

studi

Il contributo di Emilio Betti nel quadro della cosiddetta crisi della *koiné* ermeneutica

CARLA DANANI*

Sommario: 1. Emilio Betti e l'ermeneutica contemporanea. 2. Un'ermeneutica fedele all'alterità. 3. Forma rappresentativa e formatività. 4. Precomprensione, metodo e molteplicità delle interpretazioni. 5. Universalità e parzialità dell'ermeneutica?



In qualità di studioso dell'ermeneutica, Emilio Betti è certo stato valorizzato prima e soprattutto all'estero che in Italia. Risulta quindi apprezzabile ritrovarlo tra le figure citate con approvazione nell'ultimo *L'Ermeneutica* di Ferraris, dove viene appunto ricordato come «eminente ermeneutico»¹. È solo in parte un paradosso, tuttavia, che si cominci a prestare attenzione a Betti proprio quando si stanno spegnendo gli entusiasmi verso una presunta 'età ermeneutica della ragione'² e si inizia, con movimento che sembra uguale e contrario, a parlare di 'fine della *koiné* ermeneutica'³. Entrambe queste espressioni, d'altra parte, sono sospette se le si considera qualcosa di più di semplificazioni concettuali che provocano il pensiero.

Da un lato viene oggi rimproverato alla ermeneutica filosofica contemporanea di aver perso ogni contatto con le diverse *pratiche* ermeneutiche, dall'altro, ancora più radicalmente, è messa in discussione la convergenza di ermeneutica e

* Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, via Garibaldi 20, 62100 Macerata, e-mail: cadanani@libero.it

¹ M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 61.

² L'espressione è di J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Les éditions du cerf, Paris 1985.

³ Cfr. *Fine della 'koiné' ermeneutica?*, numero monografico di «Fenomenologia e Società», 1 (2000).

ontologia, osservando che «se preso alla lettera, il primato della interpretazione sui fatti comporta la distruzione della ontologia o la perdita del mondo»⁴. In questo contesto può esser proficuo per il pensiero lasciarsi provocare da una proposta come quella bettiana, la quale sorge da una preoccupazione di rispetto della realtà e dalla consapevolezza della specificità delle diverse pratiche interpretative. Essa inoltre, consapevole del ruolo dell'interprete nel processo dell'intendere, sente tutta l'urgenza del richiamo alla responsabilità e di una valorizzazione del risvolto etico dell'ermeneutica.

Ritornare alla riflessione di Betti sembra una buona occasione per evitare, diciamo così, di 'buttare il bambino con l'acqua sporca'. C'è un indubbio portato dell'ermeneutica, infatti, che sta nella consapevolezza della impossibile extraterritorialità di qualsiasi lettura della realtà; essa ha messo in giusto rilievo che la ragione non solo è storica ma storicamente determinata, che tra linguaggio e pensiero non si dà un mero rapporto strumentale e che per pensare alla questione della verità si deve far riferimento ad una esperienza vivente. Mettere l'accento sulle possibili derive dell'ermeneutica filosofica e sottoporla con insistenza a quelle domande alle quali essa è sembrata fino ad ora sottrarsi — forse nella convinzione che un esercizio di 'smottamento' nei confronti delle impostazioni assolutiste fosse prioritario rispetto a qualsiasi propositività 'costruttiva' — non significa dichiararne la bocciatura a tutto campo. Può risultare, invece, un proseguimento delle sue intenzioni più profonde, un proseguimento nella direzione di un impegno di approfondimento che porta l'interrogazione al piano trascendentale, non più solo nel senso di una investigazione delle condizioni del comprendere, ma anche della comprensione del comprendere, e quindi delle sue condizioni di validità.

1. Emilio Betti e l'ermeneutica contemporanea

Nel capitolo *Ermeneutica* di una delle più recenti storie della filosofia⁵ Ferraris considera quella di Emilio Betti «la sola teoria generale della interpretazione che abbia saputo dialogare in termini non subordinati con le ermeneutiche filosofiche», in virtù, osserva, del suo sorgere da una formazione originariamente giuridica⁶. Il termine immediato del riferimento è probabilmente Gadamer, l'interlocutore con il quale Betti ha ingaggiato la propria strenua difesa di una *quae-stio iuris* dell'ermeneutica. Alle critiche all'autore di *Verità e metodo* Betti associa inoltre — senza troppe sottigliezze, in verità — Heidegger e Bultmann. Dal canto proprio Gadamer, pur riconoscendo a Betti una «eccellente esposizione sistematica» della ermeneutica idealistica e del suo ultimo sviluppo, giudica

⁴ M. FERRARIS, *L'ermeneutica*, cit., p. 28.

⁵ M. FERRARIS, *Ermeneutica*, in *La Filosofia*, vol. IV, *Stili e modelli teorici del Novecento*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1995, pp. 39-83.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

comunque fondamentalmente superata la dimensione epistemologica in cui tale ermeneutica è declinata⁷. Egli inoltre, valutando la riflessione bettiana non come filosofia ma piuttosto come una «dottrina del metodo delle scienze filologiche»⁸, considera questa ermeneutica, proprio per il fatto di sapersi pensare solo quale problema di metodo, come «profondamente ingabbiata nel soggettivismo che cerca di superare» e nelle strette dello psicologismo⁹.

Questo giudizio, visto anche il positivo accoglimento della impostazione gadameriana e la fortuna dell'ermeneutica ontologica nel panorama filosofico degli ultimi venticinque anni, ha pesato in un duplice senso nella recezione della ermeneutica bettiana: dal punto di vista del merito e insieme dal punto di vista dell'approccio con il quale essa è stata accostata. Spesso Betti è stato solo l'ermeneuta di cui si è parlato per contrapposizione alla posizione gadameriana.

D'altra parte bisogna anche riconoscere che, seppur per questa via indiretta, Betti è venuto a porsi lentamente all'attenzione del panorama filosofico, anche italiano¹⁰.

⁷ H.G. GADAMER, *Hermeneutik* (1969), tr. it. di R. Dottori, *Ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in *Verità e Metodo 2*, Bompiani, Milano 1996, p. 102; cfr. anche ID., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 307: qui il lavoro di Betti del 1948, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungskunst*, è detto «dottissimo e prezioso».

⁸ H.G. GADAMER, *Ermeneutica come compito teoretico e pratico* (1978), tr. it. in ID., *Verità e Metodo 2*, cit., p. 278.

⁹ H.G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus* (1961), tr. it. di R. Dottori, *Ermeneutica e storicismo*, in ID., *Verità e Metodo 2*, cit., pp. 378-381; cfr. anche ID., *Emilio Betti und das idealistische Erbe*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7 (1978), pp. 5-11 (ora *Nachwort* a E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988, pp. 93-98), dove si dice espressamente che l'ingenuità epistemologica di Betti — la quale consisterebbe essenzialmente in un «naive Objektivismus», un realismo fenomenologico sulla scorta di quello proposto da Hartmann e Scheler a partire dal primo Husserl — lo ha ingarbugliato in «einen krassen Psychologismus».

¹⁰ F. BIANCO, *La teoria dell'interpretazione di Emilio Betti nel dibattito ermeneutico contemporaneo*, «Rivista di Filosofia», LXXXIV-2 (agosto 1993), osserva che «le discussioni condotte in Italia negli ultimi due decenni, sull'ermeneutica, non hanno fatto i conti fino in fondo con le esigenze teoriche bettiane; la pubblicazione della sua *Teoria generale*, negli anni '50, fu accolta con singolare disinteresse: la nostra cultura filosofica non era pronta, e lo dimostra il fatto che il pensiero di Heidegger fosse recepito pur rimanendo sostanzialmente celata la sua valenza ermeneutica; quando poi il dibattito prese piede, ciò avvenne sotto l'influsso della prospettiva teorica gadameriana». Sempre Bianco, in *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, osserva che «solo se si tiene conto del fatto che gran parte dell'attività speculativa di Betti appartiene cronologicamente ad un momento in cui la cultura italiana, in particolare quella filosofica, appariva scarsamente sensibile a questa problematica [quella ermeneutica, n.d.r.], si possono apprezzare nella giusta misura la lungimiranza, oltre che l'erudizione dimostrata dalla *Teoria generale*» (p. 142). Per un panorama complessivo della ricezione italiana e internazionale di Betti cfr. inoltre: R. MALTER, *Die Rezeption der Hermeneutik Emilios Bettis und der deutschsprachigen Philosophie*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», numero

Ancora nell'ambito del giudizio di Gadamer si muove la svalutazione dell'ermeneutica bettiana da parte di Jerzy Stelmach in *Die hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*¹¹, volume che si propone una positiva valorizzazione della impostazione gadameriana nella giurisprudenza. Qui la riflessione di Betti è considerata una 'variante metodologica della ermeneutica tradizionale'; per essa il comprendere sarebbe solamente un processo conoscitivo e un metodo, sostenuti da un *kognitive Objektivismus* connesso ad un oggettivismo dei valori.

L'accusa di aver ridotto l'ermeneutica a *techne* è, in effetti, ricorrente nei confronti di Betti. Per questo è sorprendente il fatto che, invece, Ineichen rimproveri in qualche modo la riflessione bettiana di carente considerazione della dimensione metodologica, rinvenendo la causa di ciò in una eredità idealistica che si farebbe palese nella sua assunzione della dottrina dello spirito. In *Philosophische Hermeneutik*¹² Ineichen si dichiara insoddisfatto tanto della posizione bettiana che di quella gadameriana; nella seconda parte, dedicata ad illustrare le diverse posizioni contemporanee in campo ermeneutico, rileva tuttavia con apprezzamento che lo sforzo di Betti è stato quello di includere nel processo interpretativo la considerazione dell'autore, come colui che dà vita alle forme rappresentative, ma nello stesso tempo di evitare la caduta nello psicologismo. Questo riesce a Betti, osserva, proprio perché egli considera oggetto dell'interpretazione la forma e non l'autore di essa.

Ma secondo Jean Grondin, le cui ricerche intersecano sia l'area francese che l'area tedesca, l'impostazione bettiana non andrebbe al di là della biasimevole concezione del comprendere come processo che cerca di intendere lo spirito che si è oggettivato nelle forme rappresentative, insomma la *mens auctoris*, il senso così come è stato inteso dall'autore. Entrando nel merito della proposta di Betti, valutata come un frutto tardivo dello storicismo, egli giudica come «soluzioni meramente verbali» le indicazioni circa i quattro canoni indicati dal giurista e filosofo italiano (autonomia dell'oggetto e immanenza del criterio ermeneutico; totalità e coerenza dell'apprezzamento ermeneutico; attualità dell'intendere; adeguazione dell'intendere) e quindi come abortita la promessa di una *Methodenlehre*. Grondin rileva inoltre che nella pratica è ben difficilmente determinabile il confine — accentuato invece dal filosofo e giurista italiano — tra significato e significatività¹³. Complessivamente, egli considera di stampo essen-

monografico *Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento*, 7 (1978), pp. 143-164; T. GRIFFERO, *L'ermeneutica di Emilio Betti e la sua ricezione*, «Cultura e scuola», 109 (1989), pp. 97-115. Per una contestualizzazione dell'opera bettiana cfr. G. RIGHI, *L'opera principale di Emilio Betti e la cultura italiana nel nostro secolo*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, vol. I, Giuffrè, Milano 1962, pp. 428-476.

¹¹ Cfr. J. STELMACH, *Die hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*, Verlag Rolf Gremer, Ebelsbach 1991, cfr. pp. 69-70.

¹² H. INEICHEN, *Philosophische Hermeneutik*, Alber, Freiburg-München 1991, pp. 208-210.

¹³ Cfr. J. GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, pp. 162-166; ID., *L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)*, «Archives de Philosophie», 53 (1990), pp. 177-199.

zionalmente 'reattivo' l'ermeneutica bettiana: tutta la sua preoccupazione, ritiene, è concentrata contro il soggettivismo e il relativismo dell'ermeneutica filosofica.

A riprova del crescente interesse per la riflessione di Betti, comunque valutata, vanno ricordati i lavori prodotti in area anglo-americana: Susan Noakes, ad esempio, ha annunciato la traduzione in inglese della *Teoria generale*. La studiosa americana sottolinea che la teoria ermeneutica bettiana è stata introdotta negli Stati Uniti per il tramite di E.D. Hirsch, il quale in *Validity in Interpretation* la pone nella tradizione di Schleiermacher e Dilthey e la contrappone all'ermeneutica gadameriana. In virtù di quella prima recezione, nei paesi di lingua anglo-americana Betti è sempre stato ritenuto un esponente dell'ermeneutica *conservative or even reactionary*. Tale considerazione non è stata sostanzialmente modificata dallo studio pur pregevole di Josef Bleicher¹⁴. Noakes dichiara di concepire la traduzione della *Teoria generale* appunto come uno strumento utile a superare l'interpretazione idealistica della filosofia bettiana e a far emergere quanto Betti abbia saputo tener conto della contemporanea filosofia del linguaggio e della semiotica. Procedendo quindi ad un autonomo lavoro di ricognizione delle fonti di ispirazione bettiane, Noakes mette l'accento soprattutto su Vico e Peirce¹⁵.

Nella linea Schleiermacher-Dilthey, comunque, come esponente della *hermeneutics of understanding*, legge Betti anche Anthony C. Thiselton, autore di una delle più recenti storie dell'ermeneutica uscite in lingua inglese, *New Horizons in Hermeneutics*. Egli, però, individua un principio ermeneutico fondamentale che connette questa tradizione alle riflessioni di Gadamer e di Ricoeur: «il primo passo verso la comprensione sta nell'ascoltare, e nel farlo nel modo dell'essere-aperti»¹⁶. Un'enfasi esclusiva sul ruolo del lettore (o della 'comunità dei lettori') nella costruzione del significato, secondo lo studioso americano, fa invece collassare i 'due orizzonti' di cui vive l'ermeneutica in uno solo, singolo ed esclusivo. Questo è il rischio degli sviluppi dell'ermeneutica in senso pragmatista, i quali non possono concedere molto valore effettivo allo sforzo di 'rispetto del-

¹⁴J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, tr. it. di S. Sabattini, *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986, in particolare pp. 43-73 (da segnalare che il volume contiene una traduzione parziale di E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962).

¹⁵Cfr. S. NOAKES, *Emilio Betti's Debt to Peirce*, «Semiotic Society of America. Proceedings», (1982), pp. 503-513; ID., *Translator's Introduction to E. BETTI, The epistemological Problem of Understanding as an Aspect of the General Problem of Knowing*, in G. SHAPIRO - A. SICA (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1984, pp. 25-29; ID., *Emilio Betti's Debt to Vico*, «New Vico Studies», VI (1988), pp. 51-57, nelle pagine che precedono, e precisamente pp. 31-50, è pubblicata la traduzione del saggio bettiano su Vico già contenuto in «Nuova rivista di diritto commerciale» (1957), pp. 48-59 e ora in E. BETTI, *Diritto Metodo Ermeneutica*, a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano 1991, pp. 459-486.

¹⁶A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins, London 1992, pp. 462 e 546.

l'altro'¹⁷. Thiselton utilizza più volte, parlando dell'impronta dell'ermeneutica bettiana, i termini *openness, patience, tolerance e respect for other*¹⁸, e individua un punto di distacco rispetto a Dilthey nel suo distinguere fra il significato come emerge in un dato contesto storico e ciò che un testo o una persona può essere portata a significare in un nuovo o più ampio contesto. Tuttavia Thiselton continua a ritenere che per Betti, come per Schleiermacher, il testo vada inteso primariamente come espressione dell'esperienza intellettuale del suo autore e, di conseguenza, che lo scopo dell'interpretazione sia di comprendere appunto quella esperienza¹⁹.

Per una sempre più puntuale considerazione della riflessione bettiana, non si può prescindere dai lavori di Giuliano Crifò, cui si deve tutta un'attività di valorizzazione del lascito di colui che fu suo maestro, di divulgazione di inediti e notizie utili a ricostruirne l'avventura intellettuale e di riedizione di opere. Grazie alla relazione di Crifò, la proposta ermeneutica di Betti è stata presente al convegno internazionale di Halle su *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*²⁰, come una delle riflessioni autorevoli nel panorama ermeneutico contemporaneo. Qui Crifò, insistendo, giustamente, sul fatto che Betti è pervenuto alla formulazione di una teoria generale della interpretazione a partire dalle istanze incontrate nel suo lavoro di studioso di diritto, arriva ad affermare che «l'ermeneutica giuridica rappresenta l'*Hauptinstrument* per l'attività ermeneutica generale».

Anche Griffero, cui si deve una pregevole (non solo per il fatto di essere la prima, in Italia) monografia su Betti, sottolinea che il tema dell'uso della dogmatica giuridica nell'interpretazione storica del diritto «ha rappresentato per Betti il punto di emersione della riflessione ermeneutica»²¹. Egli individua anche «alcune questioni filosofiche che il discorso bettiano, nel suo precorrere i tempi, sottende»: in particolare l'esigenza della tipizzazione (in contrapposizione allo storicismo atomistico); il tentativo di oltrepassare la convinzione secondo cui ciò che è storico sarebbe di per sé incapace di attingere valori assoluti; la dialettica fra familiarità ed estraneità come qualcosa che non solo precede l'interpretazione, ma ne è pure l'esito (il dato ricostruito non produce mai una *Horizontverschmelzung*)²². Tuttavia

¹⁷Cfr. *ibidem*, p. 546.

¹⁸Cfr. *ibidem*, pp. 548, 561, 430, 251-253.

¹⁹Cfr. *ibidem*, pp. 49, 33.

²⁰G. CRIFÒ, *Emilio Betti und die juristische Hermeneutik*, in H.J. ADRIAANSE - R. ENSKAT (hrsg. von), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Peters, Leuven 1999, pp. 365-378; di G. Crifò ricordiamo qui inoltre, tra i numerosi saggi, solamente, *Emilio Betti. Note per una ricerca*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7 (1978), pp. 165-287.

²¹T. GRIFFERO, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 52.

²²Cfr. T. GRIFFERO, *Interpretazione e astuzia del dogma. A partire da Emilio Betti*, in V. RIZZO (a cura di), *Emilio Betti e l'interpretazione*, E.S.I., Napoli 1991, pp. 82 ss; inoltre cfr.

Griffero considera la posizione bettiana una sorta di eclettismo fondamentalmente incapace di fare sintesi tra le diverse istanze, uno storicismo dimidiato che vive di molte antinomie²³. A proposito della polemica di Betti con Gadamer, inoltre, osserva che «le due posizioni [...] non sono affatto complementari [...] rappresentano due antitetiche visioni del mondo, due opposte definizioni di ciò che significa comprendere e interpretare»²⁴.

Nella sua utilissima storia dell'ermeneutica invece, Mura, pur riconoscendo il divergere delle due prospettive, osserva che se l'istanza più acuta dell'ermeneutica esistenziale è l'istanza dell'interiorità, «essa attende ancora di potersi integrare con la valida e fondamentale istanza bettiana dell'oggettiva verità dell'essere storico»²⁵. In effetti, la questione della reciproca posizione ed eventuale alternativa o complementarità tra l'impostazione bettiana e l'ermeneutica ontologica è tema più volte sfiorato nella riflessione sull'interpretazione, ma ancora non adeguatamente approfondito. Mura riconosce giustamente che dietro alle istanze contestative di Betti nei confronti della ermeneutica esistenziale è da rilevare una profonda motivazione teoretica, «è da scorgere non una semplice preoccupazione di tecnica metodologica, ma più radicalmente una appassionata ricerca dei principi che salvaguardano la verità dell'interpretazione»²⁶.

Seguire l'articolarsi di questa istanza veritativa è il proposito del recente lavoro della scrivente su *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*²⁷, dove si è cercato di ricostruire la trama complessiva dell'itinerario speculativo del filosofo e giurista italiano, individuando nella problematica dell'oggettività la questione centrale che caratterizza la sua proposta. Certo, l'espressione 'oggettività' è forse molto compromessa da un carico di stratificazioni di significato che pesano non poco sulla sua legittimità in ambito ermeneutico, ma è il termine che Betti utilizza — almeno così mi sembra di poter interpretare lo spirito e la lettera dei testi bettiani — per accentuare i termini di una ermeneutica dell'alterità, che percorre e articola ma mai sopprime la distanza tra interprete e *interpretandum*. Per dire delle condizioni in cui avviene il processo interpretativo, e per le quali è possibile, ci si è avvalsi delle chiavi ermeneutiche della

Id. *Ermeneutica e canonicità dei testi*, «Hermeneutica», 19-20 (1985), pp. 93-111; cfr. Id., *Ermeneutiche della "fedeltà": il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson*, «Discipline filosofiche», 2 (1994), pp. 105-147.

²³ Cfr. T. GRIFFERO, *Interpretare...*, cit., p. 63: «il concetto di verità bettiano è profondamente antinomico»; p. 66: «la scardinante antinomia del pensiero bettiano fra oggettività dell'interpretazione e produttività della stessa».

²⁴ *Ibidem*, p. 203.

²⁵ G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, p. 300. Il capitolo su Betti è sostanzialmente la ripresa del saggio introduttivo a E. BETTI, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 5-47.

²⁶ *Ibidem*, p. 299.

²⁷ C. DANANI, *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

“distanza” e della “parentela”. Dopo aver sottolineato la valenza etica attribuita da Betti all’ermeneutica, si è quindi cercato di valorizzare questioni e percorsi che fanno risaltare l’attualità di questa riflessione, senza tuttavia tacere gli elementi di difficoltà o di debolezza teoretica interni al discorso bettiano.

Rileva l’attualità delle istanze bettiane anche Franco Bianco, pur osservando che se da un lato «la ricerca bettiana [...] appare per molti versi degna della massima attenzione, dal momento che esprime esigenze reali ed assai diffuse nell’ermeneutica contemporanea», dall’altro però «essa promette più di quanto alla fine non si riveli capace di mantenere»²⁸. Bianco, che pure non appiattisce Betti sull’idealismo e ne individua anche la tendenza realistica, ritiene tuttavia che egli non sia in grado di tenere insieme le due istanze e si risolva, infine, a trarre dalla antinomia tra oggettività e soggettività, tra alterità e spontaneità, solamente «una edulcorata dialettica del processo interpretativo»²⁹. Betti continuerebbe ad accogliere orientamenti e istanze di ordine eminentemente psicologista. Sono, insomma, più i problemi e le domande che guidano la ricerca bettiana, che le soluzioni da lui offerte, a poter essere valutate positivamente, fino a sottolineare «nel pensiero del giurista italiano una vera e propria anticipazione dello sforzo cui siamo chiamati: quello di operare in modo da riconciliare tra loro riflessione teorica e metodologia scientifica, finalmente riconosciute entrambe come condizioni indispensabili ai fini della elaborazione di una teoria adeguata alla complessa natura dell’atto interpretativo»³⁰. Sulla scorta, in particolare, delle posizioni ricoeuriane, Bianco ritiene che Betti «torna ad essere attuale e può additarci concretamente i problemi con cui l’esercizio dell’interpretazione è chiamato — oggi come ieri — a misurarsi».

In questo *excursus*, in cui abbiamo proposto solo alcuni passaggi degli studi sull’ermeneutica bettiana degli ultimi vent’anni, sono emersi, in particolare, un dato, e cioè che le viene riconosciuta una crescente attualità, e due problemi: uno di natura storiografica ed uno concettuale. Il primo concerne l’afferinarsi di un’esigenza di ricostruzione della riflessione di Betti dall’interno, per così dire, di individuazione dei cespiti problematici di natura giuridica sui quali si origina, delle fonti di ispirazione filosofica e del contesto culturale complessivo con il quale egli si confronta. Anche sulla scorta di più approfondite ricognizioni in

²⁸F. BIANCO, *Pensare l’interpretazione. Temi e figure dell’ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 60.

²⁹*Ibidem*, p. 56.

³⁰F. BIANCO, *La teoria dell’interpretazione...*, cit., p. 314; questo articolo, uscito nel 1993, è la pubblicazione della relazione presentata e discussa a Roma il 13 dicembre 1991 nel quadro del Convegno internazionale di studi su *La teoria generale dell’interpretazione di Emilio Betti*; cfr. anche F. BIANCO, *Introduzione all’ermeneutica*, cit., pp. 133-144.

Segnaliamo, per quanto riguarda il panorama filosofico italiano, altri due recenti lavori: A. ARGIROFFI, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, G. Giappichelli, Torino 1994; L. VARGIU, *L’ermeneutica letteraria di Emilio Betti*, «Itinerari», 3 (1999), pp. 85-99.

questa direzione, si viene a riprendere e riconsiderare la questione centrale proposta da Betti: quella di una molteplicità di diverse attività interpretative le quali, per poter dirsi tali, hanno innanzitutto da intendere l'alterità di un *interpretandum* che è, almeno relativamente, autonomo dalle interpretazioni che lo comprendono.

2. Un'ermeneutica fedele all'alterità

Una riproposizione della riflessione bettiana ha sicuramente il merito di richiamare l'ermeneutica ad una *duplice fedeltà*: alla dimensione ontica ed a quella ontologica. È soltanto in questo doppio riferimento, d'altra parte, che l'interrogare radicale può muoversi: alla determinatezza delle determinazioni di ciò che sta davanti come *interpretandum*, ed all'essere e al senso dell'essere che in esso e nell'apertura della comprensione e dell'interpretazione si disvela e si compie. Ciò che a livello ontico caratterizza la relazione ermeneutica è la dimensione della 'distanza', come ciò che preserva la differenza, permette all'alterità da interpretare di essere quello che è e non qualcosa d'altro arbitrariamente definito dall'interprete. Invece a livello ontologico, cioè del reperimento della condizione di possibilità dello stesso comprendere e interpretare, la relazione ermeneutica si attesta su una prossimità radicale — cioè di fondo — tra ciò che viene interpretato e chi interpreta. Si tratta di una prossimità nel segno di quell'apertura d'essere che costituisce tanto gli interpreti che gli *interpretanda*.

Certo si deve riconoscere che il duplice richiamo ha nell'ermeneutica bettiana uno sviluppo più attento e articolato in direzione del primo versante. Ma va pur rilevato che la considerazione ontica non per questo scivola in un approccio riduttivo nei confronti della 'cosa': come sarebbe una considerazione dell'*interpretandum* quale nesso di determinazioni che possono essere esaurite e fissate in una definizione. Nella prospettiva bettiana, non solo non è legittimo ridurre ogni alterità nel senso di un oggetto assicurato nell'orizzonte di una soggettività costituente, ma c'è il tentativo di indicare la possibilità di parlare di ciò che sta di fronte nel modo di un rimanere nei pressi della 'cosa' che non si ferma al suo immediato consistere, pur continuando legittimamente a parlare del suo stare e consistere.

Non è necessario abbandonare la 'cosa' per accedere all'essere. Se è vero che l'ermeneutica filosofica esige un parlare della verità come esperienza vivente, come l' 'altro radicale' che ricomprende ciò che abitualmente abbiamo chiamato soggetto e oggetto e, quindi, non può esaurirsi in nessun accertamento del secondo da parte del primo, questo riconoscimento non entra in contraddizione con il fatto che questa verità venga a presenza solo nelle determinazioni degli enti, e nella connessione che, tuttavia, tiene gli enti distinti. Si possono certo chiudere le cose su se stesse, ma si può anche lasciar dire ad esse di sé e, insieme, di ciò in cui esse possono costituirsi e radicarsi, di ciò che viene in esse a presenza e nella

presenza resta nascosto³¹. L'indagine filologica e storica intorno alle regioni ontiche può aprire, insomma, alla domanda circa il modo in cui l'ontologico vi si indica e vi si lascia intendere. D'altra parte dell'essere, come della verità, si può parlare sensatamente in modo diverso dall'attraversamento delle determinazioni che costituiscono il contenuto delle intenzionalità intellettuali ed affettive, e dalla considerazione di queste intenzionalità stesse?

Nella riflessione di Emilio Betti le determinazioni cui si rivolge il conoscere interpretativo sono le dimensioni di quelle oggettivazioni da lui chiamate 'forme rappresentative'. Per chiarire questa espressione bisogna riprendere il suo stesso rimando, tra gli altri, a Peirce e a Baratonò.

A quanto mi risulta il primo testo a trattare in modo approfondito, in Italia, di Charles Sanders Peirce è un volume di Nynfa Bosco del 1959³²; molto più tardi verranno gli studi che imporranno all'attenzione la semiotica peirciana, certo non prima del 1968 (anno della morte di Betti). È tanto più degno di rilievo, quindi, il fatto che *La teoria generale dell'interpretazione* faccia riferimento alla teoria del segno del filosofo americano, e in modo non estrinseco. È chiaro che l'interesse di Betti non è quello di uno storico della filosofia; egli piuttosto individua nella impostazione peirciana un valido supporto per precisare e dare consistenza a ciò che intende quando parla di interpretazione e di qualcosa che viene interpretato. È chiaro, anche, che la filosofia peirciana è considerata da Betti solo per quegli aspetti che possono risultargli proficui sulla base di tale limitato approccio.

È anche vero che in tutto il lungo paragrafo, nel quale prende in considerazione l'impostazione pragmatista, egli fa riferimento anche ad altri autori, come Morris, C.K. Ogden, J.A. Richards³³, e la valutazione finale complessiva suona come una sottolineatura della differenza tra semiotica angloamericana e teoria ermeneutica. Quel che interessa la prima, dice Betti, «è il fenomeno psicologico del comportamento animale, in quanto reagisce a certe situazioni segnaletiche con atteggiamenti che esprimono illazioni ('interpretazioni') in questo latissimo

³¹Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parola*, Vita e Pensiero, Milano 1984, p. 140.

³²N. BOSCO, *La filosofia pragmatica di Ch. Sanders Peirce*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959. Del 1956 è la pubblicazione, da parte di N. Abbagnano, della traduzione italiana di Ch.S. PEIRCE, *Chance, Love and Logic*, ed. by M.R. Cohen, Harcourt Brace and Co., New York 1923 (tr. it. *Caso, amore e logica*, Taylor, Torino 1956). Betti fa riferimento a Ch.S. PEIRCE, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931-1935 (l'edizione completa arriva fino al 1958); egli cita inoltre Morris, dal quale deriva probabilmente la collocazione di Peirce nell'alveo del 'behaviourism'.

Con queste indicazioni non intendiamo comunque negare una stagione del 'pragmatismo italiano', in realtà di marca più letteraria, che fa capo a G. PAPINI, *Saggi sul pragmatismo*, 1913, e trova espressione nella rivista fiorentina "Leonardo", in riferimento alla quale va ricordata anche la figura di G. Vailati.

³³C.K. OGDEN - I.A. RICHARDS nel loro *Meaning of Meaning*, Routledge and Kegan, London 1923 (ma la traduzione italiana è del 1963, *Il significato del significato*, Il saggiatore, Milano) introdussero alcuni importanti riferimenti alla semiotica peirciana, pubblicando come Appendice alcuni brani editi ed inediti del filosofo.

sensu e che sottostanno all'osservazione naturalistica e a valutazioni quantitative», quel che invece interessa la teoria ermeneutica è proprio il processo spirituale del comprendere, per cui essa non si orienta al fenomeno psicologico ma piuttosto al processo epistemologico grazie al quale l'intendere viene raggiunto. Con tale processo dell'intendere «uno spirito pensante risponde al messaggio di un altro spirito, che gli parla attraverso forme rappresentative»³⁴.

Tuttavia, nonostante la riserva critica accennata, quando Betti esplicita ciò che è oggetto di interpretazione ed osserva che essa non può darsi se non in presenza di una forma rappresentativa, se per chiarire questo concetto fa riferimento *in primis* ad Adelchi Baratono, in nota rimanda direttamente per due volte³⁵ a Peirce ed a ciò che egli denomina *representamen*. Questo proprio per il carattere triadico del processo dell'intendere³⁶. Betti afferma: «l'interprete è chiamato a intendere il senso, sia intenzionale, sia oggettivamente riconoscibile, cioè a comunicare con l'altrui spiritualità attraverso le forme rappresentative in cui essa si è oggettivata. Il comunicare fra i due non è mai diretto, ma sempre mediato da questo termine intermedio»³⁷. Egli osserva che Peirce riconnette esplicitamente i processi semiotici ai processi che implicano mediazione (intervento di un terzo): semiotica sarebbe cioè quella azione che «è o implica una cooperazione di tre termini o fattori, quali un segno, l'oggetto rappresentato, e il suo 'interpretant'». Restando a Peirce, Betti ricorda la definizione del rappresentare come «stare in vece» e, specificatamente, che la qualificazione di *representamen* è riservata all'entità che può stare al posto di un'altra in ordine ad un certo effetto o processo mentale da ingenerare in uno spirito pensante³⁸. Tra parentesi, accanto all'espressione *representamen*, Betti scrive: uguale a forma rappresentativa. *Interpretant*, prosegue Betti, è quel processo mentale o pensiero che interpreta il *representamen*; mentre il rispettivo 'oggetto' è l'entità al posto della quale il *representamen* sta. Quindi spiega che per Peirce «il segno sarebbe un 'representamen', del quale la rispettiva chiave interpretativa ('interpretant') è il criterio di cognizione che esso sollecita da parte di uno spirito pensante»³⁹. Betti ricorda

³⁴E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, Milano 1955, ed. corretta e ampliata da G. Crifò, 1990 (d'ora in poi *TGI*), p. 95; la stesura di quest'opera è iniziata nel 1947; una traduzione tedesca, dello stesso Betti, è pubblicata nel 1967.

³⁵E. BETTI, *TGI*, p. 62 nota 8 e p. 648 nota 5.

³⁶Ricordiamo che nel 1968, in *La struttura assente*, Bompiani, Milano, U. Eco sottolinea la pregnanza teorica di alcune osservazioni di Peirce proprio sulla triadicità della struttura segnica e sul ruolo dell'"interpretante", fondando proprio su questa interpretazione semiotica la propria personale proposta teorica.

³⁷E. BETTI, *TGI*, p. 71.

³⁸Cfr. *ibidem*, p. 79.

³⁹*Ibidem*, p. 80. In questo passo percepiamo quanto sia distante da Betti la lettura di Peirce fatta, ad esempio, da Eco, il quale sottolinea che «quello che è importante nella definizione di semiosi di Peirce è che essa non prende in considerazione alcun interprete o soggetto conoscente» (cfr. U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 216). Betti, in effetti, interpreta il discorso di Peirce a proposito del 'sistema di significazione'

anche che al filosofo americano è stato rimproverato di «cadere in un circolo e in un progressus ad infinitum», per il fatto di ritenere che il «‘representamen’ determina il suo ‘interpretant’ (come chiave interpretativa) a porsi nel medesimo riferimento triadico allo stesso oggetto in confronto di qualche ulteriore ‘interpretant’»⁴⁰; come dire che l'*interpretant*, a propria volta, non può che essere interpretato da un altro *interpretant*, in quel sempre rimandare che è la semiosi infinita.

Si capisce quindi perché Peirce doveva risultare un riferimento rilevante agli occhi di Betti: egli — così, almeno, Betti lo intende — nel processo della conoscenza e della semiosi attribuisce il primato alla realtà esterna rispetto al soggetto umano⁴¹. Il ‘primo motore’ del processo della semiosi è ciò che Peirce chiama ‘oggetto’. Una definizione di segno da lui fornita, ad esempio, dice: «da un lato è determinato da un Oggetto e dall’altro determina un’idea nella mente di una persona, in modo tale che quest’ultima determinazione [...], l’Interpretante del segno, è con ciò stesso determinata da quell’Oggetto»⁴². Questo è il primo principio della semiotica di Peirce, e non poteva che trovare condivisione da parte di Betti. La stessa cosa vale per il secondo: il significato, che è il contenuto del segno in quanto rivolto all’interpretante, non è passivamente causato dall’oggetto, ma è un contenuto organizzato in un’espressione dall’interpretazione. C’è poi, nella riflessione del filosofo americano, un’altra questione rilevante rispetto all’impostazione bettiana, cioè la distinzione tra ‘oggetto immediato’ e ‘oggetto dinamico’. L’oggetto dinamico è «l’Oggetto quale esso è», mentre l’oggetto immediato è «l’Oggetto come il Segno stesso lo rappresenta». Il segno non può esprimere l’oggetto dinamico, perché «il segno è mediazione, ‘interfaccia’ tra soggetto e realtà»⁴³. Dire che la realtà la conosciamo solo per segni, e dunque che il soggetto dell’interpretazione è implicato nella realtà che conosce, tuttavia, «non impedisce che essa sia un fenomeno di qualche cosa esterna a noi, proprio come un arcobaleno è contemporaneamente una manifestazione sia del sole che della pioggia»⁴⁴. È come dire che attraverso l’interpretazione dell’oggetto immediato si comprende sempre eppure mai esaustivamente l’oggetto dinamico.

Ricordiamo, inoltre, l’insistenza peirciana sulla dimensione intersoggettiva: «l’autentica origine del concetto di realtà mostra che questo concetto implica essenzialmente la nozione di una ‘comunità’ senza limiti definiti e capace di un incremento indefinito di conoscenza»⁴⁵. Ciò che la realtà è, insomma, si manife-

come il discorso attorno ad un ‘processo di comunicazione’ (in quest’ultimo l’interprete, come protagonista attivo dell’interpretazione, è certamente presupposto, mentre non lo è nel primo).

⁴⁰E. BETTI, *TGI*, p. 80.

⁴¹Per una approfondita lettura di Peirce in questa direzione cfr. M.A. BONFANTINI, *Introduzione* a Ch.S. PEIRCE, *Semiotica*, Einaudi, Torino 1980, p. XXX.

⁴²Ch.S. PEIRCE, *Collected Papers*, VIII, The Belknap Press, Cambridge (Mass.), 1965-1967, par. 343, tr. it. in ID., *Semiotica*, cit., p. XXX.

⁴³Così G. PRONI, *Introduzione a Peirce*, Bompiani, Milano 1990, p. 92.

⁴⁴Ch.S. PEIRCE, *Collected...*, cit., V, par. 283.

⁴⁵Citato in G. PRONI, *Introduzione...*, cit., p. 115.

sta attraverso l'accordo su di essa della generalità dei ricercatori (ha ovviamente, perciò, alla sua base, la 'scientificità' del processo del suo accertamento). Betti, dal canto suo, parla di una *viventium ac defunctorum communio*⁴⁶. Lo studio ermeneutico, sostiene, educa sia ad instaurare una continuità di colloquio la più ampia possibile, sia ad aprirsi verso opinioni, convinzioni e credenze che divergano dalle nostre, e inoltre converte in interlocutori anche i trapassati, impegnando a intenderne il messaggio. È in questa continuità, egli ritiene, che si approssima sempre di più e sempre meglio ciò che costantemente viene interpretato e, per questo tramite, quel mondo ideale che trascende e va oltre le forme rappresentative, pur essendoci offerto solo attraverso di esse.

Gli studiosi del filosofo americano non si ritroveranno forse nel Peirce di Betti: è certo un Peirce parziale rispetto alla complessità e articolazione della sua prospettiva, tuttavia non si può dire che sia un Peirce 'frinteso'. In sintesi, si può dire che la valorizzazione bettiana vada in queste direzioni: 1) la conoscenza e la comunicazione avvengono in modo mediato, 2) ciò che per Peirce è il segno/*representamen* è per Betti la forma rappresentativa, non dimenticando che un'interpretazione è pure una oggettivazione dello spirito, quindi una forma rappresentativa (un segno) che, a propria volta, può solo essere interpretata; 3) il processo conoscitivo esige, per compiersi, che il segno/la forma rappresentativa abbia un *interpretant*: cioè il segno non significa di per sé; 4) il segno/la forma rappresentativa sta, per l'*interpretant*, per qualcosa d'altro e non per se stesso; 5) il segno 'rappresenta' l'Oggetto immediato e rinvia all'Oggetto dinamico, come la forma rappresentativa rappresenta l'idealità in quanto mediata da uno spirito nel tempo (quello del proprio autore) e, insieme, rimanda al mondo ideale stesso. In definitiva, quindi: se ciò che per Peirce è il segno e ciò che per Betti è la forma rappresentativa non sono proprio sovrapponibili, tuttavia comune è la natura incessantemente dinamica del processo conoscitivo, comune è il realismo, comune è l'affermazione che la conoscenza è una relazione che implica insieme alterità e partecipazione⁴⁷, comune è il darsi del rimando ultimo solo nel percorrimo inesauroibile di una distanza.

Dopo aver considerato il riferimento bettiano a Peirce, per cercare di chiarire il concetto di forma rappresentativa si tratta ora di prendere in considerazione, come è stato già anticipato, il rimando ad Adelchi Baratono⁴⁸. L'interpretazione,

⁴⁶Cfr. E. BETTI, *TGI*, pp. 961-967.

⁴⁷E. BETTI, *TGI*, p. 65: «l'energia evocativa del messaggio lanciato non è qualcosa di insito in esso di per sé solo, ma frutto di collaborazione da parte di chi è chiamato a raccoglierlo».

⁴⁸Meriterebbe un approfondimento anche l'influenza di N. Hartmann, il quale combatte il 'carattere soggettivistico' della filosofia moderna. Egli accoglie il metodo fenomenologico proprio in quanto lo considera non pregiudicato in senso soggettivistico o idealistico e in grado di fornire una descrizione aderente alla particolarità dell'oggetto indagato ed alla varietà dell'esperienza (l'oggetto, per lui, è così lo star-davanti di un ente, ma l'ente non si esaurisce in tale star-di-fronte). Esplicitamente Betti dichiara di riprendere da Hartmann la distinzione tra oggettività ideale e oggettività ideale. La considerazione bettiana di Hartmann, comunque, è un aspetto trattato in molti degli studi su Betti che abbiamo sopra ricordato.

per Betti, è sempre rivolta a forme rappresentative. Citando Baratonò, Betti ricorda che occorre tener presente che «ogni cosa od evento, ogni oggetto o persona, ogni pensiero o atto esiste e può esistere *unicamente in una forma*, statica o dinamica, presentativa di oggetti o espressiva di sentimenti o rappresentativa di valori, ma sempre forma *sensibile*: vale a dire, *rapporto unitario* fra elementi sensibili che, distinti per analisi dalla forma (es. le lettere di una parola), ne divengono i *contenuti*; ma si capisce che questi a lor volta sono forme, che ne contengono altre come la prima (quella parola) è contenuto di altre, all'infinito»⁴⁹. 'Elementi sensibili' sono ciò che può essere oggetto di qualsiasi percezione, non solo tattile o visibile, precisa Betti, ma anche uditiva; 'forme' sono da considerarsi anche quelle non attuali ma rievocabili nel ricordo o puramente intelligibili, come nozioni traducibili in formulazioni all'interno della tradizione scritta o orale. Con parole proprie, ma sempre sulla base della riflessione baratoniana, egli prosegue: «la parola 'forma' va intesa nel senso amplissimo [...] di rapporto unitario di elementi sensibili, idoneo a serbare l'impronta di chi l'ha foggato o di chi lo incarna (es.: il viso di una persona) e la qualifica di funzione 'rappresentativa' va intesa nel senso che attraverso la forma debba rendersi a noi riconoscibile, facendo appello alla nostra sensibilità e intelligenza, un 'altro spirito' diverso dal nostro e tuttavia intimamente affine al nostro»⁵⁰. Connessa al discorso sulla forma rappresentativa troviamo nelle pagine di Baratonò una valorizzazione della sensazione⁵¹, intesa a mettere l'accento sul valore estetico, cioè su ciò che viene prima della considerazione d'una forma sensibile secondo un presunto valore pratico o della attribuzione di valore secondo categorie logiche, e quindi intesa a far sostare l'attenzione sulla forma rappresentativa nel suo apparire come una «finalità senza fine»: questo è il 'bello', in cui soggettività e oggettività sono unite senza antinomismo⁵².

Facciamo alcune considerazioni, cercando di focalizzare il portato della riflessione baratoniana che viene valorizzato da Betti (il quale non riprende il

⁴⁹A. BARATONO, *Il mio paradosso*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Milano 1946², pp. 127-128; citato parzialmente da Betti in *TGI*, p. 650.

⁵⁰E. BETTI, *TGI*, p. 63. Cfr. A. BARATONO, *Il mondo sensibile*, Messina-Milano 1934, dove nel capitolo intitolato 'Il bello' si dice: «non c'è valore, reale o ideale, oggettivo o soggettivo, che sia rappresentabile (conoscibile) se non per mezzo del sensibile», anzi: «la capacità del sensibile di rappresentare, pur limitandolo, l'intelligibile, e la reciproca necessità dell'intelligibile d'attuarsi sensibilmente, non riguardano un carattere estraneo ai valori rappresentati» (p. 232).

⁵¹Baratonò sostiene che «la sensazione è l'alfa e l'omega della conoscenza come della vita. [...] Questa piccola *O che vedete*, vi può rappresentare un oggetto quando lo percepite come una cosa, una lettera stampata; o vi può esprimere valori ideali quando l'intendete come una 'o' vocativa o un'interiezione di dolore o meraviglia; oppure come una particella disgiuntiva; o infine come uno zero: nondimeno tutti questi significati, infinitamente di più della povera forma O, non esistono se non sono attuati in questa O che leggete, o in altro suo collega in sensazione» (A. BARATONO, *Arte e poesia*, Milano 1945, 1966, p. 186).

⁵²Cfr. A. BARATONO, *Il mio paradosso*, cit., pp. 126-127.

discorso specifico sulla sensazione). Innanzitutto il mondo umano ha una essenziale dimensione di exteriorità: la conoscenza è sempre conoscenza di ciò che ha acquisito una forma in elementi sensibili e la comunicazione intersoggettiva non può avvenire che passando attraverso questa oggettivazione; persino della stessa dimensione ideale non si può dire tematicamente se non considerando il suo esistenzialismo e poter essere colta nelle forme sensibili. Inoltre: condizione del giudizio pratico o teoretico è che qualcosa ci sia e che venga colto. Il comprendere, insomma, non può essere l'unico trascendentale riconosciuto dall'ermeneutica.

Se ogni evento può esistere solo in una forma e forme rappresentative sono le realtà nelle quali si oggettiva il pensare, il discorrere, il fare, il comportarsi, sembra di dover dire che fare è formare, come anche pensare è formare⁵³.

3. Forma rappresentativa e formatività

Quasi negli stessi anni in cui Betti elabora la propria riflessione ermeneutica attorno alla nozione di forma rappresentativa, ma senza che avvenga un dialogo fra i due, neppure a distanza, Pareyson va formulando la propria concezione di 'formatività' (la quale ha una dimensione fondamentalmente ermeneutica)⁵⁴.

Pareyson ritiene che «le attività umane non possono esercitarsi se non concretandosi in operazioni, cioè in movimenti destinati a culminare in opere; ma solo facendosi forma l'opera giunge ad essere tale, nella sua individua e irripetibile realtà, ormai staccata dal suo autore e vivente di vita propria, conclusa nell'indivisibile unità della sua coerenza, aperta al riconoscimento del suo valore e capace di esigerlo e ottenerlo: nessuna attività è operare se non è anche formare, e non c'è opera riuscita che non sia forma»⁵⁵. Quindi «l'intera vita spirituale ha un carattere, costitutivo e ineliminabile, di formatività»; esso, costitutivo appunto di tutta la vita spirituale, appare allo stato puro nell'arte, dove la formatività diventa intenzionale e fine a se stessa. Il filosofo italiano spiega infatti che «se ogni operazione è sempre formativa, nel senso che non riesce ad essere se stessa senza il formare, e non si può pensare o agire se non formando, invece l'operazione artistica è formazione, nel senso che si propone intenzionalmente di formare, e in essa il pensare e l'agire intervengono esclusivamente per renderle possibile di non essere che formazione»⁵⁶. Certo vi sono operazioni in cui l'aspetto esecutivo

⁵³ Possiamo anche ricordare che Baratono parlava di una continuità tra arte e lavoro, valorizzando la tecnica del fabbro, come quella del mastro muratore, in quanto attuatrice del valore come forma sensibile: una teoria del lavoro come attività estetica, quindi, in questo omologo al pensiero (per questo punto cfr. *Fatica senza fatica*, Torino-Genova 1923, commento alla Carta del Carnaro, lo statuto della reggenza fiumana di Gabriele d'Annunzio).

⁵⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954, Bompiani, Milano 1988; cfr. poi anche ID., *Teoria dell'arte*, Marzorati, Milano 1965, in particolare il capitolo *Struttura della formatività*, pp. 115-120.

⁵⁵ L. PAREYSON, *Estetica*, cit., p. 18.

⁵⁶ L. PAREYSON, *Estetica*, cit., p. 23.

e realizzativo è più evidente, ed altre come il pensare o l'agire morale, in cui il fare non è per niente vistoso: tuttavia, ad esempio, pensare è connettere, sistemare e formulare pensieri in proposizioni. Formare, per Pareyson, è comunque un tipo particolare di fare: quello, cioè, non meramente esecutivo o applicativo, ma che, anche applicando regole date, le riscopre e le reinventa, se non altro per adattarele al caso specifico. Formare significa insieme fare e trovare il modo di fare.

L'interpretazione, per Betti come per Pareyson, ha a che fare con forme. Betti, come abbiamo visto, dice che il processo interpretativo riguarda sempre forme rappresentative, Pareyson afferma che l'interpretare è un tal modo di conoscenza in cui «il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona»⁵⁷. La forma, a propria volta, è opera di una persona; pur riconoscendo una trascendenza dell'autore rispetto alle proprie opere, le quali come valori storici vivono di per sé, singole e qualificate, tuttavia «ciascuna di queste opere trae la propria indipendenza singola ed esemplare proprio dal suo carattere di personalità, cioè dal suo essere risultato d'un operare personale, d'una attività messa in esercizio dalla persona in quanto forma»⁵⁸. In *Verità e interpretazione* Pareyson dirà che interpretare significa allora «approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene»; nell'opera, cui il formare mette capo, si tratta non di distinguere lo spirito di essa dal corpo: bisogna invece «badare insieme alla lettera e allo spirito»⁵⁹. Ma ancora: se l'attività umana ha sempre un carattere recettivo, per cui essa non s'inizia da sé ma è iniziata, nell'interpretazione va tuttavia sottolineato che «l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime»⁶⁰. L'indipendenza dell'interpretato e la personalità dell'interpretante sono le uniche condizioni possibili dell'interpretazione, e non suoi impedimenti: «il che fa sì che l'interpretazione possa essere adeguazione soltanto come congenialità»⁶¹, sostiene Pareyson.

La concezione bettiana incontra in diversi punti le osservazioni pareysoniane sulla forma, così come elementi di sintonia possono essere rilevati nella complessiva concezione ermeneutica. Ciò non significa occultare o ridurre le differenze tra le due impostazioni, le cui istanze ermeneutiche, d'altra parte, risalgono a ben diversi studi e preoccupazioni. Betti e Pareyson, che si pongono agli inizi della tradizione italiana di pensiero ermeneutico, condividevano l'esigenza *veritativa della interpretazione*, pur con diverse accentuazioni di dimensioni: in direzione esistenzialista il primo, più filologica il secondo. In generale, è comune ad entrambi la convinzione che l'implicazione, nell'interpretazione, del soggetto/persona interpretante, possa articolarsi con la fedeltà dell'interpretazio-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 184.

⁵⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 116.

⁶⁰ L. PAREYSON, *Estetica...*, cit., p. 189.

⁶¹ *Ibidem*.

ne a ciò su cui essa verte. Entrambi riconoscevano la condizionalità storica dell'interpretazione e, insieme, la sua infinità.

Betti trova soprattutto nello sfondo vichiano⁶² il proprio supporto teoretico. In Vico egli rinviene in particolare quel legame tra mondo ideale, realtà storica e interpretazione, che gli permette di tenere insieme rimando metafisico e realtà sensibile, individualità e intersoggettività, definitezza e infinità.

Per Vico il principio ermeneutico fondamentale del rapporto tra vero (oggetto della filosofia) e certo (oggetto della filologia) sta nella inerenza e partecipazione dell'ambito del certo, che è oggettivazione pratica, al vero eterno⁶³. Il soggetto umano che fa la storia, infatti, è in una costitutiva apertura della sua mente alle forme ideali: le sue oggettivazioni sono appunto il diverso modo in cui la verità viene 'fatta'. Comprendere tali oggettivazioni è quindi anche riportarle alla loro verità. La circolarità tra filologia e filosofia esprime proprio questo tenersi insieme di dimensione veritativa ideale e determinatezza storica concreta. Ora: come il vero ideale non è tutto risolto nel *certum/factum*, così la positività di questo non è risolvibile nel vero ideale. Qui trova spazio una valorizzazione del radicamento — e, osiamo dire, dell'incremento — storico-antropologico del vero: il *certum/factum* non può esser riguardato solo nella sua natura di rimando ma, per essere compreso, esige attenzione e considerazione della sua peculiare capacità di verità, della sua peculiarità di oggettivazione.

Tornando a Betti, si potrebbe obiettare che egli, invece, sembra accennare ad una capacità di «intuizione puramente spontanea», in virtù della quale i valori logici o etici, le oggettività ideali, sarebbero «rievocabili senza bisogno di un segno o sostegno materiale che li conservi o li faccia presenti»⁶⁴. Tuttavia egli ha anche precisato che l'oggettività dei valori non è da concepire come qualcosa di irrelativo, di statico e di bell'e fatto (come le idee secondo Platone, dice), «né come un dato inattuabile e immoto, cui la coscienza si trovi interamente posta di fronte fin dall'inizio, né come un rango ideale di essi eterno e immutabile (ad ammettere il quale può inclinare, con Platone, una rigida concezione trascendente), bensì come il termine oggettivo di un processo di scoperta: termine, quindi, dinamico e storicamente condizionato»⁶⁵. Anche le considerazioni in merito all'intuizione, quindi, sembra debbano essere intese come l'affermazione di «una apertura e predisposizione soggettiva a quella illuminazione con la quale il valo-

⁶²Betti non esplicita con puntualità questo debito, ed a Vico dedica solo un saggio ricavato da una lezione tenuta all'Università di Perugia nel 1957, *I Principi di Scienza Nuova di G.B. Vico e la teoria dell'interpretazione storica*, «Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia diritto sociale», 10 (1957), pp. 48-59, ora in ID., *Diritto metodo ermeneutica*, a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano 1991, pp. 459-485. Ma cfr. G.A. PINTON, *Emilio Betti's (1890-1968) Theory of General Interpretation: its Genesis in Giambattista Vico (1668-1744) with its Relevance to Contemporary Dialogue on Hermeneutic*, University Microfilm, Ann Arbor (Michigan) 1973.

⁶³Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 220.

⁶⁴E. BETTI, *TGI*, p. 53.

⁶⁵*Ibidem*, p. 29.

re si fa riconoscere dallo spirito pensante»⁶⁶, una sensibilità per il valore, piuttosto che una conoscenza tematica di esso. Betti non parla però di interpretazione, per quanto riguarda le oggettività ideali, perché questa resta per lui «attività succedanea e subordinata ad una precedente e principale attività creatrice di forme rappresentative»⁶⁷. L'approccio bettiano all'interpretazione, sotto questo aspetto, risulta quindi più ristretto rispetto a quello di Pareyson.

L'ermeneutica di Betti, che pur ha subito troppo sbrigative considerazioni e riduzionismi, si articola quindi su un'impronta genuinamente filosofica, e se talvolta è manchevole dal punto di vista della coesione sintetica, d'altro lato le deve essere riconosciuta l'onestà di aprire anche ai problemi che non riesce del tutto a padroneggiare.

4. Precomprensione, metodo e molteplicità delle interpretazioni

Abbiamo cercato di indicare l'orizzonte della complessiva problematica ermeneutica bettiana, individuando così una dimensione ontologico-metafisica che si articola con un piano ontico, in una relazione né meramente speculare o indicale di quest'ultimo, né solo subordinata o comunque deietta. In questo orizzonte, l'interesse precipuo di Betti va in direzione della esperienza di relazione, in particolare conoscitiva, con le realtà del mondo. Svalutarne la riflessione dicendo che si tratta della vecchia questione delle *Geisteswissenschaften*, non sembra dare comunque soluzione al problema delle possibilità e dei limiti del comprendere. Va anche ribadito, d'altra parte, che la fedeltà a ciò con cui ci si rapporta in questo mondo non esclude affatto la capacità di guardare più oltre: almeno *quoad nos*, peraltro, questo mondo è ciò che innanzitutto ci è dato, quindi la via per pervenire dove si può arrivare.

L'interpretare, secondo Betti, è un processo triadico che può articolarsi in diverse applicazioni. Come si è detto, egli ritiene che non tutta la realtà ma solo il mondo umano possa essere conosciuto per interpretazione: cioè le forme rappresentative, ciò in cui gli uomini si esprimono e comunicano, ciò che essi 'creano'.

Le forme rappresentative sono un risultato che trascende il soggetto agente, un'opera in sé coerente e conchiusa, «indipendente dall'autore e obbediente a una propria legge di autonomia»⁶⁸. Questo è per Betti un punto del più alto interesse ermeneutico: l'opera, una volta compiuta, non appartiene più a chi l'ha formata, ma diviene proprietà noetica di coloro che sono aperti al suo richiamo e disposti ad intenderlo. Nella forma rappresentativa si è oggettivato uno spirito diverso da quello dell'interprete di essa, e l'interpretazione non può non tener

⁶⁶ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 259.

conto di questo fatto. D'altro lato, tuttavia, «può darsi che l'autore della forma rappresentativa non sia identificabile nella sua individualità, o che l'individualità dell'autore sia irrilevante al fine che interessa»⁶⁹, in considerazione della diversa forma di produzione che si tratta d'intendere: per cui un discorso scientifico, ad esempio, non può essere riguardato allo stesso modo di un diario.

Che cosa può significare, allora, il richiamo al fatto che compito dell'interprete è di riconoscere nelle oggettivazioni il pensiero animatore, di ripensare la concezione dell'autore, di rievocare l'intuizione che vi si rivela? Per Betti si tratta di una sorta di 'idea regolativa', in funzione della preservazione dell'alterità della forma rappresentativa, peraltro dichiarata 'altra' anche dal proprio autore. Ciò che si tratta di comprendere è un senso che la forma rappresentativa compiuta ha in proprio, perché è la legge della sua formazione, il principio che dà coesione alle sue parti. Questo senso ha alla propria origine il fare demiurgico di uno spirito che nel formare ha trasfuso sia l'apertura al mondo ideale — che condivide con gli eventuali interpreti, in una comune umanità —, sia la propria collocazione storica e culturale. Il riferimento all'autore rimanda così al contesto complessivo, diverso da quello dell'interprete, nel quale la forma rappresentativa ha preso, appunto, forma, ed a partire dal quale poi può prendere posto in altri contesti. L'intenzione germinale dell'autore biografico, ciò che egli aveva intenzione di esprimere, il messaggio che intendeva veicolare, non coincide con la forma rappresentativa. Intendere il senso della forma rappresentativa, quindi, non può coincidere con l'intendere quella intenzione, quel pensiero, quel messaggio. Ma, nello stesso tempo, poiché là c'è il formare di uno spirito, che mette capo alla forma, il senso secondo il quale era stata pensata fa parte di ciò che essa è.

Si capisce, allora, perché l'interprete, per Betti, non debba decidersi per un radicale *aut aut* tra i diversi indirizzi interpretativi, quello chiamato psicologico e quello tecnico, dovendo piuttosto stabilire il reciproco rango di rilevanza in base alla natura di ciò che si deve interpretare. La loro differenza sta in ciò «che a) sotto l'aspetto psicologico l'autore, supposto libero, viene considerato in relazione alle esigenze cui obbedisce nell'impulso germinale siccome ai principi direttivi della sua autonomia inventiva ed esperienza individuale; laddove b) sotto l'aspetto tecnico viene considerata l'influenza che spiega su di lui il tipo del discorso, o dell'opera, in genere la legge della forma: influenza che domina l'autore nello sviluppo di quel germe tanto nel momento della meditazione quanto in quello della composizione. Essendo la forma, il genere o il tipo dell'opera qualcosa di preesistente, l'autore resta soggetto alla sua logica⁷⁰, così come (per l'in-

⁶⁹*Ibidem*, p. 265; in tal caso, prosegue Betti, l'interpretazione assume carattere tipico.

⁷⁰Qui una nota di Betti, dopo che egli ha già largamente richiamato Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ed. Meiner, rimanda a Baratonò, *Arte e poesia*. Solo per inciso, notiamo che l'interpretazione e valorizzazione dell'ermeneutica di Schleiermacher da parte di Betti mostra capacità di penetrazione, ed egli certo non cade nella unilateralità di considerarlo uno psicologista, tenendo ben conto, prima di quanto abbiano fatto altri interpreti del filosofo tedesco, della rilevanza del momento tecnico.

interpretazione grammaticale) chi parla o scrive in quanto organo (minister) della lingua, soggiace alla legge di questa»⁷¹. Ma, ancora, l'interprete deve muoversi sia in direzione retrospettiva, o genetica, sia in senso 'prospettivo' o evolutivo. Seguendo Schleiermacher, e ricordando come il filosofo tedesco avesse chiamato le due direttive, rispettivamente, storica e divinatoria, Betti osserva che da un lato si tratta di considerare la forma rappresentativa quale prodotto di antecedenti, dall'altro quale foriera di ulteriori sviluppi. Il compito, ovviamente, è infinito, in quanto riguarda tutto il passato e l'avvenire di una totalità spirituale.

È interessante notare che Betti, di fronte al proposito di intendere un discorso, grazie all'esercizio di tutti i diversi momenti ermeneutici, altrettanto bene, anzi meglio ancora del suo stesso autore, riconosce la legittimità del compito e, nello stesso tempo, rimanda ad alcune riserve critiche già espresse. In un paragrafo precedente, dal titolo *Indebita identificazione dell'intendere con qualsiasi esperienza o fatto di autocoscienza*, Betti infatti critica Dilthey perché avrebbe finito con il confondere l'intendere con lo sperimentare interiore. A questa, che egli chiama una 'cantonata' di Dilthey, viene riconnessa la posizione di Heidegger⁷² e di tutta la corrente esistenzialistica dell'ermeneutica. Betti vuol sottolineare che nelle espressioni 'intendere se stessi' e 'intendere altri' la medesima parola 'intendere' viene usata per atteggiamenti del tutto diversi. Solo in riferimento al «riflettere su di una alterità, su di una oggettività da noi indipendente, nell'intento di riconoscerne il senso che vi è oggettivamente insito», essa è usata in senso proprio⁷³. L'interpretare e l'intendere, insomma, hanno la funzione di «ricognizione di una alterità».

Il principio di tutta l'ermeneutica non può che essere, perciò, '*sensus non est inferendus, sed efferendus*'.

Su questa base Betti critica l'impostazione dell'ermeneutica esistenzialistica, per la quale, dice, «l'interpretazione non servirebbe che a sviluppare e a correggere o collaudare il preventivo intendere che ne è il presupposto»⁷⁴. Premettendo

⁷¹E. BETTI, *TGI*, p. 300.

⁷²Betti cita direttamente, in tedesco, dai paragrafi 31 e 32 della seconda edizione di M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1929. La sua interpretazione, tuttavia, è del tutto riduttiva e non coglie nel segno della impostazione del filosofo tedesco. Preoccupato soltanto che un eccessivo allargamento della portata del *Verstehen* comportasse la perdita della possibilità di relazioni d'alterità e a ravvisare insuperabili barriere tra cerchie diverse di uomini, Betti intende il *Können* heideggeriano come un 'intendersene', «un'esperienza tecnica come padronanza già acquisita».

Prendendo in considerazione la posizione di Jaspers, il filosofo e giurista italiano mostra comunque di aver sfiorato il problema di un possibile fecondo dialogo con l'ermeneutica ontologica, quando focalizza — ma poi liquida sbrigativamente — la distinzione tra un intendere originario (come esistenziale) e un 'intendere di secondo grado' (cfr. E. BETTI, *TGI*, pp. 243-251 e, tra le note, n. 11 e n. 13). Purtroppo, però, intende il primo termine come partecipazione di alcuni ad una situazione, come l'idea di una cerchia d'intimità biologicamente legata all'esistenza e che finisce con l'attribuire valore assoluto al particolarismo.

⁷³E. BETTI, *TGI*, p. 245.

⁷⁴*Ibidem*, p. 251.

che l'intendere presuppone un legame vitale fra interprete e *interpretandum*, questa impostazione fa derivare da tale legame un intendere preventivo (*Vorverständnis*), deformando ed esagerando la giusta nozione ermeneutica di 'interesse all'intendere'. Sulla questione Betti ritorna in particolare in *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*⁷⁵.

In effetti, più che al tema dell'interesse, la questione della pre-comprensione va connessa al discorso intorno al canone dell'attualità dell'intendere. Che l'attività interpretativa abbia origine e impulso da un interesse noetico della nostra vita e che si possa riconoscere, con Nietzsche⁷⁶, che il massimo grado di interesse nasce dal ricollegarsi della conoscenza coi nostri stati di necessità vitali, è una giusta considerazione: ma essa rende ragione del sorgere di quell'attività, non del suo esito. Betti concede ancora di più, e cioè che «l'ideale di lasciar parlare 'da sé' le cose senza mettervi nulla di proprio, genera il falso preconconcetto di una 'nuda oggettività' che, per così dire, si raccolga da terra e sia raggiungibile *senza* la collaborazione dell'interprete e senza il sussidio delle sue categorie mentali»⁷⁷. La soggettività dell'interprete è la sola via, afferma, attraverso cui è possibile attingere l'oggettività dell'interpretazione, cosicché l'attualità dell'intendere viene ad esprimere non un semplice aspetto fenomenico, ma un'esigenza e un canone. Betti addirittura ricorda che quando, nel 1927, aveva tenuto a Milano la sua prolusione sulla funzione della dogmatica giuridica moderna nella interpretazione storico-giuridica⁷⁸, la sua preoccupazione era stata proprio quella, «in opposizione alle vedute tradizionali», di mostrare «legittima e impretebibile» tale funzione, «e la dimostrazione di tale punto di vista metodico si fondava sulla storicità dell'intendere»⁷⁹. L'orientamento insomma, nell'incontro con la storia, è storicamente determinato. Una trentina di anni dopo non intende certo ritrattare, anzi: «oggi devo coerentemente affermare ancora una volta — sostiene — la storicità dell'intendere e riconoscere che lo stesso intendere è un compito inesauribile, e che si trasforma insieme con la posizione dello storico nel suo tempo»⁸⁰. In questo egli dice di essere «d'accordo con entrambi i colleghi Bultmann e Gadamer» e che «essi devono considerarmi unanime con loro e grato

⁷⁵Cfr. E. BETTI, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1990², pp. 70-73 e pp. 88-91 (dove si considera anche la posizione di Gadamer).

⁷⁶Il riferimento è di Betti, il quale afferma che questo punto è messo ben in rilievo da Nietzsche in *Aurora* (TGI, nota 5 p. 270). Ricordiamo che Betti valorizza l'impostazione 'prospettivistica' nietzschiana, di cui tratta in particolare in un saggio del 1943, *Per una interpretazione idealistica dell'etica di Federico Nietzsche*, ora in *Diritto, metodo...*, cit., pp. 261-323.

⁷⁷E. BETTI, TGI, p. 315.

⁷⁸Si tratta di *Diritto romano e dogmatica odierna*, «Archivio giuridico F. Serafini» (1928), pp. 129-120 e (1929), pp. 26-66, ora in *Id.*, *Diritto metodo...*, cit., pp. 59-133.

⁷⁹E. BETTI, *L'ermeneutica come...*, cit., p. 200, nota 117.

⁸⁰Cfr. anche E. BETTI, TGI, p. 765: «L'infinita varietà delle interpretazioni dipende dalla varietà delle prospettive: ma non toglie che esse si appuntino sopra un medesimo oggetto».

per la loro forte accentuazione del ruolo dell'interprete nel processo interpretativo»⁸¹.

Tuttavia: non si deve confondere una condizione di possibilità della conoscenza con l'oggetto della conoscenza stessa, né la domanda sul significato con quella sulla significatività, cioè sulla rilevanza per il presente.

L'indicazione complessiva che ne deriva è che non si tratta di disconoscere l'esistenza di precomprensioni, ma di stabilire se esse abbiano in quanto tali valore di verità. Se l'itinerario speculativo non può iniziare da zero, il suo criterio dovrebbe pur sempre legarsi ad una esigenza di radicalità. Certo, il fatto che la ricerca possa avviarsi, che possa porsi una pur semplice domanda, implica sempre un qualche sapere: è quindi chiaro che l'esigenza di radicalità non significa pretendere un inizio incontaminato. Essa richiede piuttosto che si ricerchino le emergenze essenziali di ciò intorno a cui si interroga, e quindi si tenti di interpretarle, cioè analizzarle e rilevarne le connotazioni, lasciando anche, nell'apertura della verità, che la realtà sconfessi ciò che di essa si pensava. Fenomenologia ed ermeneutica devono circolarmente richiamarsi e completarsi.

La preoccupazione di Betti va nel senso di non disconoscere «l'autonomia propria dell'oggetto da interpretare, la sua storicità, la sua alterità rispetto al soggetto»⁸², errore che sarebbe uguale e contrario rispetto all'oggettivismo naturalistico. Da parte dell'interprete non basta perciò l'interesse attuale ad intendere, occorre anche la disposizione ad un'apertura mentale che permetta di collocarsi nella prospettiva giusta, cioè la più favorevole per scoprire e comprendere. È questo un altro canone proposto da Betti; sotto l'aspetto negativo è caratterizzato come umiltà e abnegazione di sé, sotto l'aspetto positivo è detto ampiezza e capacità d'orizzonte⁸³. La capacità di partecipazione emotiva e le doti intellettuali dell'interprete devono, quindi, essere messe responsabilmente al servizio di un esercizio di comprensione che trova il proprio criterio cardinale immanente alla forma rappresentativa stessa, la quale va apprezzata nella sua totalità⁸⁴. La preoccupazione ricognitiva è alla base, afferma Betti, di qualsiasi attività interpretativa che possa dirsi tale, e non voglia essere — aggiungerei noi — un mero uso dell'*interpretandum*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 317.

⁸³ È anche questo un canone relativo al soggetto, chiamato 'canone dell'adeguazione dell'intendere o della retta corrispondenza o consonanza ermeneutica', cfr. *TGI*, pp. 319-321. Per una più approfondita riflessione sui quattro canoni bettiani mi permetto di rimandare a C. DANANI, *La questione dell'oggettività...*, cit., dove discuto anche la relativa letteratura critica.

⁸⁴ Cfr. i due canoni ermeneutici *a parte obiecti*: quello della 'autonomia e immanenza del criterio ermeneutico' e quello della 'totalità e coerenza', E. BETTI, *TGI*, pp. 304-314, e ID., *L'ermeneutica come metodica...*, cit., pp. 66-69.

Consonante con la riflessione bettiana è, in questo senso, la fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur, per la quale l'interpretazione dei segni e dei testi comporta sia un momento metodico, sia l'accettazione della condizione della distanza come preliminare al processo di appropriazione che caratterizza la comprensione.

Poi, certo, si deve anche riconoscere che l'interpretare può dirsi in molti modi. Un'attenzione che ne riconosca la peculiare specificità va così rivolta all'interpretare riproduttivo o normativo, all'attività di traduzione di un testo in una diversa lingua, o di esecuzione di un pezzo musicale. Va detto che l'ermeneutica filosofica ha trascurato le specifiche attività dell'interpretare. Invece è un pregio della riflessione bettiana aver valorizzato la distinzione e aver cercato di individuare anche tutta una serie di sottotipi. Non solo attestarsi su ciò che è più fondamentale non significa poter prescindere dall'attraversare il particolare in cui il fondamentale si dà, ma, di converso, da una considerazione differenziata può certo venire una ulteriore illuminazione della problematica complessiva: si pensi, ad esempio, all'ampia portata degli studi sulla questione della traduzione.

5. Universalità e parzialità dell'ermeneutica?

Abbiamo cercato di segnalare alcune tematiche che, emergendo dalla riflessione e problematizzazione bettiana, la costituiscono come offerente istanze assolutamente non trascurabili nel panorama ermeneutico contemporaneo. È forse opportuno un accenno di ulteriore radicalità: si tratta di questioni che certamente non sono tematizzate nelle pagine bettiane, ma che emergono come un possibile proseguimento della riflessione, come la direzione di un ulteriore cercare.

Quella che Betti chiama a volte antinomia, a volte dialettica del processo interpretativo, e che potremmo anche illustrare dicendo che se di ogni cosa l'interprete non ha notizia che all'interno del proprio atto intenzionale, nello stesso tempo all'interno di questo ha notizia di una realtà che rimane un'alterità rispetto alla propria comprensione — altrimenti neppure si potrebbe parlare di interpretazione —, propone all'ermeneutica, a partire dall'ambito del categoriale, la domanda trascendentale.

L'ermeneutica infatti indaga sulle condizioni di possibilità del comprendere, e in questo senso essa può essere detta una filosofia trascendentale rispetto al conoscere. Ma ci si può chiedere, ancora, se essa dica qualcosa delle condizioni di possibilità della comprensione del comprendere. Si tratta di indagare che cosa sostenga la capacità di comprendere, e prima ancora la capacità di affermazione e di interrogazione. Si può rispondere che questo qualcosa è il linguaggio, come sostengono l'ermeneutica gadameriana o, seppur in modo diverso, Apel e Habermas⁸⁵. Ma forse si tratta di qualcosa d'altro dal linguaggio, poiché nel lin-

⁸⁵Non ho qui affrontato il tema della rilevanza della dimensione linguistica nell'ermeneutica bettiana, questione rispetto alla quale, comunque, la posizione di Betti non apporta peculiarità novità nel panorama ermeneutico. Ricordiamo comunque che egli si avvale della riflessione di W. von Humboldt e non esita a dichiarare la *Worthaftigkeit des Denkens* (cfr. E. BETTI, *TGI*, p. 193). Per un maggiore approfondimento mi permetto di rimandare a C. DANANI, *La questione...*, cit., pp. 59-96.

guaggio è strutturalmente immanente l'alterità da esso: si deve allora parlare di una condizione metaermeneutica e metalinguistica, seppur non extralinguistica.

Da un lato l'ermeneutica non deve sfuggire alla domanda trascendentale, e tuttavia si deve anche riconoscere che questa interrogazione non può che convertirsi ermeneuticamente⁸⁶. Ciò rende plausibile l'affermazione di una universalità dell'ermeneutica. L'istanza trascendentale, a propria volta, sembra portare in direzione di un discorso dell'ontologia, certo ormai avveduto del suo venire a parola nella storicità di un linguaggio. E questo, insieme all'universalità, porta a dire di una parzialità del trascendentale ermeneutico. La prosecuzione su queste piste di riflessione, comunque, va certo oltre un approfondimento della pur proficua ermeneutica bettiana.

* * *

Abstract: *The article offers a rereading of the thought of Emilio Betti, with a view to identifying the elements most pertinent to contemporary hermeneutics. Hence it begins with an historiographical overview, presenting the various interpretations that have appeared over the last twenty years. Then, turning to Betti's own writings, attention is drawn to the clusters of reference of the concept of "representative form", and light is shed on his idea of method as "a way through which", pointing toward an interpretative procedure that is faithful to what it seeks to understand. In the end, the peculiar conception of "objectivity" around which Bettian hermeneutics revolves is what seems especially to urge further discussion of interpretation—toward a serious consideration both of the determinations of what is interpreted and of their constitutive connection, which seems unable to be exhausted in the transcendental hermeneutic.*

⁸⁶Per una prima elaborazione di questa problematica cfr. F. BOTTURI, *Immagine ermeneutica dell'uomo: ermeneutica e trascendentalità*, in *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, a cura di I. Yarza, Armando, Roma 1997; F. TOTARO, *Metafisica e trascendentalità. Confronto con l'epistemologia e l'ermeneutica*, «Giornale di metafisica», nuova serie (1996), pp. 195-214.