla, sino potenciándola ontológicamente en su vocación formal. Esto refiere en último término a la potencia formadora que caracteriza a la verdad dentro de la estructura hermenéutico-dialéctica propuesta en *Verdad e interpretación*.

Efectivamente, Pareyson afirma con decisión la naturaleza especulativa del pensamiento y la verdad como origen y principio del mismo. Sin embargo, la originariedad que propone –que implica una visión de la verdad muy diferente a la de las metafísicas objetivistas– “permite justificar la virtualidad sobre el plano práctico y la eficacia sobre el plano histórico del pensamiento que, seguro en su radicación ontológica, no corre el riesgo del contemplativismo elusivo y evasivo respecto de las urgencias de la praxis” (Scarcella 2002, 214).

El concepto de originariedad se fundamenta en un personalismo ontológico que se consolida en una ontología crítica que llama “hermenéutica de lo inagotable”: inagotable porque el ser y la verdad son inagotables en cuanto que inobjetivables, lo que funda que exista

entre el hombre y el ser una solidaridad originaria, una complicidad inicial que se manifiesta, por un lado, en la constitutiva ontologitud del hombre y, por el otro, en la inseparabilidad de existencia y trascendencia; en lo que reside el concepto fundamental de inobjetividad del ser, el cual exige el abandono de la metafísica óptica y la adopción de una ontología crítica (Pareyson 1985, 14).

En virtud de esta relación ontológica entre el hombre y el ser, aquél es relación con el ser antes aún de tenerla, lo que se sigue del concepto pareysoniano de persona en cuanto que “ser finito como insuficiente pero no negativo y como positivo pero no suficiente” (Pareyson 1985, 14), concepto que testimonia la herencia kierkegaardiana que signa la existencia como coincidencia de auto y hetero relación que se realiza en la unidad de la persona.

A partir de las recientes aclaraciones puede comprenderse mejor una de las tesis fundamentales de la hermenéutica pareysoniana: “*de la verdad no existe sino interpretación*” y “*no existe interpretación sino de la verdad*” (Pareyson 2008, 53) En toda interpretación se da una “*originalidad* que deriva de la novedad de la persona y del tiempo y una *originariedad* que proviene de la primitiva relación ontológica”: ambos aspectos, originalidad y originariedad, “son indivisibles y co-esenciales”. De este modo, la interpretación “es aquella forma de conocimiento que es *al mismo tiempo* e inseparablemente veritativa e histórica, ontológica y personal, revelativa y expresiva” (Ibídem).

Para Pareyson la ontología sólo es posible como hermenéutica, es decir, como un discurso indirecto sobre el ser por la distancia incommensurable entre finito e infinito que es analizada en sus primeros estudios filosóficos (*Jaspers, Studi*). Baste mencionar que con este importante concepto, el autor “corrige la relación de implicancia entre estos términos <finito e infinito> y disocia aquella identificación de lo finito con lo negativo difundida más allá del racionalismo hegeliano” (Scarcella 2002, 215-216). Tenemos entonces que el ser, la verdad, por ser inagotable “no es ónticamente reducible al objeto del problema gnoseológico, sino que es término inobjetivable de una relación”, de la que a su vez constituye fundamento. Como subraya Melchiorre, Pareyson insiste en el “reclamo a la verdad”, la originariedad del ser y su sentido surgente o *a priori* (en palabras de Melchiorre) como referencia obligada para todo pensamiento, y por tanto, “como trascendencia inagotable a interrogar e interpretar sin fin” (Melchiorre 2010, 11). Como ocurre con toda interpretación, Pareyson profundiza en la paradójica “posesión jamás definitiva de un infinito” y realiza la co-esencialidad de la conquista y de la búsqueda (Scarcella 2002, 216). La condición

paradójica de la interpretación, que “posee sin jamás agotar”, confirma la estructura hermenéutico-dialéctica pareysoniana fundamentada en el obrar formativo propio del ejercicio hermenéutico.

El renvío a la originariedad permite comprender también la tesis presentada por el autor de que pensamiento y acción, teoría y praxis, sólo son distinguibles en el plano óptico, mientras que en un nivel ontológico son co-esenciales precisamente por el carácter originario de la relación ontológica que remonta la interpretación al mismo ser-verdad, a “aquella presencia sin figura, pero poderosa y firmísima” (Pareyson 2008, 40). Se trata de una presencia de inagotable riqueza, pero que se manifiesta sólo como ulterior. Al respecto destaca Scarcella que la idea de la unidad originaria entre teoría y praxis “interpreta y continúa la idea heideggeriana según la cual el «pensamiento cambia al mundo. Lo transfigura en la profundidad surgente, siempre más oscura de un enigma» pero no suscita directamente la acción porque evidencia el valor especulativo de la acción y el práctico-«político» del pensamiento” (Scarcella 2002, 219). En la relación ontológica observamos esa co-esencialidad entre teoría y praxis que en su origen “teoréticamente es revelación de la verdad y prácticamente es decisión por el ser”, de modo que “no existe una sin la otra, porque la revelación de la verdad, en cuanto que interpretación personal, es acto originario de libertad y no existe acto de libertad más originario que la misma decisión por el ser” (Pareyson 2008, 106).

Las implicancias teóricas de una hermenéutica que postula la “decisión por el ser”, como lo es la pareysoniana, son de un enorme alcance. Sólo quiero destacar que la decisión por el ser no constituye para Pareyson un acto metafísico que supere la esfera óptica para situarse en un plano aislado e inalcanzable para el ser personal, sino que consiste más bien en la primera y más originaria interpretación de la persona porque consiste en un rendir *testimonio* de la verdad. El concepto de testimonio es tomado por el autor de sus lecturas de Marcel y está por tanto empapado de un profundo sentido existencialista. Pareyson, en efecto, habla de testimonio y no de descubrimiento, porque la verdad no puede ser un objeto. No se trata de reconocer, sino de *determinar* una presencia sin figura por medio de un ejercicio interpretativo propio.

El hombre debe asumir o no la *responsabilidad* de formular o no formular personalmente la verdad. Por tanto,

la revelación de la verdad, implicando el coraje de dar la propia formulación de lo verdadero y por tanto asumiendo más el carácter de un testimonio que el de un descubrimiento, coincide con la decisión por el ser, esto es, coincide con el ejercicio de aquella libertad radical y profunda con la cual el hombre hace del ser el término de un consenso o de una refutación (Pareyson 2008, 106).

Para Pareyson la verdad ejerce una función de estímulo, pide nuestro consenso, que se le rinda *testimonio* y no que se la sacrifique a la historia. Por esto

toca al tiempo hacerse digno de escuchar lo eterno, no a lo eterno hacerse oír por el tiempo; <lo eterno> exige una decisión radical con lo cual hace de la persona el órgano para afirmar la verdad de manera adecuada para el propio tiempo, y no el gerente de la idea-fuerza que guía al tiempo del cual es producto, el anunciador de una renovación antes que todo personal y no el profeta de una palingénesis solamente terrestre (Pareyson 2008, 124).

Este anuncio personal del que habla Pareyson se encamina a una iluminación del propio tiempo e implica una cierta inclusión de “lo eterno” en la historia, lo que ciertamente evidencia la imposibilidad de agotar la verdad interpretada, que sin embargo está *presente* del todo. Ésta es comprendida, pero en la forma de un deber profundizar todavía, de manera que “aquello que funda la certeza de la posesión es también aquello que impone una tarea ulterior” (Pareyson 1965, 161) (cf. Griffero 1994, 136). La explicación de Pareyson respecto a este enigmático modo de presencia de la verdad se fundamenta en la libertad y la fidelidad: esto alude a la *congenialidad*, afinidad o *sintonización* (palabras de Pareyson) que el hombre debe alcanzar con aquella. Esta tarea apela a una exigencia ética, pues la verdad no debe ser posesión sino “exigencia y norma”: como afirma el mismo autor,

“exigencia que empuja a buscar *la* verdad y norma para juzgar *las* verdades que tal búsqueda alcanza” (Ibídem).

## Bibliografía

- Ciglia, Francesco Paolo. 2000. “Sorgente, germoglio e luce. La comprensione della verità nell’ermeneutica pareysoniana de la maturità”. En *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, editores Giuseppe Riconda y Claudio Ciancio, 47-67. Turín: Trauben.
- Fabris, Adriano. 2010. “Luigi Pareyson: dalla libertà nell’interpretazione al senso della libertà”. En *Luigi Pareyson: tra ermeneutica e ontologia della libertà*, editores Giuseppe Riconda y Ezio Gamba, 69-78. Turín: Trauben.
- Finamore, Rossana. 2010. “Ricerca le “prospettive viventi””. En *Luigi Pareyson: tra ermeneutica e ontologia della libertà*, editores Giuseppe Riconda y Ezio Gamba, 19-32. Turín: Trauben.
- Griffero, Tonino. 1994. “Ermeneutiche della “fedeltà”: il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson”. *Discipline filosofiche* (2): 105-147.
- Melchiorre, Virgilio. 2010. “Verità, simbolo, interpretazione”. En *Luigi Pareyson: tra ermeneutica e ontologia della libertà*, editores Giuseppe Riconda y Ezio Gamba, 11-18. Turín: Trauben.
- Pareyson, Luigi. 1965. *Teoria dell’arte. Saggi di estetica*. Milano.
- Pareyson, Luigi. 1976. *Fichte, il sistema della libertà*. Milán: Mursia.
- Pareyson, Luigi. 1985. *Esistenza e persona*. Genova, Il Melangolo.
- Pareyson, Luigi. 1986. “Pensiero ermeneutico e pensiero tragico”. En *Dove va la filosofia italiana*, editor J. Jacobelli, Roma: Bari.
- Pareyson, Luigi. 1988. *Estetica, teoria della formatività*. Milán: Bompiani.
- Pareyson, Luigi. 1997. *La filosofia della esistenza e Carlo Jaspers*. Génova: Marietti.
- Pareyson, Luigi. 2001. *Studi sull’ esistenzialismo*. Milán: Mursia.
- Pareyson, Luigi. 2008. *Verità e interpretazione*. Milán: Mursia.
- Ravera, Marco. 2006. “Luigi Pareyson”. *Hermeneutica. Nuova Serie*: 355-384.



- Riconda Giuseppe & Gamba, Ezio, ed. 2010. *Luigi Pareyson: tra ermeneutica e ontologia della libertà*. Turín: Trauben.
- Rosso, Alberto. 1980. *Ermeneutica come ontologia della libertà*, Milán: Vita e pensiero.
- Russo, Francesco. 1993. *Esistenza e libertà, il pensiero di Luigi Pareyson*. Roma: Armando.
- Scarcella, Maria Rita. 2002. “La decisione per la verità nella filosofia dell’interpretazione di Luigi Pareyson”. *Idee* (50-51/xvii): 213-225.
- Sega, Roberto. 2000. “Originalità e attualità dell’ermeneutica di Pareyson”. En *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*. Editores Giuseppe Riconda y Claudio Ciancio, 69-89. Turín: Trauben.