



## Prima della bulimia ermeneutica: Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson\*

di

TONINO GRIFFERO

**ABSTRACT:** *Before the Hermeneutical Bulimia: Observations on the Missed Dialogue between Emilio Betti and Luigi Pareyson.* What development would Italian discussion about hermeneutics have had if Luigi Pareyson and Emilio Betti, i.e. an existentialist-personalistic hermeneutics of aesthetic formativity (1954) and an hermeneutics as a general method of *Geisteswissenschaften* aiming at a relative objectivity (1955), had been able/wanted to dialogue with each other? Starting from this counterfactual hypothesis, articulated through a detailed analysis of the points of contact and difference between the philosopher's and the jurist-philosopher's key-concepts, the paper imagines a debate that could perhaps have provided a better context of reception to the subsequent Gadamer's hermeneutics.

**KEYWORDS:** Personalism, Formativity, Methodical Theory, Canons of Interpretation, Meaning/Significance

**ABSTRACT:** Che sviluppo avrebbe avuto la riflessione italiana sull'ermeneutica se Luigi Pareyson ed Emilio Betti, ossia una ermeneutica esistenzialistica della formatività estetica (1954) e un'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito volta a una relativa obiettività (1955), avessero potuto/voluto dialogare tra di loro? Partendo da questa ipotesi controfattuale, articolata attraverso un'analisi dettagliata dei punti di contatto e di differenza tra il filosofo e il giurista-filosofo, il contributo immagina appunto un dibattito che avrebbe forse potuto fornire un migliore contesto di ricezione alla successiva ermeneutica di Gadamer.

**KEYWORDS:** personalismo, formatività, teoria metodica, canoni di interpretazione, significato/significatività

---

\* Ripubblichiamo qui, con modifiche e aggiornamenti (raramente bibliografici), T. Griffero, *Ermeneutiche della "fedeltà": il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson*,

1. *Esiste una storia dell'ermeneutica in Italia?*

Non è mai stata scritta una storia dell'ermeneutica italiana: troppo uniforme e tardivo fu considerato il suo sviluppo, come parve troppo impegnativo ricostruirne la preistoria implicita (Vico e Croce, l'attualismo e l'esegesi cattolica). D'altra parte, se a scrivere la storia (anche dell'ermeneutica) sono i «vincitori», non è mai facile prescindere dall'ermeneutica ontologica d'ispirazione heideggeriana, tanto più se simboleggiata dalla saggezza senile di Gadamer e dalla indubbia diffusione planetaria del suo approccio. Questa ermeneutica, ritenuta per almeno un decennio (negli anni '80 del secolo scorso) la nuova *koiné* della filosofia in seguito al superamento storicistico-esistenzialistico dell'egemonia strutturalista e delle sue radici positivistiche<sup>1</sup>, infatti prima assimilò e poi rese obsoleto (stigmatizzato come *poco* filosofico) il contributo storico-erudito fornito dalle ermeneutiche metodiche precedenti, finendo poi però, forse anche per questo, per estinguersi sull'onda di funeste esagerazioni (non esiste alcun testo ma solo interpretazioni!) e universalizzazioni (tutto è interpretazione!), che, come ben si sa, finiscono per svuotare di senso anche la più euristicamente promettente delle prospettive.

Dopo *Verità e metodo* (= *Wahrheit und Methode*) sembrava addirittura indegno di un filosofo distinguere nel processo comune del *Verstehen* le «sfumature che esso assume e deve assumere, conforme alle esigenze dell'oggetto da interpretare e in funzione degli scopi e problemi diversi che deve proporsi, secondo il vario orientarsi dell'interesse all'intendere» (TGI, 70)<sup>2</sup>. Un atteggiamento che purtroppo dimenticava sia

---

«Discipline filosofiche» 4 (1994), pp. 105-147. Laddove non diversamente indicato, le traduzioni italiane delle citazioni dagli autori tedeschi sono mie.

<sup>1</sup> Così G. Vattimo, *Ermeneutica nuova koiné*, in Id., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38-48.

<sup>2</sup> I testi più rilevanti di Betti e Pareyson dal punto di vista ermeneutico verranno citati nel testo con le seguenti sigle, seguite dal numero della pagina. Per Emilio Betti: TGI = *Teoria generale della interpretazione*, 2 voll. (1955), seconda ed. corretta e ampliata a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano 1990; ESSI = *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, «Annali della facoltà giuridica di Bari» 16 (1960), pp. 1-28; EMG = *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962 (Trad. it. di O. Nobile Ventura-G. Crifò-G. Mura, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1987). Altri contributi imprescindibili per lo studioso dell'ermeneutica bettiana sono E. Betti, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (Teoria generale e dogmatica)*, Giuffrè, Milano 1949, in specie *Le categorie civilistiche dell'interpretazione* (1948), ivi riedite nella seconda ed. riveduta e ampliata a cura di G. Crifò, Giuffrè,

che l'ermeneutica sorse proprio per difendere l'obietività dell'interpretazione dal relativismo, sia che ogni fenomenologia filosofica, ammesso che voglia dar conto della molteplicità del reale, dovrebbe attenersi alla *Kunst des Unterscheidens*<sup>3</sup>, anziché sfociare in quella che Betti definirebbe una «adialettica uniformità senza trapassi né gradi». Il contrasto tra ermeneutiche filosofiche extrametodiche ed ermeneutiche metodiche non per questo però necessariamente a filosofiche, nonostante l'ingenua e dichiarata speranza bettiana di «restare sul terreno fenomenologico della scienza (*bei den Sachen selbst*) senza ascrivere a nessun particolare sistema filosofico» (TGI, IX; ma anche XVIII) è a prima vista quello tra una teoria secondo cui la vita stessa è interpretazione, tanto che ogni distinzione tra le esperienze ermeneutiche andrebbe derubricata a mera *differenza quantitativa* all'interno di una sostanzialmente identica forma di vita, e quella che invece sottolinea come la «divisione del lavoro ermeneutico [sia] imposta dallo stesso articolarsi della spiritualità in gradi successivi e in sfere diverse: gradi che concregono l'uno sull'altro, rivelando una progressiva complessità; *sfere che richiedono ciascuna una propria stregua ermeneutica*» (TGI, 352; corsivo nostro). È per Emilio Betti vera ermeneutica, ad esempio, solo quella che, in forza di «un procedimento analitico rallentante e astrante» (TGI, 763), distingue accuratamente tra a) la ricognizione come comprensione intransitiva, b) l'interpretazione riproduttiva o rappresentativa in quanto processo transitivo, e c) l'interpretazione applicativa (in funzione normativa); e nel contempo osservi, preservandone l'equilibrio, quattro canoni fondamentali (autonomia ermeneutica dell'oggetto, principio della totalità, attualità dell'intendere, adeguazione dell'intendere), i quali potranno apparire dei

---

Milano 1971; *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in AA. VV., *Festschrift für E. Rabel*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1954, vol. II, pp. 79-168 (ora riedito a sé, con un *Nachwort* di H. G. Gadamer, Mohr Siebeck, Tübingen 1988); da ultimo, la raccolta di contributi vari ora apparsa come E. Betti, *Diritto Metodo Ermeneutica*, Giuffrè, Milano 1991. Per Luigi Pareyson: E = *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1988; EP = *Esistenza e persona* (1956), nuova edizione, Marietti, Genova 1985; TA = *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano 1965; PE = *I problemi dell'estetica*, Mursia, Milano 1966; CE = *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milano 1966; VI = *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; EA = *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1974. Per alcuni testi minori abbiamo citato direttamente dall'antologia del pensiero ermeneutico di Pareyson curata da M. Ravera (L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988 = Fdl).

<sup>3</sup> Secondo la felice definizione di O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, 2 voll., Alber, Freiburg/München 1983, II p. 209.

truismi solo a chi ne dimentica la lenta e faticosa emersione nella metodologia ermeneutica *moderna*.

Proprio a partire da questa prima contrapposizione di *Denkformen*, vorrei qui fornire alcuni spunti per ricostruire, attraverso quello che *avrebbe potuto essere* un confronto esemplare tra i due fondamentali apripista dell'ermeneutica in Italia (Emilio Betti-Luigi Pareyson)<sup>4</sup>, non certo la storia dell'ermeneutica italiana di cui si diceva, ma, assai più modestamente, tempi e modalità della maturazione in Italia di alcune problematiche ermeneutiche e del loro, se si vuole, possibile non logoramento. Il confronto non ha fonti certe. Non sul piano biografico: nonostante Betti possa essere definito a giusto titolo un *Grandseigneur der Allegation*<sup>5</sup> – ma sarebbe necessario distinguere «le sue letture dalle sue reali “fonti” di ispirazione»<sup>6</sup>, e magari non passare sotto silenzio l'uso «scopertamente retorico [degli] aforismi di Nietzsche»<sup>7</sup>, Pareyson

<sup>4</sup> Di questo confronto ipotetico e comunque *a posteriori*, vista l'assenza di riferimenti reciproci e l'appartenenza ad ambiti culturali a torto ritenuti irrelati, non vi è traccia nella letteratura critica (al massimo li si giustappose, cfr. C. Benincasa, *L'interpretazione tra futuro e utopia* [ma: *La svolta dell'interpretazione. Memoria e profezia*], EM, Roma 1973, pp. 93-108 e 131-186) e, quel che più stupisce, neppure nelle sempre più numerose ricerche sull'ermeneutica pareysoniana. Neppure l'analisi che qui si presenta, del resto, pretende di essere esaustiva, se non altro perché non tiene conto delle ermeneutiche *pratiche* di Betti e Pareyson, vale a dire né del Betti interprete del diritto romano e vigente, né del Pareyson instancabile interprete di filosofi e scrittori, e avviato, da ultimo, a un'ontologia della libertà che si configura come un'ermeneutica del mito religioso: cfr. L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico» 2 (1986), pp. 7-69, p. 15.

<sup>5</sup> Così A. Baeumler, *Recensione a E. Betti, «Teoria generale della interpretazione»*, «Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften», «Gnomon» 35 (1963), pp. 113-120, p. 113, che definisce l'apparato delle note bettiane come una sorta di «storia delle teorie dell'interpretazione del XIX secolo». Osservava a sua volta F. Wagner, *Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Betti's Hermeneutik*, «Archiv für Kulturgeschichte» 38 (1956), pp. 258-263, p. 261, che «nessun singolo recensore afferente ad una sola materia potrà essere all'altezza di quanto viene qui offerto con grande ricchezza».

<sup>6</sup> Così G. Mura, *Saggio introduttivo: la “teoria ermeneutica” di Emilio Betti*, intr. all'ed. it. di EMG, p. 18. È lo stesso Betti a notare che nella sua opera «vennero utilizzate [...] nozioni di contenuto e valore scientifico elaborate nel corso e nel quadro di *sistemi speculativi cui non si legano necessariamente*» (TGI, XIV-XV; corsivo nostro).

<sup>7</sup> M. Bretone, *Il paradosso di una polemica*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 7 (1978), pp. 113-124, p. 113. Il volume è interamente dedicato a Betti e sarà d'ora innanzi citato come «Quaderni fiorentini». Di contro, cfr. A. Baeumler, *Recensione a E. Betti*, cit., p. 114, circa la precoce scoperta bettiana del Nietzsche ermeneutico. Si tenga inoltre presente che, proprio a Nietzsche, Betti dedicò un lungo saggio negli anni della guerra: *Per una interpretazione idealistica dell'etica di Federico Nietzsche*, «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di

nei suoi lavori non viene mai citato. Né Pareyson, apparentemente piuttosto reticente sulle proprie fonti, pare conoscere gli sviluppi a lui coevi dell'ermeneutica bettiana. Ma neppure il confronto ha fonti certe sul piano filosofico: da una parte, Pareyson sviluppa infatti un'ontologia personalistica volta a riconoscere che della rivelazione (ma anche dell'eventuale sottrarsi) dell'essere nella storia e della sua perenne ulteriorità è compito della *persona* fornire testimonianza ermeneutica; dall'altra, Betti elabora una filosofia della cultura e dei valori diretta al progressivo allargamento ermeneutico (intersoggettivamente e metodologicamente controllato) della prospettiva umana. Laddove dall'orientamento ecletticamente idealistico-realistico di Betti<sup>8</sup>, fortemente segnato da una formazione giuridica improntata alla *validità* dei risultati e all'acribia storiografica, deriva che «se le persone singole [...] isteriliscono e scompaiono, [...] i valori dello spirito [...] debbono sopravvivere al fatto della loro scoperta e creazione» (TGI, 950), Pareyson insiste per contro, sulla scorta di un *mood* a tutti gli effetti esistenzialistico, sul fatto che «la verità è inseparabile dall'interpretazione personale che ne diamo» (VI, 25), tanto che «il pensiero ermeneutico non può se non culminare nel pensiero tragico»<sup>9</sup>.

Ma le differenze sono meno semplici di quanto sembri. Infatti, se Pareyson non misconosce affatto le esigenze filologiche del lavoro ermeneutico<sup>10</sup>, pur temendo che il metodo venga cercato allo scopo

---

Scienze e Lettere» 77 (1943-1944), pp. 171-217. Per una sua rapida disamina si veda T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, prefazione di F. Moiso, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, pp. 72-79.

<sup>8</sup> Per quanto il rimprovero di eclettismo sia diventato un luogo comune della ricezione bettiana e, quel che è peggio, un alibi che talvolta esonera da indagini filosofiche più approfondite, esso ha indubbiamente del vero. Rileva J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti*, in Id., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993, p. 159, che Betti usa qualsiasi elemento della filosofia e della scienza tedesche possa servirgli per isolare Heidegger all'interno della sua stessa tradizione.

<sup>9</sup> S. Givone, *Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 7.

<sup>10</sup> La teoria dell'interpretazione «è teoria generalissima, che riguarda non solo l'estetica, ma tutte le altre parti della filosofia, e ha conseguenze incalcolabili in ogni campo, dalla gnoseologia alla metafisica, dall'istorica all'etica, e così via». È Pareyson stesso, riprendendo (casualmente?) il titolo dell'opera bettiana, a dichiarare di cercare «la validità del concetto di interpretazione [...] in tutti i campi dell'attività dell'uomo e in ogni relazione umana», e pertanto di voler elaborare «una teoria generale dell'interpretazione» (VI, 239-240; corsivo nostro).

di disporre non tanto della verità quanto dell'«operatività» (VI, 132), l'approccio bettiano, lungi dall'esaurirsi in un *naiver Objektivismus*<sup>11</sup>, presuppone anche sempre un interesse esistenziale (ma non esistenzialistico) all'intendere, nel quadro del ruolo impersonalmente etico<sup>12</sup>, in vista della progressiva educazione dell'umanità, dell'interpretazione; mira inoltre al superamento dell'egocentrismo, assegnato dalle teorie della *Umwelt* all'animale e di rimessa anche all'uomo, in un orizzonte di tolleranza e solidarietà sia orizzontale che verticale (*magna viventium ac defunctorum communio*) promosso dall'approfondirsi del senso storico (TGI, 962). Né si può giudicare *tecnica* e non filosofica<sup>13</sup> una riflessione che penetra a suo modo sin nel rapporto linguaggio-pensiero (*Worthaftigkeit des Denkens*) e che, svelando assai precocemente i limiti della gnoseologia semiotica, risulta persino più in sintonia di quella pareysoniana (EP, 21: «assai più eloquente nei confronti dell'essere o dell'assoluto è l'uomo nel suo essere che nel suo parlare») con la svolta linguistica o *linguistic turn* della filosofia novecentesca.

Nonostante il loro essersi formati sullo stesso terreno di crisi e di reazione (certo più esplicita in Pareyson; cfr. CE, 45-46) allo *Historismus* tedesco da cui proverranno anche le voci internazionalmente più influenti dell'ermeneutica novecentesca (Bultmann, Heidegger, Gadamer), e l'essere giunti quasi contemporaneamente, dopo aver percorso un tratto di strada in comune (condizionalità storica dell'inter-

<sup>11</sup> Obiezione cui ricorre, accanto a quella di «crasso psicologismo», anche H. G. Gadamer, *Emilio Betti und das idealistische Erbe*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 5-II, p. 7, in un intervento tanto cortese nella forma quanto severo nella sostanza. Gadamer ricorda come Betti avesse cercato inutilmente di convincerlo: «ciò che egli combatteva [Croce, in nome del realismo assiologico hartmanniano], non era nulla in cui potessi in generale riconoscermi. [...] Nessuno può saltare al di là della propria ombra [...]. Probabilmente egli sperava che io potessi imparare a saltare al di là della mia ombra. Ma io non vedevo proprio verso che cosa dovessi saltare» (ivi, pp. 5-6).

<sup>12</sup> «Solo tendendo con forza l'arco verso quei contenuti significativi [analizzati in base ai canoni ermeneutici del metodo storico] si rende possibile la contropinta del nostro spirito verso la conoscenza di se stesso» (EMG, 108). «Le forme che sono il veicolo [dei] valori, debbono essere trasferite di mano in mano e tramandate di generazione in generazione: nel che propriamente consiste ciò che si chiama tradizione» (TGI, 950-951). Cfr. G. Benedetti, *Eticità dell'atto ermeneutico*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, ESI, Napoli 1991, pp. 127-153.

<sup>13</sup> Anche Betti rientra a tutti gli effetti nella «vocazione filosofica» dell'ermeneutica, se questa «si manifesta nella impossibilità [...] di limitarsi alla formulazione e precisazione "tecnica" del particolare rapporto tra un lettore, un segno e un significato» (G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968, p. 18).



pretazione, avversione per relativismo e specialismo, distacco da Croce<sup>14</sup>) al loro *opus majus* (TGI e E), fu probabilmente Betti il primo, ancorché sostanzialmente incompreso nel panorama filosofico italiano<sup>15</sup>, ad introdurre temi ermeneutici nel nostro Paese, e segnatamente in quella prolusione del 1927 sulla dogmatica in funzione storica ove si riconosce esplicitamente il carattere interpretativo e quindi anche storicamente condizionato (dogmatica giuridica) della storia del diritto romano<sup>16</sup>. Si può quindi dire che l'ermeneutica, facendo il suo ingresso in Italia, in un certo senso troppo precocemente<sup>17</sup>, prima sul terreno *tecnico* della teoria e della storiografia del diritto, stimolata dalla crescente consapevolezza dell'intreccio di storia e dogmatica in ambito civilistico e romanistico<sup>18</sup>, che non su quello

<sup>14</sup> Per limitarsi a Betti: egli attacca Croce, tra gli altri motivi di ordine politico-culturale, in quanto capostipite di uno «storicismo atomistico e adialettico avverso all'esigenza della tipizzazione» e inconsapevole di confondere piano formativo e piano interpretativo (ricostruttivo-riflessivo). Cfr. TGI, 147-155, 503-505, 530-534, 551-556.

<sup>15</sup> Per un breve esame della (scarsa) fortuna italiana dell'ermeneutica bettiana, cfr. T. Griffero, *L'ermeneutica di Emilio Betti e la sua ricezione*, «Cultura e scuola» 109 (1989), pp. 97-115. Ciò spiega, tra l'altro, il fatto che Pareyson potesse ritenere di non avere precedenti e non solo in Italia (di una «sua priorità cronologica rispetto alle altre teorie ermeneutiche odierne» parla anche M. Ravera, *Premessa* a FdI, II; cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità. Intervista a cura di M. Serra*, «Studi cattolici» 193 (1977), pp. 171-179, p. 172: «Il mio rapporto con l'esistenzialismo non è sullo stesso piano del mio rapporto con la riflessione ermeneutica. In quello io ho avuto maestri i tre massimi rappresentanti del genuino esistenzialismo: Heidegger, Jaspers, Marcel; in questa nessuno m'è stato maestro, e l'ho tratta unicamente da me, sin dalla fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, quando né Gadamer né Ricoeur avevano scritto la loro teoria dell'interpretazione» (corsivo nostro). Del resto, Gadamer stesso è presentato da Pareyson (maliziosamente?) come uno di quei «pensatori stranieri che si sono interessati alla teoria dell'interpretazione ch'io ho proposta» (VI, 240).

<sup>16</sup> E. Betti, *Diritto romano e dogmatica odierna*, «Archivio giuridico F. Serafini» 99 (1928), pp. 129-150; 100 (1928), pp. 26-66. Per un primo esame, cfr. T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 38-55. Betti indicherà, in seguito, una sua «recente preparazione ermeneutica (W. Jäger, Droysen, Meinecke, Huizinga, Jaspers)» in vista della preparazione del corso di diritto romano in lingua tedesca tenuto nel 1937 all'Università di Francoforte, ma anche la lettura, consigliatagli da G. Righi, del monumentale studio di J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1926-1932; cfr. E. Betti, *Notazioni autobiografiche*, CEDAM, Padova 1953, rispettivamente pp. 33 e 50.

<sup>17</sup> Così F. Bianco, *Einleitung* all'antologia da lui stesso curata, *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Alber, Freiburg/München 1993, p. 12.

<sup>18</sup> Più precisamente, del fatto che tra l'interpretazione storiografica e quella del diritto vigente vi sarebbe una differenza solo di grado (cfr. per l'intera questione A. De Gennaro, *Emilio Betti: dallo storicismo idealistico all'ermeneutica*, «Quaderni fioren-

filosofico – per Pareyson: esistenzialismo come accesso personale e finitistico all'essere-verità; discussione su unità della filosofia e pluralità delle filosofie; rapporto dell'opera d'arte con le sue letture-esecuzioni –, non fece che replicare il suo più generale destino storico di trasformazione da tecnica interpretativa a orientamento filosofico complessivo. Pareyson fu, com'è noto, un attento lettore di Vico. Ma entrambi si rifanno a Vico. E v'è chi ha sottolineato infatti come «Betti [possa] essere considerato un epigono insospettabile e indiscutibile del *realismo storico vichiano*»<sup>19</sup>. Il giurista riprende infatti da Vico soprattutto – e in un certo senso *ricartesianizza* allo scopo di elaborare un metodo della comprensione storica<sup>20</sup> – la tesi del *verum ipsum factum*, mentre Pareyson (come del resto Gadamer) insisterà piuttosto sulla funzione universale del *sensus commune* e sulla già chiarita complementarità di recettività e creatività nell'ingegno<sup>21</sup>. Comunque sia, in Pareyson le prime istanze ermeneutiche risalgono allo studio della filosofia heideggeriana come ermeneutica dell'esserci<sup>22</sup>, e da un punto di vista ben più incoativo – visto che l'interpretazione come rapporto ontologico gli apparve sempre più nettamente differire «dall'uso personale della ragione universale» (EP, 23) rivendicato dal suo maestro Augusto Guzzo – alla problematica dialettica jaspersiana, da Pareyson risolta personalisticamente stabilendo «l'intimità personale e assoluta» tra il mondo come «orizzonte indefinitamente retrocedente» e «comprensività relativizzante», e il cosmo come «puntualità dell'angolo visuale», *Standpunkt* irripetibile e inaggirabile, «*Weltanschauung* e situazione»<sup>23</sup>. Ma se non quello cronologico, spetta però indubbiamente

---

tini», cit., pp. 79-111, spec. pp. 90 e ss.).

<sup>19</sup> G. Mura, *Saggio introduttivo*, cit., p. 27.

<sup>20</sup> Cfr. J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 162; sul rapporto Betti-Vico si vedano E. Betti, *I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria della interpretazione storica*, «Nuova rivista di diritto commerciale» 10 (1957), pp. 48-59, e l'analisi in T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 147-151, come pure S. Noakes, *Betti's Debt to Vico*, «New Vico Studies» 6 (1988), pp. 51-57, e G. A. Pinton, *Emilio Betti's Theory of General Interpretation: Its Genesis in Giambattista Vico with its Relevance*, Ann Arbor, Michigan 1973.

<sup>21</sup> Cfr. L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in EA, pp. 39-75, ma anche VI, pp. 226 ss.

<sup>22</sup> Cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo* (1943), Sansoni, Firenze 1971, pp. 234 ss.

<sup>23</sup> Cfr. L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (1940), ora *Karl Jaspers*, Marietti, Casale M. 1983, ad es. pp. 66-74, e, contro la «sostanza della comoda tolleranza» indotta dal relativismo, pp. 198-208. La conclusione è già la stessa della sua posteriore filosofia dell'interpretazione: «non è che ci siano molte verità, ma ci



a Pareyson e alla sua scuola il merito di aver definitivamente portato il dibattito ermeneutico italiano all'altezza di quello internazionale e di averne suggerito, in specie attraverso l'anti-fondazionalismo emancipativo di Gianni Vattimo, le potenzialità politico-sociali<sup>24</sup>.

Ciò che qui mi riprometto è, in definitiva, nient'altro che la parziale rettifica di quella inaccettabile asimmetria a causa della quale, laddove la *teoria generale* di Betti rimase inascoltata in Italia a causa del suo presunto tecnicismo giuridico, ottenendo invece un ampio (e oggi crescente) interesse internazionale<sup>25</sup>, non da ultimo per l'aver scritto gran parte dei suoi lavori in tedesco e l'essersi confrontato a viso aperto con Bultmann e Gadamer<sup>26</sup>, l'ontologia ermeneutica di Pareyson fu assai profondamente recepita nel nostro Paese, restando però sostanzialmente sconosciuta sul piano internazionale<sup>27</sup>. E la domanda, chiaramente controfattuale, suona così: che destino avrebbe avuto l'ermeneutica italiana se Pareyson e Betti si fossero conosciuti e avessero intrecciato un dialogo teorico all'altezza dei loro profili intellettuali?

---

sono molte esistenze: le verità diverse dalla mia non sono propriamente altre verità, ma verità di altri» (p. 204), che concregono con la mia nell'infinito processo della comunicazione e del movimento (in sé stesso trascendente) della verità.

<sup>24</sup> Cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica e democrazia*, «Micromega» 3 (1994), pp. 42-49.

<sup>25</sup> Se ne trovano ampie conferme negli informatissimi lavori di G. Crifò. Cfr. da ultimo Id., *Sulla diffusione internazionale del pensiero ermeneutico bettiano*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, cit., pp. 21-44, e, per un ottimo abbozzo di biografia intellettuale di Betti, cfr. Id., *Emilio Betti. Note per una ricerca*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 165-287. Per una bibliografia limitata alla letteratura ermeneutica di e su Betti fino al 1988, cfr. T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 217-240.

<sup>26</sup> Sulla ricezione dell'ermeneutica bettiana in ambito tedesco fino a metà anni '70, cfr. R. Malter, *Die Rezeption der Hermeneutik Emilio Bettis in der deutschsprachigen Philosophie*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 143-163, e, già prima, O. F. Anderle, *Das Lebenswerk Emilio Bettis und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben*, in AA. VV., *Atti del V Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, La Bodoniana, Merano 1967, pp. 49-59.

<sup>27</sup> Pareyson è, ad esempio, quasi totalmente assente dal sempre utile lavoro bibliografico di N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihre Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Philosophia Verlag, Düsseldorf 1968 (è citato solo un articolo nella col. 353), a fronte dell'ampio riconoscimento della centralità di Betti (coll. 9-12, 44, 324, 380, 394-395, 403, 407). A Pareyson neppure accenna J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, Trad. it. di S. Sabattini, il Mulino, Bologna 1986. Per una bibliografia generale degli scritti di e su Pareyson, cfr. ora F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 237-255.

## 2. *Ermeneutica come Kunstlehre o come personalismo ontologico*

È buona regola cominciare un confronto tra i due studiosi partendo dalle diverse definizioni del loro *oggetto*. Mentre Betti intende l'ermeneutica come una metodica generale delle scienze dello spirito, e pertanto come una meta-teoria volta a garantire l'*obiectività*, Pareyson guarda ad una filosofia dell'interpretazione (non, in senso stretto, ad un'ermeneutica)<sup>28</sup> che attesti l'ermeneuticità dell'intera esistenza<sup>29</sup>, ossia il rapporto interpretativo originario della persona con l'essere e la verità, a un'ontologia, cioè, che non è metafisica perché «per la sua inoggettivabilità l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento» (EP, 19). La differenza non potrebbe essere maggiore. La rigorosa separazione bettiana dell'interpretazione (*Auslegung*), quale processo spirituale consegnato alla riflessione piuttosto che alla creatività divinatoria, direzionato ad un oggetto e sempre controllabile intersoggettivamente, quale cioè attività «succedanea e subordinata ad una precedente e principale attività creatrice di forme rappresentative» (TGI, 231), dalla *Deutung* come libera concezione soggettiva del mondo e della vita, costruzione speculativa allettante quanto si vuole ma ametodica e in nessun modo «vincolata ad una oggettivazione dello spirito altrui che si tratta di riconoscere *soltanto per quello che è*» (TGI, 236; corsivo nostro)<sup>30</sup>, avrebbe trovato scarso favore in Pareyson, per il quale, a leggere con occhi ermeneutici la sua *Estetica*, è interpretazione non solo ogni procedimento estetico-artistico (la trasformazione della materia in materia artistica, la traduzione, l'imitazione, l'adesione ad un genere, ecc.), ma anche ogni conoscenza e addirittura l'orientamento esistenziale-preriflessivo dell'uomo. Pur a sua volta intento

<sup>28</sup> Cfr. F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. 23.

<sup>29</sup> Cfr. L. Bottani, *Estetica, interpretazione e soggettività. H. G. Gadamer e L. Pareyson*, «Teoria» 1 (1982), pp. 87-113, p. 103.

<sup>30</sup> Se per Pareyson l'ermeneuticità del filosofare attiene non tanto alla conoscenza quanto alla coscienza, oltretutto per nulla *a posteriori* e totalizzante come in Hegel (VI, 208; EP, 228), per Betti l'intendere si differenzia dallo spiegare per cause come pure dal generico comprendere intuitivo e prescientifico. Attento lettore di Nietzsche, Betti sa bene che proprio a partire da Nietzsche si suole sostenere che l'esistenza è in quanto tale prospettica e interpretante; eppure egli non manca di difendere dal generico interpretare la vita l'interpretare inteso come «procedimento logico, il cui indirizzo può essere controllato alla stregua di determinati criteri, e i cui risultati pertanto possono essere valutati siccome esatti o inesatti» (TGI, 100).

a individuare un concetto più rigoroso di interpretazione, distinto ad esempio dalla mera *demistificazione* e comunque non assorbito né dall'ontologia negativa né dall'esplicitazione razionalista, Pareyson avrebbe considerato probabilmente l'approccio bettiano minacciato da una «maniera quasi-positivistica d'intendere l'oggettività dell'interpretazione»<sup>31</sup>.

La definizione generale, è vero, suona *apparentemente* quasi la stessa. L'interpretazione (Pareyson) è «conoscenza di forme da parte di persone» (tra gli altri EP, 218), o meglio «una tal forma di conoscenza in cui, per un verso, recettività e attività sono indisciungibili, e, per l'altro, il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona» (E, 180)<sup>32</sup>, così che «l'“oggetto” si rivela nella misura in cui il “soggetto” si esprime, e viceversa» (VI, 54); oppure (Betti) essa è quel rapporto triadico per cui «l'interprete è chiamato a intendere il senso [...], cioè a comunicare con l'altrui spiritualità attraverso le forme rappresentative in cui essa si è oggettivata» (TGI, 71). Per entrambi si tratta di una conoscenza estranea tanto al deduttivismo causalistico quanto alla semiotica psicologico-comportamentista; di un processo spirituale ed individualizzante sollecitato esclusivamente da *forme* (il che esclude a limine ogni presunta immediatezza pre-ermeneutica), in quanto pur nella relativa differenza semantica che tale tesi assumerebbe nelle due prospettive «l'iniziativa umana non s'inizia da sé, ma è iniziata, e comincia il proprio movimento soltanto in quanto è principiata» (E, 180). Per entrambi (a differenza che in Gadamer)<sup>33</sup> neppure si può

---

<sup>31</sup> Così F. Bianco, *Oggettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 13-78, p. 63, ora in Id., *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 33-86.

<sup>32</sup> Affermazioni dello stesso tenore si trovano anche in Betti: il comprendere non è affatto cosa di un «interprete puramente recettivo», ma «fattivamente ricostruttivo», anche se «nel sottolineare ciò si è andati [...] troppo oltre» fino a mettere in questione «se sia possibile attingere per via di interpretazione una conoscenza oggettiva» (EMG, 71). Betti è ben consapevole del fatto che, essendo assurda la fiducia nella possibilità di attingere una nuda «oggettività» (TGI, 315), l'interprete deve «ricostruire dal di dentro [...] e risolvere ogni volta nella propria attualità un pensiero, un'esperienza di vita che appartiene al passato [...] attraverso una specie di *trasposizione*, nel circolo della propria vita spirituale, in virtù della stessa sintesi con cui lo riconosce e costruisce» (TGI, 314), e tuttavia ammonisce sempre l'interprete a non «sovrapporsi e imporsi dal di fuori all'oggetto da interpretare» (TGI, 317), ma a «lasciar parlare “da sé” l'oggetto che si tratta di intendere» (TGI, 328).

<sup>33</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Trad. it. e Introd. a cura di G. Vattimo, Bompiani,

prescindere dalla congenialità: non si dà infatti vera interpretazione se non come sintonizzazione, il che non significa identità o indifferenza, ma costruenda e non necessariamente innata sintesi di fedeltà e originalità, «un'affinità più intima della similarità che inizialmente stringe tutti gli uomini fra loro», dato che «nel mondo umano si riesce a comprendere veramente solo ciò con cui si ha una previa congenialità»<sup>34</sup>. Una congenialità che, «se usat[a] a dovere, è mezzo efficientissimo: fedelissimo e rivelatore» (TA, 174), del quale Pareyson circoscrive comunque l'applicabilità, poiché «non si può essere interpreti esecutori critici egualmente buoni di tutte le opere» (E, 243): una avvertenza di cui Betti non ha bisogno, perché estraneo sia all'enfasi personalistica sia al miraggio della perfezione interpretativa.

a) Abbandonando però il terreno del confronto generico, si vedrà subito che la *teoria generale* di Betti si muove in un orizzonte più circoscritto, escludendo, poiché soggetta non all'*intendere* ma allo *spiegare*, la forma naturale, la quale «manca di evidenza, cioè di familiarità, perché non può ricollegarsi a un'interiore esperienza propria del soggetto chiamato a conoscerl[a]» (TGI, 74). Forma naturale che invece Pareyson considera interpretabile, in quanto, sotto l'influenza di Goethe, pur sempre «form[a], vale a dire risultato di processi formativi» (EP, 221). Lungi dal poter essere conosciute immediatamente, anche le cose naturali, «per il loro carattere di plasticità, contengono nella loro stessa definitezza una singolare apertura e mobilità», esigendo di conseguenza «un'interpretazione altrettanto difficile che quella richiesta dalle persone» (E, 207-208). In fondo, per Pareyson non vi sono cose se non nello sguardo inautentico e strumentale. L'interpretabilità delle forme naturali postula anzi un raffinamento etico: «chi non sa interpretare le cose come "persone" si pone in un atteggiamento che porta inconsapevolmente a considerare anche le persone come "cose"» (E, 209). La prospettiva è quella di un'ermeneutica delle forme naturali che la *Kulturphilosophie* bettiana, fedele alla rigida distinzione tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften*, rifiuterebbe sdegnata.

b) L'ermeneutica pareysoniana è inoltre più disponibile (di contro alla chiusura paleoumanistica di Betti) al carattere *anche* interpretativo dell'utilizzazione strumentale delle cose (oppure alla possibilità di includere l'utilizzazione nell'interpretazione come nel caso del bello

---

Milano 1983<sup>2</sup>, p. 362.

<sup>34</sup> L. Pareyson, *Socialità della filosofia* (1969), in AA. VV., *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Giannini, Napoli 1976, pp. 684-691 (FdI, 47).

funzionale) e, quindi, in parte anche alla civiltà tecnologica, dato che, a rigore, «nessuna utilizzazione è possibile se prima non s'è avuto con la natura un colloquio fatto di domande e risposte, un incontro intessuto di interesse e rispetto, una comunicazione resa possibile dall'amore e dalla reverenza» (E, 215).

c) Quella di Pareyson, poi, è un'estetica nella quale la forma ha decisamente il sopravvento sull'espressione, posta al centro, invece, da Betti. Espressiva quanto ogni altra operazione spirituale, l'arte, «se è pura formatività, non ha propriamente una funzione espressiva: ciò che le è specifico non è esprimere un sentimento, ma formare per formare, cioè perseguire la forma per sé stessa» (E, 37). Per Pareyson, allora, parlare dell'interpretazione come del «prolungamento dello stesso *nisus formativus* della natura, che solo in tale prolungamento è conoscibile» (E, 217), oppure della creazione di forme come di un'interpretazione (della materia cui si ricorre come pure della forma futura, da cui ricavare il *giusto* modo di fare), non è affatto come per Betti un parlare figurato. Betti non considera oggetto d'interpretazione, per contro, né i fenomeni naturali, radicalmente despiritualizzati (fanno eccezione, pare, solo gli animali, interpretabili per divinazione; TGI, 99), né gli *Erlebnisse*, ma soltanto le «forme rappresentative» (*sinnhaltige Formen*), ossia oggettivazioni spirituali pensate alla maniera di Nicolai Hartmann (mediazione tra oggettività ideale e oggettività reale) nella loro virtualità di comunicazione sovratemporale e intersoggettiva.

d) In generale, per Pareyson l'interpretazione ha a oggetto l'esserverità e non gli enti («interpretare significa trascendere»; VI, 53), nel senso che «è ben vero che non si può parlare dell'essere se non parlando degli enti, ma non è men vero che non si può parlare degli enti se non parlando dell'essere, ed è in questo unico e insieme duplice parlare che risiede il pensiero ermeneutico»<sup>35</sup>. E tuttavia oggetto dell'esperienza ermeneutica «non è l'essere, ma il rapporto dell'uomo con l'essere, l'intenzionalità ontologica essenziale all'uomo e in cui l'uomo consiste»; «non [si] parla dell'assoluto, ma della coscienza umana dell'assoluto, coscienza che l'uomo non tanto *ha* quanto piuttosto *è*»<sup>36</sup>. Il solo punto di contatto con un'ermeneutica che, come quella bettiana, rifiuta a *limine* ogni discorso sul «senso dell'essere»

---

<sup>35</sup> L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in J. Jacobelli (ed.), *Dove va la filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1986 (FdI, 224).

<sup>36</sup> L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico» 2 (1986), pp. 7-69, p. 13.

(TGI, 104 sgg.), è il fatto che anche la *persona* pareysoniana «non parla direttamente della verità [...] ma la trova già sempre interpretata»<sup>37</sup> in forme spirituali storiche. Mentre per il filosofo torinese, tuttavia, dietro a queste forme è l'essere, anche se inoggettivabile, a esprimersi, per il giurista di Camerino le forme rappresentative sono espressione solo di individualità, ancorché inconsapevoli del proprio esser componenti essenziali del divenire storico dell'oggettività spirituale.

e) D'altra parte, dove «l'iniziativa umana non s'inizia da sé, ma è iniziata, e comincia il proprio movimento soltanto in quanto principiata»<sup>38</sup>, dove l'interpretazione è svolgimento-trascendimento della propria *Geworfenheit*<sup>39</sup> come decisione *di* essere e non semplice presa d'atto *dell'*essere<sup>40</sup>, le istanze anche epistemologiche dell'ermeneutica bettiana non potrebbero che apparire completamente fuori luogo. Tanto più se la *persona*, pur essendo per Pareyson altro dal *Dasein* heideggeriano, interpreta non qualcosa ma il suo proprio modo d'essere (per definizione non intersoggettivamente comprensibile) quale convergenza di comprensione dell'essere e comprensione di sé.

f) Quanto poi alla *validità* dell'interpretazione, la scarsa ricorrenza nei testi pareysoniani del termine *obiettività* non dimostra affatto un'estraneità all'appello bettiano a difenderne il valore. Valga per tutte la dichiarazione secondo cui si deve

leggere il testo, e [...] farlo parlare con la sua stessa voce, senza accompagnarlo con una voce indiscreta, ma facendo tuttavia in modo che la sua voce genuina sia la più eloquente possibile al nostro orecchio, che ha già le sue attese e le sue attenzioni, e quindi un modo suo di ascoltare e di udire<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ivi, p. 15.

<sup>38</sup> A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 65.

<sup>39</sup> Sviluppando un'indicazione di A. Rizzi, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, IANUA, Roma 1984, pp. 144-145, F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. III, può notare come in Pareyson l'esser-gettato «avviene in un contesto storico, ma non vi si riduce», mentre in Gadamer sarebbe «la concreta storia in quanto tale a radicare l'uomo nell'essere». In ogni caso, Betti non potrebbe mai accogliere il principio platonico-paleoesistenzialistico secondo cui «non si conosce se non quello che si sa già; ma o lo si è dimenticato o non si è ancora trovato il modo di dirlo. [...] Il pensiero ermeneutico svolge la gravidanza di questo "già"» (S. Givone, *Interpretazione e libertà*, cit., p. 4).

<sup>40</sup> Cfr. L. Pareyson, *Libertà e peccato nell'esistenzialismo*, in AA. VV., *Esistenzialismo e cristianesimo*, Pro civitate christiana, Assisi 1952, p. 87.

<sup>41</sup> L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976<sup>2</sup>, p. 6.



Si potrebbe addirittura osservare che, mentre l'obiettività ermeneutica auspicata da Betti, da taluno considerata troppo «in analogia con un in sé oggettuale e svincolato dalla teoria»<sup>42</sup> (ma di contro cfr. EMG, 71-72), non è poi altro che la *coerenza dell'ipotetico*, in Pareyson è il divenire della persona sede della verità stessa. Il superamento pareysoniano della distinzione soggetto-oggetto, su cui ancora si attarda invece Betti, in quanto nell'interpretazione ontologicamente concepita «l'“oggettivo” è così profondo da essere l'essere stesso come origine [...], e il “soggettivo” è così impegnato da identificarsi con la stessa apertura dell'uomo all'essere»<sup>43</sup>, mentre inspessisce ontologicamente il soggetto in *persona*, sconfessa pure apertamente qualsiasi teoria dell'interpretazione radicata su una pericolosamente solipsistica nozione di soggetto: «il “soggetto”, qual è concepito da tutta una tradizione filosofica, è chiuso in se stesso, e risolve in attività propria tutto ciò con cui entra in relazione; la persona, invece, è aperta, e sempre dischiusa ad altro o ad altri» (E, 226). La questione è in parte solo nominalistica, dato che nel *soggetto* bettiano non c'è meno apertura e comunanza di quante ve ne sia nella *persona* pareysoniana, mentre assai differente è l'idea bettiana di una verità ermeneutica (relativa fin che si vuole) come comprensione cui l'interpretazione perviene, da quella pareysoniana secondo cui «la verità risiede più come sorgente e origine che come oggetto di scoperta» (VI, 18). Lo sviluppo, infine, della tesi secondo cui la verità è totalmente inoggettivabile, «non esistendo fra di essa e la persona un intervallo che permetta a quest'ultima di arretrare sino ad averla di fronte a sé in una sua figura definitiva e compiuta» (VI, 72), esclude del tutto l'essenziale e preliminare ripiegamento storico-ricognitivo pervicacemente rivendicato da Betti.

g) Se per Pareyson, infine, l'ontologia precede l'assiologia, ridimensionata secondo l'insegnamento heideggeriano, per Betti è piuttosto l'assiologia, vista come il necessario trascendentale dell'esperienza e nient'affatto come «una sovrapposizione priva di svi-

---

<sup>42</sup> E. Hufnagel, *Bettis Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, in Id., *Einführung in die Hermeneutik*, Gardez, Stuttgart 1976, p. 133.

<sup>43</sup> L. Pareyson, *Storicità e normatività della morale*, in AA. VV., *Miscellanea di studi filosofici in memoria di S. Caramella*, Accademia di Scienze lettere arti, Palermo 1974, pp. 239-250 (FdL, 161). Cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit., p. 105: «ciò ch'è originario è il plesso [comunque non di soggetto-oggetto ma di persona-verità] e non i termini in una loro presupposta verginità e irrelatività».

luppi sostanziali»<sup>44</sup>, a tenere il posto dell'ontologia. Pur obbligati, fenomenologicamente, a esistenzialarsi in persone e situazioni storiche, i valori formerebbero infatti la cosiddetta *oggettività ideale* (inclusiva di valori conoscitivi, etici ed estetici) distinta dall'oggettività reale, e cioè una sfera tanto poco soggettiva da essere regolata da proprie leggi e garantire trascendentalmente la conoscenza della situazione reale come pure la comprensione reciproca nonostante la differenza delle prospettive, e tanto poco astratta, infine, da offrirsi all'*intuizione emozionale (logica del cuore)* dell'uomo. Di qui l'evoluzione storica di questa sfera in seguito alla sua progressiva scoperta, cui è correlata la progressiva formazione del soggetto scopritore, e al variare del punto di vista, che l'attinge senza crearla, e in base al fenomeno che la esistenza senza esserne l'origine (cfr. TGI, 1-57). Ce n'è abbastanza, allora, per considerare l'ipotetico confronto Pareyson/Betti un vero dialogo (di differenze *filosofiche*).

### 3. Interpretazione di forme

L'ermeneutica è una *teoria formativa* sia in Betti sia in Pareyson, ma radicalmente differente è la loro concezione della *forma*. Per Pareyson il formare anima l'intera vita spirituale dell'uomo e diviene intenzionale, autonomizzandosi, nel caso esemplare dell'arte. È un *poiein*, un fare che, mentre fa, inventa (per tentativi) il modo di fare a partire da uno *spunto* e da un *presentimento*<sup>45</sup>. La forma esige di essere interpretata (infinitamente) in quanto è il risultato di un processo (potenzialmente infinito) di formazione, chiede di essere *eseguita, figurata* con un'iniziativa personale che è a sua volta un processo di formazione che sfocia (momentaneamente) «in una quiete in cui la dualità fra spunto e schema cede il posto a un'identità di forma e immagine» (EP, 220)<sup>46</sup>. L'interprete non può più distinguere tra la

<sup>44</sup> L. Mengoni, *La polemica di Betti con Gadamer*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 125-142, p. 127.

<sup>45</sup> Il che chiarisce l'ascendenza anche aristotelica della sua ermeneutica di contro al prevalere nell'ermeneutica del «momento conoscitivo e tecnico-espressivo» (cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit., p. 70).

<sup>46</sup> Pur negando che la conoscenza e l'interpretazione dell'alterità possano utilizzare astrazioni tipizzanti (EP, 210), Pareyson, nel presentare il processo interpretativo come un «movimento che figura via via gli schemi d'un'immagine destinata a rivelare la vera realtà dell'opera; e li mette alla prova [...] sinché non si giunge alla

cosa interpretanda, passata da spunto a forma solo a interpretazione avvenuta, e la propria interpretazione, non può più pensare, in assenza di nuovi stimoli, alla propria immagine interpretante soltanto come ad uno schema. Ma l'alterità non è perduta, giacché «questo produrre la forma [nell'interpretazione] non è un creare, perché si tratta di farne l'immagine d'una cosa, sì che la contemplazione è sempre rivolta a qualcosa di cui s'è cercato il senso in un fedele processo d'interpretazione» (E, 197). Fedeltà ben singolare, certo, e altrettanto strana preservazione dell'alterità se, una volta scomparsa la dualità nella contemplazione, solo «per un'interpretazione sopraggiunta v'è una dualità infinitamente moltiplicabile» (E, 200).

Forma ed insieme evento, senso immanente alla *physis*, iscrizione completa dello spirituale nella corporeità (E, 117 ss.): con questa «autotelicità della sfera estetica», ove lo spirituale «non è se non la configurazione stessa della fisicità e della materia»<sup>47</sup>, l'*opera* in Pareyson ha tutti i tratti del *simbolico* dell'estetica classica (in particolare Goethe e Schelling). In essa «non si tratta di cogliere il significato di una presenza fisica, lo spirito di un corpo, ma di saper considerare la stessa presenza fisica come significato, lo stesso corpo come spirito» (TA, 159), come un *mondo* personalmente reinterpretato. Non comprensione demistificante, l'interpretazione è bensì «una filosofia dell'implicito» (VI, 90) ma nient'affatto un'ontologia (negativa, apofatica) dell'ineffabile, tanto che invita a «badare insieme alla lettera e allo spirito» (VI, 116) e a cogliere *tautegoricamente* (come il mito per Schelling) l'identità di simbolo e realtà significata.

Siccome però «la vita dell'opera [è] molto più potente che nella visione di un'ermeneutica storicistica», essa include infinitamente le sue interpretazioni: «l'esecuzione non è se non una manifestazione ulteriore della vita stessa dell'opera, non mai una sua rinascita»<sup>48</sup>, mentre, solo nel caso dell'alterazione materiale importata dalla «patina del tempo» si può concedere che «l'andar del tempo aggiunge all'opera qualcosa ch'essa non possedeva» (E, 115). Ma dove si trova quella forma, nella cui presenza l'artista interroga il futuro «perché

---

scoperta, cioè a *precisare* l'immagine che regge alla verifica [...] perché finalmente l'immagine è così adeguata, che non si può distinguere se sia essa che rivela l'opera o l'opera che si rivela in essa» (PE, 213; corsivo nostro), non sembra poi così lontano dalla tipizzazione bettiana.

<sup>47</sup> G. Carchia, *Esperienza e metafisica dell'arte. L'estetica di Luigi Pareyson*, «Rivista di estetica» 32 (1992), pp. 76-86, p. 81.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 82-83.

essa stessa gli dichiarò in felici anticipazioni come esige d'esser fatta», e l'interprete-lettore il passato, «perché essa stessa gli sveli il modo in cui è stata fatta, anzi il modo in cui ha potuto e dovuto e voluto esser fatta» (E, 249)? Si trova evidentemente su un piano trascendentale, essendo norma sia della formazione sia dell'esecuzione, tanto da rendere possibile quella reciprocità per cui «come l'artista non può produrre l'opera se non mirando a render possibile il punto di vista del lettore, così il lettore [...] non riesce ad eseguire l'opera se non cercando di porsi di fronte ad essa nel punto di vista dell'artista» (E, 250).

Del tutto differente la concezione bettiana della forma rappresentativa: tanto eccedente ed ellittica da rammentare piuttosto l'allegorico<sup>49</sup>, essa mette in mora ogni pregiudizio della *Bündigkeit* e giustifica l'integrazione, per lo meno nel quadro dello *inhaltlicher Spielraum* che Hartmann accorda a qualsiasi tipo di oggettivazione (TGI, 929). Proprio nella sua ellitticità, la forma costituisce l'indice della dimensione metafisica (sovrasensibile), «di un mondo ideale di valori che trascende e va oltre le forme rappresentative date», del quale proprio l'interpretazione ci permette di penetrare «un settore sempre più ampio» (TGI, 961-962). Pur respingendo il «pregiudizio materialistico» che degrada le forme rappresentative a «una sorta d'involucro o d'imballaggio» da cui si tratterebbe di estrarre unicamente ciò che si presume vi sia «racchiuso» (TGI, 64), Betti considera comunque l'interpretazione interessata non al segno, al sostegno materiale, ma unicamente al suo senso, alla sua «dotazione spirituale» (TGI, 61), perfino quando è solo implicita (valore sintomatico) e attingibile per «illazione indiretta» (TGI, 66-67). Sebbene una «forma rappresentativa», percepita o rammemorata che sia, durevole o meno che sia la sua «materia», venga intesa come «rapporto unitario di elementi sensibili, idoneo a serbare l'impronta di chi l'ha foggato o di chi lo incarna», col quale «debba rendersi a noi riconoscibile, facendo appello alla nostra sensibilità e intelligenza, un altro spirito diverso dal nostro e tuttavia intimamente affine al nostro» (TGI, 62), a essere interpretata è sempre solo la forma e non il significato che vi si esplica<sup>50</sup>, essendo quest'ultimo

<sup>49</sup> Sulla costante tensione allegorizzante dell'ermeneutica bettiana, cfr. T. Griffero, *Elogio dell'incompiutezza. Leccedenza simbolica nell'ermeneutica di Emilio Betti*, in V. Frosini-F. Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 87-107.

<sup>50</sup> H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1938, p. 89: «non si comprendono "significati", bensì le parole in ciò che esse significano».

(TGI, 73) non l'oggetto ma piuttosto l'esito del processo ermeneutico.

La distinzione hartmanniana tra un *Vordergrund* a sé stante nella sua materialità percepibile, e un *Hintergrund* che invece sopravvive solo grazie alla sintesi cui perviene la collaborazione interpretante o spirito vivente (TGI, 110-111), permette a Betti di chiarire quale sia il rapporto, nella forma rappresentativa, tra entità materiale e sua dotazione spirituale. Ma ancora non spiega l'antinomia inevitabile tra «l'impulso vitale che urge per andar oltre, inappagato di ogni mèta conseguita e la tendenza delle oggettivazioni a trattenerlo sulle posizioni raggiunte» (TGI, 137). È per ciò che è necessario identificare «qualche cosa che si conserva in guisa mediata nella oggettivazione», e resta «indipendente dalla vicenda delle successive divergenti interpretazioni, come dalla sorte dell'oblio» o del fraintendimento, qualcosa che è un «appello», un'«esigenza», una «suggestione» che dall'oggettivazione perviene alla spiritualità (TGI, 134-136). Non siamo, a ben vedere, molto distanti dal tentativo pareysoniano di far divergere la vera interpretazione – «approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene [fino a] rendersi conto che la verità non si possiede se non nella forma di doverla cercare ancora» (VI, 22-23) – dal mero smascheramento storicistico (che semplicemente sostituisce il sottinteso all'esplicito), anche se l'insistenza esistenzialistica sull'interpretazione infinitistico e anti-totalizzante non è assolutamente nelle corde di Betti, preoccupato soprattutto dell'appello etico che una oggettivazione rivolge all'umanità a venire.

#### 4. Estensione dell'interpretazione: esecuzione vs. decifrazione

Secondo Pareyson si ha interpretazione (almeno incoativamente) già nell'intuizione, che se non ha, come voleva Croce, carattere creativo (non è di per sé ancora arte), «è già sempre discriminazione, giudizio, scelta [...], mutua implicazione di recettività e attività [...], nesso di figurazione e sentimento, di conoscenza ed espressione [...], figurazione del sentimento, e il sentimento è quello che condensa e rifrange in sé la totalità della persona [quale «passato trascendentale dell'intuizione»], insieme ritratto della persona e immagine della realtà» (TA, 49-52). A maggior ragione, allora, sarà interpretazione la lettura (nella quale è impegnata la «natura totale del gusto»), così liberata sia dal ruolo di mera rievocazione impersonalmente guidata dallo spirito (Croce) sia da quello di vera e

propria traduzione o nuova creazione arbitraria (Gentile). La lettura stessa è già esecuzione al pari delle cosiddette arti riproduttive (teatro, musica), non coincidendo per Pareyson l'esecuzione con la mediazione-realizzazione esterna delle arti che si affidano a una scrittura convenzionale decifrabile. L'esecuzione consta dunque di decifrazione, mediazione e realizzazione, laddove l'essenziale è però l'esecuzione, interiore o esterna e pubblica non importa, ideale o meno che sia il «palcoscenico»: «non si accede all'opera [qualsiasi opera] se non eseguendola» (PE, 202). Ciò perché l'opera «nasce eseguita», è «vita creata una volta e che vuol vivere ancora», e pertanto «esigendo d'essere eseguita, l'opera non reclama niente che non sia già suo» (PE, 203-204); tesi nella quale non è chi non veda una diversa forma della logica (intrinsecamente ermeneutica) dell'appartenenza.

Per Betti la decifrazione quale momento critico-filologico dell'accertamento dell'autenticità del testo (non esente da opzioni ermeneutiche; TGI, 355-356) è invece rigorosamente anteriore all'interpretazione-esecuzione. È cioè interpretazione puramente intransitivo-ricognitiva, in cui l'intendere, fine a se stesso e attuato solo *in interiore homine*, va ben distinto tanto da quello il cui fine è far intendere ad altri un'oggettivazione fin dal principio intenzionalmente strumentale e destinata a sopravvivere solo se sostituita da una forma rappresentativa equivalente (interpretazione riproduttiva: teatro, musica e traduzione)<sup>51</sup>, quanto da quello preordinato all'orientamento e allo sviluppo dell'agire e della vita di relazione, il cui esito è l'interpretazione normativa in ambito giuridico, teologico e psicologico: vera e propria *Umdeutung* o *duplex interpretatio* con finalità pratico-applicativa, sino al caso estremo e vincolante dell'interpretazione *autentica*. Betti segue qui la revisione schleiermacheriana dell'«errore di prospettiva» commesso da Ernesti nel non distinguere *subtilitas intelligendi* ed *explicandi*, pur tutt'altro che ignaro dell'inevitabile intrecciarsi di tali funzioni (ad es. TGI, 349, 635-636). In linea di principio, comunque, la riproduzione è un «ri-creare tale che rappresenta il senso ricavato in una dimensione spirituale diversa da quella del testo» (TGI, 637) non senza un apprezzamento discrezionale-integrativo transdimensionale (la «chiave» interpretativa e riespressiva»; TGI, 649). È cioè altro e di più che la «semplice comunicazione ad altri dell'intelligenza raggiunta» (TGI, 641), è restituire l'opera dalla notazione alla durata temporale.

<sup>51</sup> Decisamente esclusa invece (a differenza di quanto prospettato da Pareyson) l'arte figurativa, la cui interpretazione non può essere di tipo transitivo (TGI, 638).



Se differente in Betti è il punto di partenza dell'interpretazione, differente è anche il punto di conclusione. L'interpretazione termina per Pareyson nel «possesso e nella soddisfazione» con cui si attesta l'«indissolubile legame che unisce metafisica della forma e filosofia della persona»<sup>52</sup>, quando cioè, attraverso un percorso accidentato e per tentativi (addirittura un «dramma»; TA, 128) che perviene a figurare immagini capaci di rendere pienamente l'opera, l'interrogazione ermeneutica replica quello almeno altrettanto arrischiato della produzione della forma. È «contemplazione di sé e contemplazione della cosa, sì che non ha più senso domandarsi se l'oggetto della contemplazione sia la cosa interpretata o l'immagine che se ne è prodotta» (TA, 70). Ma se la visione contemplativa terminale può dire «ecco il senso, il vero senso della cosa» (E, 191), non è chiaro in che cosa mai possa fallire un'interpretazione, né se alla «sosta e pausa» (E, 191) possa subentrare un appagamento pseudo-obiettivistico e genericamente pancalista («non c'è bellezza se non in ciò che esige di essere interpretato» e «ogni processo d'interpretazione, quale sia il fine a cui è rivolto, ha necessariamente un esito estetico»; TA, 126; E, 204).

Per Betti, anti-heideggerianamente, l'interpretare è invece l'atto, coinvolgente un rapporto non dualistico (che sarebbe meramente segnaletico-induttivo) ma triadico (individualità espressiva, forma rappresentativa, individualità interpretante), che mette capo all'evento dell'intendere; un'attività rigorosamente «sucedanea e subordinata ad una precedente e principale attività creatrice di forme rappresentative [...], della quale assuma di chiarire il senso e di ricostruire (riesprimere) il pensiero» (TGI, 231). Non è dunque interpretazione né la libera e tutt'altro che ricognitiva creazione artistica (il distacco da Pareyson è evidente), né, tantomeno, la concezione speculativa dell'esistenza, in quanto risposta a problemi posti dalla vita e mondo. Convinto bensì del legame diltheyano tra *Erlebnis* e *Verstehen*, Betti ritiene che definire interpretazione l'(inoggettivabile) esperienza interiore del poeta, e identificare fraintendendo Husserl comprensione dell'alterità e comprensione di se stessi, sia un grave errore, responsabile della riduzione heideggeriana (*Sein und Zeit*, §§7 e 32) dell'intendere all'intendersene<sup>53</sup>, tanto riduttivamente

---

<sup>52</sup> S. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Introd. di A. Negri, Cadmo, Roma 1976, pp. 72-73.

<sup>53</sup> Cfr. ad es. H.G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Trad. it. di G. Bartolomei, Introd. di V. Verra, Guida, Napoli 1974, p. 87: comprendere è «essere abile in qualche cosa».

quanto significativamente spiegato da Betti come «verificazione di collaudo per la messa in pratica di uno strumento» (TGI, 241-245). Che pensi l'intendere genericamente come «la maniera della presenza dell'essere che noi siamo», come il «rendersi conto» di un'oggettività, qualunque sia la natura di questa» (Jaspers), oppure come «una cosciente esperienza comune ai soli partecipi di una medesima situazione esistenziale» (Heidegger), col che «l'intendere cessa di essere un fatto universalmente umano» (TGI, 246-251), l'ermeneutica dell'esistenzialismo appare a Betti radicalmente fuorviante. Certo, anche Pareyson sottolinea come «l'interpretazione è sempre di qualcosa allo stesso titolo ch'è sempre di qualcuno», e «non è tale se non è rispetto per l'interpretando, se non è un cogliere qualcosa che si accoglie e si guarda» (E, 182), ma sia la sua universalizzazione esistenzialistica dell'interpretazione sia la sua tesi della continuità tra la forma-opera d'arte e la forma-persona («la persona è auto-opera, e quindi forma [...] è l'opera che io faccio di me stesso»; E, 184) annebbiano inevitabilmente ogni gnoseologia ermeneutica. E se la già chiarita definizione della contemplazione come esito dell'interpretazione – quando «si instaura una simpatia, una congenialità, una sintonia, un incontro fra uno degli infiniti aspetti della forma e uno degli infiniti punti di vista della persona» (PE, 212) – come pure la chiara distinzione tra l'abbozzo comprensivo iniziale-situazionale e i gradi supremi dell'interpretazione (E, 245), si lasciano forse maggiormente avvicinare alla definizione bettiana dell'«interpretare come un procedimento il cui obiettivo e il cui adeguato risultato è un intendere» (EMG, 63), nondimeno mai il giurista potrebbe ammettere che «non ha senso [...] domandarsi se l'oggetto della contemplazione sia la forma interpretata o l'immagine che se ne è prodotta, perché nella contemplazione entrambe sono fatte coincidere» (E, 199). In tal caso l'interprete infatti non saprebbe più se ciò di cui parla sia (per esempio) la norma giuridica o l'immagine ch'egli se ne è fatta.

Bast[a] anche una poco appariscente deformazione o esagerazione di certe nozioni ermeneutiche, quale quella dell'interesse all'intendere [...] per falsare tutta intera la teoria ermeneutica, imprimendole un orientamento che slitta verso la rilevata concezione angustamente vitalistica e materialistica di un soggettivismo ego-centrico, il quale si risolve in una prevenzione dell'intendere col risultato che *sensus infertur*, anziché *effertur*» (TGI, 251).

Nemico di ogni ontologizzazione dell'intendere, Betti è qui più vicino al tradizionalismo classicista di Gadamer che non a Heidegger o a Pareyson, per i quali l'ermeneutica è qualcosa di più *originario* delle scienze umane. Come «riflessione su e nell'esperienza», il pensiero ermeneutico sarebbe «un pensiero interpretante che si applica a un sapere che esiste già, un pensiero rammemorante che conosce solo quello che sa già»<sup>54</sup>, ossia un saper-già interiore, preriflessivo, che, rendendo virtuoso il circolo, suona totalmente diverso da quello implicito nella formula *geisteswissenschaftlich* di Boeckh (tante volte ripresa da Betti) dell'*Erkenntnis des Erkannten*.

### 5. Vitalismo e intentio auctoris

Il modello del dialogo è esplicitamente chiamato in causa sia da Pareyson sia da Betti. Obiettivazione e risoggettivazione sono per il giurista strettamente interdipendenti, nel senso che la loro «corrispondenza» postinterpretativa («la vita dello spirito fa ritorno a se stessa»; TGI, 260)<sup>55</sup>, come pure la preliminare «corrispondenza» tra esteriorizzazione e interiorità spirituale, costituiscono la condizione trascendentale di qualsiasi interpretazione *qua* anamnesi. Ma la concezione secondo cui l'interprete deve ripercorrere l'*iter* genetico dell'opera fino a identificarsi con lo psichismo altrui o perlomeno con la sua «idea germinale» (che ricorda non poco il tema pareysoniano dello spunto), se non sfugge all'iperbole dello spirito di molta parte dell'ermeneutica, confina Betti nello psicologismo romantico solo quando si misconosce che egli intende «un ricostruire di strutture divenute oggettive, rispetto alle quali l'alterità viene mantenuta»<sup>56</sup>.

Decisamente più sfumato il discorso in Pareyson, che, proprio per garantire la possibilità «profondamente etica»<sup>57</sup> del vero dialogo, insiste sull'infinità non-relativistica della verità. Pensare all'esecuzione dell'opera come ad una metempsicosi presuppone una concezione dell'opera come incompiuta e dunque integrabile (mentre eseguire

---

<sup>54</sup> L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 13.

<sup>55</sup> Una identificazione ermeneutica (il «vibrare all'unisono», la «corrispondenza di sensi»; cfr. TGI, 324-328) che è comunque ben altro dall'identità di tipo logico-matematico.

<sup>56</sup> A. Baeumler, *Recensione a E. Betti*, cit., p. 115.

<sup>57</sup> G. Riconda, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 177-194, p. 186.

significa «rendere un'opera nella sua compiutezza»), quasi fosse un corpo inerte cui dare nuova vita, mentre è piuttosto una realtà «attiva dinamica efficace» (PE, 205), che vive della sua stessa vita ridestata: «solo ciò che è *compiuto* e *vivente* ha la forza di esigere l'esecuzione, cioè che lo si renda nella sua compiutezza e nella sua vita» (PE, 206). L'invito anti-crociano<sup>58</sup> a ripercorrere il processo di formazione dell'opera, a «eseguire riconoscendo» (E, 249), non coincide mai con l'inversione psicologica, né segue «uno schema cronologico riproduttivo»<sup>59</sup>, essendo una considerazione non estrinsecamente genetica ma dinamica («non significa rifare materialmente la genesi dell'opera d'arte»; E, 255). Per quanti distinguo si possano fare, né Betti né Pareyson risultano comunque al di fuori del paradigma vitalistico, con la non irrilevante differenza, rispetto a Gadamer, che per entrambi la coscienza della determinazione storica e dell'inaggrabile mediazione col presente<sup>60</sup> non sfocia mai, per tutelare vuoi l'alterità storica vuoi la differenza ontologica, nella fusione degli spiriti (degli orizzonti vitali).

Se per Betti è naturale tenere presente l'intenzione autorale, dato che per lui l'interpretazione è collaborazione «di un altro spirito, che nel presente le ritrovi [le oggettivazioni dello spirito], le riconosca e le resusciti» (TGI, 70), riconnettendole alla «totalità interiore che le ha prodotte e dalla quale si sono staccate» (EMG, 64), Pareyson pare farne a meno. Si legge bensì che, «se la forma è un movimento concluso, solo con un movimento si può sperare di coglierla, e solo rimettendola in movimento si può costringerla a rivelare la propria perfezione» (TA, 128-129), più precisamente solo se l'interprete si pone «nello stesso punto di vista in cui si trova l'artista mentre la formava» (E, 249; corsivo nostro). Ma qui il punto di vista dell'artista non è che l'apertura alla «forma formante» (TA, 134), e nulla ha a che fare con il modo (che «ha dell'avventura»; E, 69) in cui l'autore stesso ha eseguito la propria opera, un modo non esente da autoinganno e comunque, eventualmente, cosciente solo ad operazione terminata<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Sulla sua critica all'identità di intuizione-espressione, cfr. P. D'Angelo, *L'opera d'arte come ricerca e come riuscita. La considerazione dinamica del processo artistico in tre estetiche post-crociane*, «Rivista di Estetica» 23 (1983), pp. 52-67.

<sup>59</sup> G. Vattimo, *Pareyson dall'estetica all'ontologia*, «Rivista di estetica» 32 (1993), pp. 3-16, p. 9.  
<sup>60</sup> Dal quale, secondo Betti, si deve pur sempre partire, pur dovendolo poi – ma come? – mettere fuori gioco (cfr. EMG, 94).

<sup>61</sup> «Solo a processo concluso [...] egli saprà che cosa doveva fare e come doveva farlo, e lo sa proprio quando, in fondo, non ha più bisogno di saperlo. [...] L'artista non dispone

Il punto di vista è semmai il modo in cui l'opera voleva che l'artista la facesse (TA, 133), per cui «la fedeltà è dovuta più all'opera in quanto formante che all'opera in quanto formata» (PE, 209), e comunque più all'opera che al suo autore (E, 253). Non avrebbe perciò alcun senso «confrontare la realtà dell'opera con le intenzioni dell'autore», dando così vita a un incontrollabile psicologismo, né

si tratta di stabilire ciò che l'autore voleva fare, ma di assodare ciò ch'egli doveva fare, ciò che l'opera stessa esigeva da lui e voleva ch'egli facesse: non si tratta qui delle intenzioni dell'autore, che non interessano per nulla il lettore, ma dell'intenzionalità profonda dell'opera, cioè della teleologia immanente della forma (TA, 176).

L'opera va dunque criticamente confrontata con la sua intenzione, ma un'intenzione de-psicologizzata e piuttosto avvicinata al dover-essere immanente all'opera (E, 256). Ciò che si esegue-interpreta non è l'opera compiuta (*forma formata*) ma l'opera nella sua normatività ed esigenzialità interna (*forma formans*), secondo un avviso che non ci pare del tutto estraneo quanto meno alle dichiarazioni d'intenti di Betti, spinto dalla sua stessa formazione giuridica al rifiuto dello psicologismo<sup>62</sup>, a insistere sul fatto che ad essere interpretata è non tanto la (indecifrabile) volontà del legislatore, bensì la *ratio iuris*, e, più in generale, il *logos* immanente a qualsiasi oggettivazione spirituale.

---

d'una guida evidente, quale sarebbe un'immagine interiore già compiuta e formata» (E 70-71), e non è certo nel ricostruire quel che Pareyson definisce «spunto» («presentimento della riuscita» e «divinazione della forma») che l'ermeneutica si appaga, bensì nello stabilire un qualche legame, più complesso a definirsi, con la «forma formante».

<sup>62</sup> Si vedano le importantissime aggiunte post- e anti-gadamericane (integrate da G. Crifò nell'appendice della nuova edizione della *Teoria* = TGI, 969-1066), nelle quali Betti difende dall'accusa di psicologismo il suo procedimento dell'*inversione*, pensato piuttosto come un «*Nachkonstruieren*» di strutture divenute oggettive», e comunque non come ritorno alla *Subjektivität des Meinens* ma come «il ricollegamento dei singoli momenti di vita alla totalità dello spirito creativo». L'*inversione*, tutt'al più, metterebbe in gioco la soggettività non empirica ma trascendentale, «che è ancorata alla natura comune dell'uomo e che rende possibile un dialogo ideale tra lo spirito oggettivato in forme rappresentative e quello che le accoglie» (TGI, 993-994: 262 post r.4; 999: 304 n.1 i.f.). Che poi Betti stesso, in molte pagine della *Teoria*, ricada nonostante tutto nello psicologismo, è tutt'altro discorso, e spiega perché J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., prima chiarisca i motivi antipsicologistici presenti in Betti (pp. 163-164) e poi ne veda il fulcro teorico nella difesa della *mens auctoris* (ad es. pp. 167 e 171).

## 6. Interpretazione o attribuzione di senso: significato e significatività

Il canone bettiano dell'autonomia (*sensus non est inferendus sed effe-rendus*), che Gadamer avvicina polemicamente all'ideale conoscitivo (la riproduzione artificiale) delle scienze naturali<sup>63</sup>, attesterebbe la possibilità antropologica della *distanza*, la virtualità *ex-centrica* e almeno relativamente de-individualizzante dell'interprete capace di separare ricostruzione e integrazione-applicazione. Una tesi rafforzata dalla distinzione tra una dimensione semantica intersoggettiva (il piano assiologico neokantiano)<sup>64</sup>, cioè la *Bedeutung*, la cui autarchia non è inficiata da un controllato apporto integrativo, e la *Sinngebung* o *Deutung*, intesa invece come «l'attribuire un significato [...] dal punto di vista (quasi specola) di una prescelta concezione della vita e del mondo» (TGI, 100-101). Presupponendo una già avvenuta interpretazione, la *Deutung* infatti «va oltre il mero interpretare [...], resta abbandonata all'intuito e alla coerenza del sistema scelto a priori» (TGI, 102), con le stesse nefaste irrazionalistiche conseguenze (estensione egocentrica) della struttura non triadica dell'autocomprensione (*Selbstverstehen*)<sup>65</sup> e del momento esistenziale-escatologico (la *eschatologische Sinngebung*).

<sup>63</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 430, 540.

<sup>64</sup> È, in definitiva, la relazione ai valori a garantire la possibilità di trascendere erme-neuticamente la sfera altrimenti solipsistica dell'io. Cfr. le obiezioni di E. Hufnagel, *Bettis Hermeneutik*, cit., pp. 142-143.

<sup>65</sup> Betti ritiene che solo con l'avvenuta comprensione dell'alterità il soggetto possa ritornare formativamente su di sé. Complementari fin da principio sono invece per Pareyson autoconoscenza (proiettata più sul futuro e sull'atto, di cui fornisce gli schemi, che sull'interpretazione), ed eteroconoscenza (più ripiegata sul passato e sul carattere). Conosco gli altri solo muovendo da me stesso, e così pure modifico l'immagine che ho di me stesso «riflettendomi nell'idea che gli altri si fanno di me» (EP, 208), idea più precisa e chiara della mia circa l'orizzonte inconsapevole o intenzionale dei miei stessi atti. Di quanto la conoscenza di sé è una forma di conoscenza privilegiata, essendo «interna al proprio oggetto», di tanto può essere illusoria e mistificante, dando «di me stesso l'immagine più appropriata all'intenzione attuale della mia coscienza e delle mie azioni» (EP, 205); per contro, la conoscenza dell'alterità, poiché «accentua la definitezza e totalità conclusa delle persone che vuole conoscere» (EP, 206), ha la possibilità di ricorrere ad un punto di vista esterno e globalizzante, oppure di mutare punto di vista fino a penetrare nella profondità inconsapevole degli altri. È, insomma, un'interpretazione agevole, essendo le persone già sempre «dotate d'una comprensibilità naturale e congenita» (EP, 210), ma anche difficile e per questo continuamente rivedibile nei suoi esiti, giacché «implica un esercizio di libertà» (dialogo, trasferimento simpatetico, ecc.), «e culmina in un appello alla libertà» (collaborazione, solidarietà, ecc.) (EP, 212).



L'avvertenza bettiana sul fatto che «le porte della mente non si aprono che dal di dentro» (TGI, 64) non perviene però mai all'orizzonte personalistico di Pareyson, per il quale la persona non solo è de-soggettivata, e *rivela* senza per questo dissolvere l'opera nella propria interpretazione, ma è addirittura già sempre nel cono d'ombra dell'opera (dell'essere-verità), pur potendo plasticamente educare il proprio punto di vista, «cercandolo» o «inventandolo», con un continuo «esercizio di alterità» (E, 244-245). L'interprete «si pone in un nuovo punto di vista, scegliendolo con cura industrie e inventiva [...] muta e alterna e combina i punti di vista [...] e si finge nuove ipotesi e impensate prospettive [...] per raggiungere una maggiore adeguazione [...] nella prospettiva voluta dall'intima natura della cosa, nel rapporto richiesto dalla vera essenza dell'interpretato (E, 188). Se poi la persona possa trascendere il proprio (ma quanto *proprio* allora?) punto di vista alla volta di una maggiore adeguazione (E, 188), è una domanda che riguarda dunque Pareyson non meno che Betti.

### 7. *Infinità delle interpretazioni*

Il rifiuto in entrambi sia dell'assoluta unicità sia della arbitraria molteplicità dell'interpretazione quanto la sua arbitraria molteplicità ha un senso profondamente diverso. Laddove Betti potrebbe far suo il principio della *Wirkungsgeschichte*, ma non sino al punto in cui essa possa distorcere l'interpretazione storica, pena la riduzione del dialogo a monologo e quindi il «peccato» etico<sup>66</sup>, Pareyson, assai più sensibile alla critica kierkegaardiana dei cosiddetti *discepoli di seconda mano*, sembrerebbe averne bisogno solo in casi eccezionali, dato che «la storia delle interpretazioni è la vita dell'opera, ma l'opera non se ne arricchisce» (E, 239). Siamo qui al cospetto di due storicità discontinue. Per Betti il *Wirkungszusammenhang* dei fenomeni può comprendere anche effetti lontani, ma «è comunque un significato che, a motivo della necessaria distanza temporale che separa il fenomeno dallo storico si presenta come qualcosa in sé concluso, e che deve anzitutto venire scoperto» (EMG, 80). Pareyson ha invece in mente delle parusie della verità-essere governate dal panteismo dell'*Alles in Allem*. Nel

---

<sup>66</sup> «Per l'uomo c'è [...] l'esigenza di rendere giustizia ai propri simili, con il suo senso dei valori [...] Verso i beni materiali, l'uomo, se passa oltre e li trascura, può non peccare: ma se trascura il proprio simile, sì» (EMG, 81-82).

contempo rivelativa dell'oggetto ed espressiva del soggetto (EP, 219) che si fa organo della rivelazione, l'interpretazione si rivela in lui irriducibile alla storicità (all'espressivo)<sup>67</sup> e alla connessa reificazione (scissione persona-verità) (VI, 113). Di là dalla sua formulazione storica, la verità si manterrebbe «sovrastorica e intemporale» (VI, 59), ancorché non sia chiaro come si possa stabilire una formulazione della verità così *degnà del nome* da identificarsi (non confondersi) con la verità stessa, né come e dove sia possibile riscontrare la dichiarata, e non solo esigenziale, compossibilità (ad es. VI, 63) delle infinite interpretazioni.

Se l'essere e il suo correlativo esemplare (l'opera d'arte) sono qualcosa di inesauribile, «la serie delle rivelazioni non è mai chiusa» ma «infinita nel suo numero e nel suo processo» (PE, 210; cfr. TA, 168). Essa muta sia in base a nuovi punti di vista o a nuovi interpreti sia col variare d'intensità del medesimo punto di vista (PE, 214), senza che ciò comporti il passaggio «dall'idea che esiste un'unica interpretazione giusta [dogmatismo] all'idea che le interpretazioni sono tutte egualmente legittime [relativismo]» (PE, 222), o autorizzi la tesi dell'interpretazione come «approssimazione». L'interpretazione-esecuzione dell'opera-verità è infinita, però, non perché questa sia incompiuta ed ellittica (cfr. CE, 107-108), ma perché, mettendo ogni volta in gioco infinità della forma e infinità della persona, rivela esemplarmente il continuo appellarsi dell'inoggettivabile verità a nuove interpretazioni (VI, 100-101). Ma com'è possibile, *essendo* e non semplicemente *avendo* una propria verità, relativizzare la propria espressione rispetto all'origine, o riconoscere la verità anche di altre prospettive? La soluzione personalistica addotta – «la verità altrui [...] come verità di un altro che sta cercando con me [...] mi apparirà come verità, perché scorgo il *nesso che la lega con la sua origine esistente*»<sup>68</sup> – mi pare sminuisca comunque la pretesa veritativa della differente interpretazione, tanto più se l'interpretazione altrui non è «una conoscenza oggettiva e impersonale, come se l'interprete potesse uscire da se stesso per considerare la propria interpretazione, nell'atto che la dà, altrettanto arbitraria che le altre» (E, 233). Pareyson non spiega pertanto né come il *sentire* la possibilità dell'interpretazione

<sup>67</sup> L'affermazione secondo cui l'uomo non è storia ma *ha* storia, né si identifica con la propria situazione storica, proprio come la norma morale non è meno assoluta perché soggetta a riformulazioni, converge almeno in parte con la tesi bettiana dell'inconsumabilità storico-empirica del valore.

<sup>68</sup> L. Pareyson, *Karl Jaspers*, cit., p. 205.

infinita possa lasciare immutata la fiducia nella coincidenza tra la propria interpretazione e la verità, né come, viceversa, data tale fiducia, si possa constatare «l'inadeguatezza d'un'interpretazione [...] attraverso il riconoscimento d'un'altra come migliore» (E, 246).

Come ammettere il pluralismo prospettico senza cadere nel relativismo: questo in fondo *il problema* di ogni ermeneutica. Certo, a Pareyson questo pare un «falso dilemma», dato che «l'unicità è dell'opera e non dell'interpretazione, mentre la molteplicità è dell'interpretazione e non dell'opera» (PE, 219-220), in quanto la prima «rifrange ma non frange l'unicità e l'identità dell'opera» (PE, 222). Ma per spiegare questa convivenza di validità e pluralità dell'interpretazione, egli non può far altro che rinviare la circostanza che «l'interpretazione per sua natura non è, non può, non deve essere unica» (TA, 169), al *gusto*, e spiegare invece la sua unicità col «giudizio», col «modo di discriminare e riconoscere il valore» (TA, 179) non necessariamente realizzato dalle opere (TA, 176-177). La coesistenza della molteplicità dell'interpretazione (in base al gusto) e della quasi-immutabilità del giudizio «basta la presenza d'una moltitudine di giudizi per poter dire che sono sbagliati tutti, o tutti meno uno» (TA, 179) – spinge anche Pareyson sulla via dell'oggettivismo ermeneutico. Nel dire poi che «il futuro [...] è propizio al pensiero ermeneutico [ma] non sembra favorevole a quelle forme di ermeneutica che intendono fare a meno della verità», a quell'«interpretazione che dissolve in se stessa ciò ch'essa ha da interpretare»<sup>69</sup>, egli si dimostra non meno di Betti estraneo all'*anything goes* interpretativo-ricettivo dell'ermeneutica post-gadameriana: l'interpretazione «o è interpretazione di qualcosa o non è»<sup>70</sup>.

Ma in che modo «si coglie, ma nella forma del dover approfondire ancora; si sa di dover approfondire, ma qualcosa che si possiede interamente» (TA, 162)? Perché «ciò che fonda la certezza del possesso è anche ciò che impone un compito ulteriore» (TA, 161). Pareyson invoca la diretta proporzionalità di libertà e fedeltà nella congenialità, in nome dell'esigenza etica che la verità non sia possesso ma «esigenza e norma», una «esigenza che spinge a cercare *la* verità, e norma per giudicare *i* veri che tale ricerca raggiunge»<sup>71</sup>. Donde l'appello a una comunità duttile e dialogica, che non è «presupposta o già esistente

---

<sup>69</sup> L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 224).

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> L. Pareyson, *Unità della filosofia*, «Filosofia» I (1952), pp. 83-96 (FdI, 41).

[...] ma [...] da instaurare e da realizzare»<sup>72</sup>, una socialità «difficile» in quanto cerca di «parlare a tutti, ma a ciascuno individualmente» (TA, 165), secondo modalità che echeggiano l'universalità soggettiva del giudizio kantiano. E, tuttavia, come convivono «forza unitiva e diffusiva della verità» (VI, 87) e una comunità basata su «una *stessa* interpretazione della verità» (VI, 87; corsivo nostro)?

Si è fin qui visto che l'interpretazione è per Betti prevalentemente *decifrazione* (nel senso filologico), mentre per Pareyson è prevalentemente *esecuzione* (proprio nel senso musicale). Il filosofo torinese mira così a invalidare la concezione di Croce, cui mancherebbe un adeguato concetto di interpretazione-esecuzione<sup>73</sup>. Non sarebbe cioè vero che prima si *legge* spersonalizzandosi<sup>74</sup> e poi si *esprime*, dal momento che «non ci può essere rievocazione senza interpretazione ed esecuzione, sia che questo lavoro sia diviso fra un mediatore e l'ascoltatore o spettatore, sia che sia tutto radunato nel lettore che accede direttamente all'opera d'arte» (EA, 266). Una critica di Croce, questa, comune anche a Betti, che pure sottolinea il momento ricognitivo, in Pareyson del tutto subordinato all'esecuzione (E, 266), per difendere l'ermeneutica dall'*occasionalismo* ermeneutico<sup>75</sup>, senza però poter a sua volta mai conciliare pienamente l'esigenza ricognitiva e quella *applicativa*, secondo la quale l'interprete dovrebbe ricostruire il pensiero altrui, «grazie a una specie di trasposizione, nel circolo del proprio orizzonte spirituale, *in virtù della stessa sintesi* con cui lo ricostruisce e lo riconosce» (EMG, 70, corsivo nostro). Anche per lui le interpretazioni sono prospetticamente infinite, il che «non toglie ch'esse si appuntino sopra un *medesimo* [?] oggetto» (TGI, 765; corsivo nostro).

<sup>72</sup> L. Pareyson, *Socialità della filosofia*, cit. (FdI, 46).

<sup>73</sup> «La mancanza di questo concetto [...] è [...] conseguenza diretta del carattere fondamentale della sua filosofia, ch'è d'essere una filosofia dello spirito universale e delle sue opere, e non una filosofia della persona. Lo spirito non "interpreta" né "esegue", perché o "crea" nuove opere o "rievoca" quelle che ha creato» (EA, 277).

<sup>74</sup> «Quel tanto di "spersonalizzazione" che sembra necessariamente inerire alla "fedeltà" dell'interpretazione consiste soltanto nell'impedire che storicità e personalità prendano il sopravvento, diventando fini a sé stesse piuttosto che tramiti alla verità» (VI, 58).

<sup>75</sup> Per un'interessante critica (attualistica) di questo pericolo occasionalista, cfr. A. Negri, *Luigi Pareyson esistenzialista ed ermeneuta*, Introd. a S. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, cit., pp. 5-15; Id., *Gioco ermeneutico e fatica interpretativa*, «Rivista di estetica» 23 (1983), pp. 38-59; Id., *Ermeneutica e occasionalismo romantico*, in N. De Domenico-A. E. Di Stefano-G. Puglisi (eds.), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 203-221.

## 8. Il tragico nell'ermeneutica

Una teoria ermeneutica degna di questo nome dovrebbe poter specificare in quali casi l'interpretazione fallisce. Non basta certo paragonare l'opera al seme della parabola evangelica, che può trovare un terreno «fecondo o refrattario» (TGI, 65). Né la continuità hegeliana dello spirito oggettivo, pur nel venir meno della fiducia nell'auto-trasparenza del sapere assoluto, permette a Betti di avvicinarsi al titanico (e tragico) sforzo fichtiano (e pareysoniano) di «affermare l'assoluto senza uscire dal punto di vista del finito»<sup>76</sup>, negando così ogni razionalistica complementarità tra finito e infinito. Improprio per lui sarebbe parlare dell'interpretazione come «decisione personale e compromettente»<sup>77</sup>. È invece proprio per la sua natura squisitamente personale e plurale che per Pareyson «l'interpretazione non può riuscire se non attraverso ciò che potrebbe anche farla fallire» (EP, 219). La tragicità discende dunque dalla originaria condizione ancipite della libertà. Come «la verità non ci si concede se non mediante una scommessa ed un rischio, e non la si mantiene se non in un ambiente di perpetua contestazione»<sup>78</sup>, così la persona può «far di sé una prigione angusta, opaca all'avvento del vero, oppure un'ariosa apertura dischiusa alla sua rivelazione» (VI, 84). L'ermeneutica non può mai sottrarsi al destino tragico del mondo, al fatto che «male e dolore sono al centro dell'universo, e il cuore della realtà è tragico e dolorante»<sup>79</sup>.

Pur specificando, in un'occasione almeno, gli ostacoli all'interpretazione (distrazione, presunzione, irrigidimento delle cose e prevaricazione dell'interprete) – analogamente a quanto più analiticamente prospettato da Betti<sup>80</sup> (TGI, 282-289) Pareyson non chiarisce davvero mai quando e come possa fallire un'interpretazione che è sempre totale e insieme approfondibile, che implica sempre «sicurezza di possesso e necessità di dialogo» (EP, 221). Quali criteri di verità potrà invocare una teoria dell'interpretazione che postula monadicamente la presenza dell'intera opera non solo in ciascuno dei suoi infiniti aspetti e in ciascuno dei suoi infiniti interpreti, ma persino in ciascuno degli

---

<sup>76</sup> L. Pareyson, *Fichte*, cit., p. 7.

<sup>77</sup> F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. 153.

<sup>78</sup> L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit. (FdI, 171).

<sup>79</sup> L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 225).

<sup>80</sup> Segnatamente: intolleranza, partito preso, autoconvinzione manichea e legalistica, conformismo, anacronismo, eccessivo letteralismo, scambio di differenti piani ermeneutici e valutativi, mancanza d'interesse e pigrizia mentale.

infiniti punti di vista di questi interpreti (TA, 166)? Come e chi potrà mai stabilire che «per una specie d'incompatibilità non si realizza alcuna corrispondenza fra un aspetto dell'opera e un punto di vista della persona» (PE, 220)? Com'è possibile, in breve, che «ci si spogli della propria personalità», che si eliminino «quegli atteggiamenti personali che impediscono la comprensione», sostituendoli «con altri atteggiamenti, *ancora personali*, che invece siano condizione di penetrazione» (E, 243; corsivo nostro)?

Difficoltà, del resto, rinvenibili anche nel modo in cui Betti, credendo di tacitare il soggettivismo ermeneutico, chiarisce che «il giudizio storico, condizionato da interessi del più vario genere, è solamente la risposta che di volta in volta lo storico è in grado di fornire», laddove «la verità oggettiva può essere scorta, nei limiti della prospettiva di volta in volta adottata, da qualsiasi punto di osservazione; il quadro raggiunto sarebbe deformato soltanto se si pretendesse che quella prospettiva particolare sia l'unica ammissibile e giustificata» (EMG, 77). Pareyson e Betti dovrebbero spiegare come una personalità fedelmente comprendente (soggettività trascendentale per Betti, persona rivelativa e non solo espressiva in Pareyson) possa distinguersi da una personalità distorcente. Una questione tanto più spinosa quando, come in Pareyson, si sconfessa ogni criterio esterno atto a distinguere l'interpretazione ontologico-rivelativa da quella che non lo è<sup>81</sup>.

Entrambi ritengono, infine, di aver aggirato il problema epistemologico della circolarità. Asserire che «ogni soluzione ha da essere "relativata" alla determinazione della domanda, altrimenti si disperde in un mero esercizio verbale»<sup>82</sup>, oppure accontentarsi dell'irrisolta definizione di una «illuminazione reciproca fra parti e tutto» (TGI, 310), non è certo prendere davvero sul serio le aporie del *circolo ermeneutico*. Né sottolineare l'insuperabile antinomia ermeneutica tra oggettività e soggettività (TGI, 263-265, 324-328) rammentando come l'interprete debba riproiettare esternamente l'oggetto compreso (EMG, 65)<sup>83</sup> significa avvertire a fondo il problema

<sup>81</sup> Per un verso la distinzione è comunque «un atto singolo di giudizio» dipendente non dal criterio ma dalla persona e perciò continuamente rivedibile (VI, 130), per l'altro «la verità si presenta sempre e soltanto [oltre che nella forma stessa] all'interno di un'interpretazione, e lì soltanto può essere *index sui*» (VI, 131): difficile evocare un criterio meno facilmente utilizzabile (cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit., FdI, 170).

<sup>82</sup> L. Pareyson, *Unità della filosofia*, cit. (FdI, 40).

<sup>83</sup> Cfr. A. Boeckh, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle*



della *precomprensione*, non a caso derubricata da Betti a *Richtlinie*<sup>84</sup>.

### 9. *Ermeneutiche della fedeltà*

Ma come intendere la *fedeltà* cui sia Betti sia Pareyson spesso si richiamano? Al realismo (largamente hartmanniano) di Betti, cui sta a cuore che la comunicazione «suscit[i] idee corrispondenti a quelle di chi parla o scrive» (TGI, 64) ed eviti «categorie soggettive non confacenti all'oggetto» (TGI, 326), ci si è già varie volte riferiti. Meno ovvio è invece stabilire in che misura anche in Pareyson si possa ritrovare, e in relazione al medesimo fine anti-dissolutivo (in un certo senso *reazionario*)<sup>85</sup>, quell'ispessimento ontologico dell'*interpretandum* che si è fin troppo duramente stigmatizzato nel giurista<sup>86</sup>. Sappiamo già che per Pareyson l'oggetto trascende, restando immutato, ogni sua interpretazione, pur coincidendo per ogni interprete con la propria (metaforicamente «nessuno spartito possediamo della verità»<sup>87</sup>), dove questa coincidenza è da intendersi solo in maniera *normativa*, nel senso che l'opera stimola le esecuzioni, ma al tempo stesso le giudica arrendendosi o sottraendosi ad esse, pena la nostra impossibilità di giudicare la prima esecuzione. Problematizzante non meno che universalizzante, l'ermeneutica è in Pareyson un «superiore empirismo»<sup>88</sup>, «capace di dar conto filosofico della realtà senza per questo deformarla o trasformarla o riformarla, ma lasciandola essere con rispettosa discrezione e insieme afferrandola con inesorabile risolutezza»<sup>89</sup>.

L'insistenza bettiana sull'oggettività postmetodica e quella pareysoniana sull'oggettività originaria ed extrametodica in buona parte

---

*scienze filologiche*, Trad. it. di R. Masullo, a cura di A. Garzya, Guida, Napoli 1987, p. 53: «porsi nei confronti dell'universo ricreato in maniera tale che esso, pur divenuto cosa propria, si proietti di nuovo come altro da sé e promuova un ulteriore conoscenza della raggiunta conoscenza unitaria del conosciuto».

<sup>84</sup> Cfr. J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 169.

<sup>85</sup> J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 159, definisce l'opera di Betti una reazione all'ermeneutica ametodica d'ispirazione heideggeriana.

<sup>86</sup> Cfr. ad es. A. Di Caro, *Metodo e significato nell'ermeneutica di E. Betti*, «Hermeneutica» 1 (1981), pp. 217-230, p. 223.

<sup>87</sup> L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit. (FdI, 170).

<sup>88</sup> L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 223).

<sup>89</sup> L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, cit., p. 49.

dipendono, rispettivamente, dalle esigenze metasoggettive del diritto e di una fenomenologia realistica<sup>90</sup>, e dalla necessità esistenzialistica e religiosa di garantire la differenza ontologica. Non si tratta affatto, quindi, della medesima oggettività. Dove Betti privilegia, in un'ottica pienamente neohegeliana (comune anche a Gadamer), la *continuità* ermeneutica dello spirito oggettivo<sup>91</sup>, Pareyson sottolinea piuttosto, in un orizzonte esistenzialistico-kierkegaardiano intimamente anti-gadameriano<sup>92</sup>, l'istante rivelativo che si schiude alla persona, cui si evita così la retrocessione da organo privilegiato a mero tramite della mediazione storico-linguistica. Il che esclude però che le interpretazioni possano e debbano completarsi a vicenda.

L'esercizio controfattuale qui suggerito (se Betti e Pareyson avessero dialogato...) dimostra a sufficienza che l'ecllettismo bettiano, se adeguatamente recepito prima del *successo* gadameriano, avrebbe forse contribuito alla nascita di una vera e propria ermeneutica italiana, garantendo così un'adesione meno acritica alla tesi della totale appartenenza dell'interprete all'*interpretandum*, e facilitando il ritorno sul piano epistemologico (secolarizzato?) anche dell'ontologia ermeneutica<sup>93</sup>. Il *Verstehen* cui pensa Betti «non ha nulla a che fare con il decisionistico comprendere-se-stessi»; quando «ad essere interpretati non sono la "*Lichtung*" e la "luce", bensì i fenomeni che vengono alla luce, le problematiche trascendentali e fondamentali-ontologiche rimangono escluse *a limine*». La sua teoria, pertanto, «non ha nulla a che fare con la mistica [della *Lichtung des Seins*] ma con il fruttuoso *pathos* dell'esperienza»<sup>94</sup>, manifestando semmai un *credo*

<sup>90</sup> Influenza hartmanniana variamente considerata (mentre F. Bianco, *Oggettività dell'interpretazione*, cit., p. 76 la sottolinea, G. Mura, *Saggio introduttivo*, cit., pp. 25-26 tende a ridimensionarla) e che meriterebbe indagini più approfondite.

<sup>91</sup> Cfr. A. De Gennaro, *Emilio Betti*, cit., pp. 108-109, e A. Schiavone, *Il "nome" e la "cosa"*. *Appunti sulla romanistica di Emilio Betti*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 293-310.

<sup>92</sup> Cfr. M. Ravera, *Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di "tradizione" in Pareyson e Gadamer*, in R. Dottori-H. Künkler (eds.), *Estetica e ermeneutica. Scritti in onore di H. G. Gadamer*, Guida, Napoli 1981, pp. 135-161, spec. la conclusione alle pp. 160-161.

<sup>93</sup> Come auspica G. Zaccaria, *Creatività e principi nell'ermeneutica di Emilio Betti*, «Rivista di diritto civile» 38/2 (1992), pp. 193-207, p. 207: «l'ermeneutica bettiana può esserci utile ad una condizione: che l'introduzione del dato esistenziale [...] all'interno dello statuto dell'ermeneutica [...] non vada perduta».

<sup>94</sup> G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis «Teoria generale dell'interpretazione»*, in AA. VV., *Studi in onore di E. Betti*, 5 voll., Giuffrè, Milano 1962, vol. I, pp. 127-150, pp. 132 e 150.

nella missione pedagogica dell'ermeneutica<sup>95</sup> che non è dato trovare in Pareyson<sup>96</sup> e neppure nella linea Bultmann-Gadamer, dominata com'è dall'universalizzazione dell'interpretazione escatologica della *Bedeutsamkeit* (e non del significato) e dal *presupposto di perfezione*, per il quale l'interprete presupporrebbe sempre e fino a prova contraria la verità di ciò che interpreta<sup>97</sup>.

Sottolineando come il testo della legge, non diversamente da ogni altro testo, contrariamente a quanto pensa Gadamer<sup>98</sup>, non possa essere rimesso ogni volta all'arbitrio decisionale dell'interprete – pena la dissoluzione del concetto stesso di ordinamento giuridico e la legittimazione acritica dei pregiudizi del giudice – l'ermeneutica *relativamente* oggettiva di Betti, forte di un non drammatico idealismo obiettivo e cultural-morfologico<sup>99</sup>, contrastava tanto l'indiscriminata riduzione dell'interpretazione ad applicazione (quella che allora si chiamò *nuova ermeneutica*), quanto l'altrettanto unilaterale riduzione dell'interpretazione a mera ricognizione: un vizio da cui la romanistica e le principali scienze storiche del suo tempo ancora non si erano emancipate, incapaci di mettere adeguatamente a fuoco la portata euristica della loro peculiare *Geworfenheit* dogmatica<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> F. Wagner, *Zur Nachwirkung Droysens*, cit., p. 263.

<sup>96</sup> La lettura secolarizzata dell'*Estetica*, possibile secondo U. Eco, *L'estetica della formatività e il concetto di interpretazione*, in Id., *La definizione dell'arte*, Bompiani, Milano 1978, pp. 24-25, di certo non si addice più alla posteriore ontologia della libertà, essendo pur sempre l'essere (la verità), e non come in Betti la forma rappresentativa, a costituire la domanda cui l'uomo risponde ermeneuticamente.

<sup>97</sup> Su questo presupposto nella storia dell'ermeneutica e nella disputa Betti-Gadamer, cfr. T. Griffero, *Ermeneutica e canonicità dei testi*, «Rivista di estetica» 26 (1985), pp. 93-111.

<sup>98</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 376-394: il testo della legge «deve essere compreso in ogni momento [...] in maniera nuova e diversa» (ivi, p. 360), comprensione nella quale «arriviamo in un certo senso troppo tardi se vogliamo sapere ciò che dobbiamo o non dobbiamo credere» (ivi, pp. 558-559).

<sup>99</sup> Cfr. G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik*, cit., p. 144.

<sup>100</sup> Guardata con sospetto dai giuristi, come A. Guarino, *Una teoria generale dell'interpretazione*, «Labeo» 1 (1955), pp. 301-313, l'apertura bettiana all'*attualità* dell'intendere assegna all'ermeneutica una finalità esclusivamente ricognitiva ed esige che si precinda dal proprio bagaglio dogmatico. Vale la pena di notare che una parte della cultura giuridica oppose a Betti gli stessi argomenti fatti valere poi da Betti contro Gadamer e Bultmann, ossia di aver valorizzato acriticamente la fusione di passato e presente. Cfr. P. Costa, *Emilio Betti: dogmatica, politica, storiografia*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 311-393, e, per un ampliamento filosofico del problema della *dogmatica*, cfr. T. Griffero, *Interpretazione e astuzia del dogma. A partire da Emilio Betti*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, cit., pp. 73-101.

Non è difficile credere che l'adeguata ricezione della *Teoria generale* bettiana e un adeguato confronto con Pareyson avrebbero fornito al dibattito italiano una maggiore pluralità di orientamenti, mettendo a fuoco, tra l'altro, l'opposizione tra filosofia e metodologia e non solo quella, posteriore, tra ermeneutica e critica dell'ideologia<sup>101</sup>. Certo, indifendibili appaiono oggi gli argomenti d'*autorità* cui il giurista ingenuamente ricorreva, dicendo ad esempio che «è un po' curioso che in quella Germania che ha avuto la gloria di dar vita a pensatori della statura di Friedrich Schleiermacher e di Gustav Droysen, i nuovi discettatori [l'allusione polemica è a Bultmann e a Gadamer] considerino queste grandi personalità come sostenitori di erronee teorie» (ESSI, 14). Proprio a questi ultimi il tempo ha invece conferito un prestigio indiscusso, a coloro cui Betti si rivolgeva, indignato, come a dei mistagoghi indifferenti all'oggettività. Entusiasti sostenitori della tesi secondo cui «l'interpretazione più soggettiva della storia sarà anche la più oggettiva»<sup>102</sup> (cfr. EMG, 79), essi confonderebbero «una delle condizioni di possibilità di tale processo [l'interesse noetico e il rapporto vitale con la realtà da interpretarsi] con quello che ne è invece l'oggetto» (EMG, 84), riattivando ermeneuticamente sempre solo *was immer geschieht*<sup>103</sup>, o, peggio ancora – ma Betti, deceduto nel 1968, non ebbe modo di assistere agli sviluppi successivi dell'ermeneutica ammettendo nichilisticamente qualsiasi nuova interpretazione purché suggestiva e/o efficace.

Ed è proprio sul fatto che non ci si possa appagare dicendo che si interpreta sempre solo diversamente, sull'«implicazione reciproca tra fedeltà e libertà»<sup>104</sup>, che Betti e Pareyson avrebbero forse trovato un'imprevista solidarietà. Entrambi infatti credono, certo per motivi

<sup>101</sup> Cfr. F. Bianco, *Il dibattito sull'interpretazione nella filosofia italiana del Novecento*, ora in Id., *Pensare l'interpretazione*, cit., pp. 165-190.

<sup>102</sup> R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962, p. 141.

<sup>103</sup> Questo in fondo è il nucleo della polemica avviata da Gadamer in *Verità e metodo*, cit., p. 6 – filosoficamente rilevante non sarebbe la *quaestio facti* ma la *quaestio iuris* dell'interpretazione, cioè «non [...] quel che facciamo o quel che dovremmo fare, ma ciò che, di là dal nostro volere e dal nostro fare, accade» –, e proseguita da Betti in ESSI e EMG e nello scambio epistolare (cfr. EMG, 201). Per una discussione della polemica Betti-Gadamer, cfr. T. Griffero, «Ma possiamo ancora chiamare interpretazione un siffatto modo di procedere?». *Betti e Gadamer di fronte al problema dell'applicazione*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk*, «The dialogue-Das Gespräch-II dialogo, Yearbook of Philosophical Hermeneutics» 5 (2012), pp. 291-305.

<sup>104</sup> Cfr. G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980, p. 115.

relativamente differenti, alla possibilità di un'interpretazione *vera*, o meglio *fedele*, senza con ciò escludere del tutto l'infinità delle possibilità interpretative. Certo, laddove la pluralità dell'interpretazione per il filosofo «è il segno più sicuro della ricchezza del pensiero umano» (VI, 57), per il giurista è, se non un fatale impedimento, quanto meno una necessità insidiosa di cui fare virtù. È ben diverso concedere al massimo, come Betti fa parafrasando il Nietzsche della *Gaia scienza* e cercando forse così una riconciliazione con Gadamer, la complementarietà delle prospettive ermeneutiche<sup>105</sup>, ed eleggere invece la presa di posizione, per definizione parziale e relativa, a unico trascendentale della comprensione di altre posizioni-interpretazioni: «solo se si possiede la verità in una propria formulazione si può intendere come la verità sia presente in una formulazione diversa» (VI, 86).

Un dialogo mancato, dunque, tra due pensatori che sarebbero stati fondamentali per un (diverso) sviluppo dell'ermeneutica italiana? Difficile a dirsi. Di certo, avremmo assistito a uno sviluppo che, senza necessariamente disconoscere che l'ermeneutica *non è solo* la descrizione di un eterno problema dell'uomo *ma anche* un «momento della storia della metafisica come storia dell'essere [...], tappa decisiva nel cammino attraverso cui l'essere si sottrae [...] al dominio della categorie metafisiche della presenza dispiegata»<sup>106</sup>, forse avrebbe impedito quella bulimia ermeneutica cui si è fatto cenno all'inizio (anni '70 e '80) e che delle enormi potenzialità filosofiche del dibattito sull'interpretazione è stata a ben vedere il peggiore dei nemici.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"  
[t.griffero@lettere.uniroma2.it](mailto:t.griffero@lettere.uniroma2.it)

---

<sup>105</sup> «Sono lontano dalla ridicola presunzione di voler decretare dal mio ristretto ambito che si possano avere prospettive sull'ermeneutica solo da codesta angolatura [...] Al contrario, i nostri divergenti approcci all'ermeneutica si potrebbero riguardare come *singoli cammini concentrici parimenti inclusi* nell'immenso, sconfinato universo della conoscenza delle scienze dello spirito (EMG, 200-201; corsivo nostro).

<sup>106</sup> G. Vattimo, *Ermeneutica nuova koiné*, cit., p. 47, donde il legame del pensiero ermeneutico con un programma di emancipazione nient'affatto riconducibile, hegelianamente, al *telos* dell'autotrasparenza.

