

Tonino Griffero

Elogio dell'incompiutezza

L'eccedenza simbolica nell'ermeneutica di Emilio Betti*

1. L'incompiutezza come soglia ermeneutica

C'è un dettaglio, quasi un'idiosincrasia, a partire dai quali si potrebbe forse rileggere l'intera ermeneutica bettiana e valutare la coerenza della norma che in qualche modo la regge: *sensus non est inferendus sed efferendus*. Si tratta del rifiuto assai esplicito del concetto di *Bündigkeit*, che Betti traduce con «concretezza esauriente e univocamente intuitiva»⁽¹⁾, «carattere esauriente, indissolubile e impegnativo nella sua intrinseca coerenza»⁽²⁾. Com'è evidente, Betti respinge in tal modo un *Vorurteil* che, pur da sempre latente nella tradizione ermeneutica, trova però una definitiva sistemazione e consacrazione solo con Gadamer: è il cosiddetto «presupposto di perfezione»⁽³⁾, secondo cui l'interprete, sul piano formale, si aspetta che il «testo» esprima un significato compiuto e coerente, mentre, sul piano del contenuto, presuppone addirittura la «verità» di quanto in esso si dice. Per far fronte a tale ermeneutica, che gli pare fondata, in ultima analisi, su un'illecita intesa preliminare sulla *Sache* e sull'acritica sottomissione alla tradizione, Betti mobilita tutta la sua profonda conoscenza del metodo storico, rivendica, in linea con Droysen⁽⁴⁾, la posteriorità della

* Questo testo, leggermente ridotto, è stato presentato alle «Giornate di Studio su La teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti», tenutesi il 13-14 dicembre 1991 presso l'Istituto di Teoria dell'Interpretazione e di Informatica Giuridica dell'Università di Roma "La Sapienza". Il testo è stato poi pubblicato in un'ulteriore redazione in V. Frosini-F. Riccobono (a cura di), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 87-107.

(1) E.Betti, *Teoria generale dell'interpretazione* (1955), edizione corretta e ampliata a cura di G. Crifò, 2 voll., Milano 1990, p. 929.

(2) *Ivi*, p. 682.

(3) H.G.Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. e introd. di G.Vattimo, Milano 1983², pp. 343-345.

«critica della veracità» rispetto all'atto interpretativo, non scorgendo nel presupposto gadameriano altro che un'illazione metodologicamente insostenibile e una pretesa metafisica con riflessi autoritari sul piano istituzionale, giacché l'interprete, se si lasciasse guidare da tale criterio, finirebbe per annullare l'alterità del testo e per attribuirsi «il monopolio della verità, se non come possesso acquisito, almeno come istanza di controllo» (5).

Ma questa *querelle* è già stata sufficientemente chiarita (6). Più utile sarebbe, invece, indagare la concezione bettiana del simbolo (linguistico e non), per rinvenirvi il nucleo profondo della sua critica della *Bündigkeit* (7), del tutto indipendente dalla posteriore *Auseinandersetzung* con Gadamer. Proprio da tale critica prenderemo le mosse per segnalare come Betti, solitamente accusato di riprendere acriticamente la tradizione romantica (ad esempio lo psicologismo di Schleiermacher), ne assimili invece solo in modo assai parziale la lezione. Ma certamente romantica (o meglio primoromantica) è la poetica dell'incompiutezza e della frammentarietà che Betti fa propria, traducendola semplicemente su di un terreno epistemologicamente meno fragile. Ne è un sintomo la ripetuta citazione di un congeniale aforisma nietzscheano teso appunto a rivendicare la positività dell'incompiutezza:

«l'esposizione incompleta [...] di un pensiero, di un'intera filosofia, è talora più efficace dell'esposizione esauriente: si lascia di più al lavoro di chi guarda, questi viene spinto a continuare e a compiere col pensiero ciò che gli si staglia davanti in così forte chiaroscuro, e a superare egli stesso quell'ostacolo che le aveva fino allora impedito di balzar fuori compiutamente» (8).

Ma, come spesso accade, in Nietzsche non troviamo una posizione univoca, tanto che anche il «presupposto di perfezione», apparentemente escluso dall'aforisma ricordato, potrebbe trovare in Nietzsche, e per di più nella stessa opera, un precedente autorevole. Infatti, sempre in *Umano troppo umano* Nietzsche afferma che

(4) G.Droysen, *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia*, tr. a cura di L.Emery, Napoli 1966, pp. 127-136.

(5) E.Betti, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 16, 1961, p. 20.

(6) Ci permettiamo di rinviare a T.Griffero, *Ermeneutica e canonicità dei testi*, in «Rivista di Estetica», XXVI, 19-20, 1985, in specie pp. 93-111, e in generale al nostro *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, con prefaz. di F.Moiso, Torino 1988.

(7) Concetto che Betti prende in esame nella versione fornita da H.Freyer nel suo *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Leipzig-Berlin 1934, una di quelle opere a cui Betti fa continuamente riferimento nella *Teoria generale*.

«Chi vuol realmente conoscere qualcosa di nuovo (si tratti di un uomo, di un avvenimento o di un libro), farà bene ad accogliere questo nuovo con tutto l'amore possibile e a distogliere subito l'occhio da tutto ciò che in esso gli appaia ostile, urtante e falso, anzi a dimenticarlo; in modo da dare per esempio all'autore di un libro il massimo vantaggio [...]. Con tale procedimento si penetra fin nel cuore della cosa nuova, fin nel suo centro motore; ciò significa appunto conoscerla. Giunti a questo punto, l'intelletto fa successivamente le sue restrizioni; quella sopravvalutazione, quella temporanea sospensione del pendolo critico, era appunto solo l'artificio per rapire l'anima a una cosa»⁽⁹⁾

Romantico nell'elogio della frammentarietà, Betti si rivela invece decisamente antiromantico nel rifiuto del pansimbolismo, in specie del simbolismo naturale. Assimilata, persino un po' acriticamente, la scissione tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, egli non rinuncia a sottolineare la mancanza di evidenza del fenomeno naturale («costretto» per così dire ad essere ricondotto a «relazioni fra invarianti»), la sua indeterminatezza, e di tutt'altro genere rispetto all'indeterminatezza «creativa» del mondo spirituale. Sarebbe quindi improprio parlare di interpretazione della natura (intesa come «scrittura cifrata»), in quanto ogni concezione di questo genere altro non sarebbe che un'applicazione ascientifica e antropomorfa del principio della simpatia universale⁽¹⁰⁾, in breve, una mera considerazione metaforica⁽¹¹⁾.

Ma oggetto del nostro studio non è qui l'influenza, in generale, della filosofia romantica su Betti. Quel che si tratta di dimostrare è che Betti abbandona completamente la nozione romantica (in specie schellinghiana) di simbolo come tautegoria, e che su tale scelta possiamo considerare fondata l'intera struttura della sua ermeneutica. Per una certa area di autori della *Goethezeit* (penso a Moritz, Goethe, Schelling, Solger, Creuzer, ecc.) il simbolo è un segno non solo motivato ma intuitivo, refrattario ad ogni espansione discorsiva, un tutto in sé perfettamente compiuto che esclude ogni differimento per dire (o meglio: per mostrare) solo ed esclusivamente se stesso⁽¹²⁾, in definitiva un residuo di quell'intransitività ed immediatezza naturale a cui il Moderno avrebbe opposto la

(8) F.Nietzsche, *Umano troppo umano*, tr. di S.Giametta e M.Montinari, a cura di G.Colli e M.Montinari, Milano 1970, I, af. 178, p. 128.

(9) *Ivi*, af. 621, p. 278.

(10) *Teoria generale*, cit., pp. 95-99.

(11) *Ivi*, pp. 232-233.

(12) Sulla vasta tematica del simbolo romantico si vedano almeno T.Todorov, *Teorie del simbolo*, tr. di E.K.Imberciadori, Milano 1984, pp. 201-284, e il sempre utile B.A.Sørensen, *Symbol und Symbolismus in der aesthetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Copenhagen 1963.

riflessione, accompagnata dal suo luttuoso «corteo» allegorico. Quasi immemore di tale nozione, e pur conoscendo a fondo la concezione goethiana (simbolo vs. allegoria) all'interno della quale tale nozione matura, Betti inclina decisamente all'allegorico, alla significazione che rinvia, differisce, sconsolatamente consapevole della propria impossibile (e non semplicemente perduta) gravidanza, della propria impossibile *Bündigkeit* appunto.

2. Ellitticità delle forme rappresentative

Per dare fondamento all'idea secondo cui la continuità di un patrimonio spirituale, oggettivato o meno che sia, fa assegnamento, quasi si risolvesse tutto in forme strumentali ⁽¹³⁾, sulla deriva necessariamente conflittuale delle interpretazioni, con cui il tempo risponde all'appello e all'incitamento della «forma rappresentativa», la *Teoria generale* deve far uso di diversi espedienti dualistici, tutti in qualche modo riconducibili alla distinzione «metafisica» di mondo spirituale e mondo fisico.

Deve, infatti, distinguere il senso, la «dotazione spirituale», prima di tutto dalla forma rappresentativa in se stessa (ad esempio l'immagine verbale), e, a maggior ragione, dal suo «sostegno o strumento materiale percettibile» ⁽¹⁴⁾, più in breve, il senso dal segno, o con terminologia hartmanniana, il *Vordergrund* (l'entità reale sensibile) dallo *Hintergrund* (strato profondo del contenuto di pensiero, che si dischiude solo allo spirito che lo riattualizza) ⁽¹⁵⁾. D'altra parte Betti si sforza anche di evitare qualsiasi estremistico trascendentismo: di qui la necessità, per l'interpretazione, di forme rappresentative - e in campo giuridico della distinzione tra dichiarazione e contegno concludente, con conseguente rettifica della per lui errata nozione giuridico-ermeneutica

(13) *Geräte des Lebens*, secondo la teoria di H.Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, cit., pp. 59-62. *Geräte* sono «quelle forme dello spirito oggettivo, il cui contenuto di senso è una parte di un contesto di azioni orientato finalisticamente» (p. 61), forme «vettoriali» che rimandano sempre al di là di se stesse, ad un'applicazione che, sola, compie il loro senso. A nostro parere Betti, forse a ciò spinto dalla propria attività prevalente di giurista, e in particolare di giurista che mette al centro la dimensione sociale, universalizza proprio questa nozione, sottolineando la presenza in tutte le forme rappresentative della struttura del rimando.

(14) *Teoria generale*, cit., pp. 60 e 108. In verità, la struttura del simbolo e del segno è analizzata molte altre volte da Betti nella *Teoria generale*, e con variazioni non irrilevanti, perciò difficilmente riconducibili ad un'unica esposizione ordinata e coerente. E' questa forse una delle difficoltà principali dinanzi a cui è posto lo studioso di Betti, il quale, se non potrà non apprezzare la «minuta presa di posizione rispetto alla letteratura precedente», lo «svolgimento in contraddittorio, che non vuol dire contrasto», tuttavia non potrà non lamentare la presenza - ammessa da Betti stesso - di «discrepanze, stratificazioni e ripetizioni non eliminate» (*ivi*, pp. XIV-XV).

(15) *Ivi*, p. 111, in riferimento a N.Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, tr. e presentazione di A.Marini, Firenze 1971, pp. 555-564.

di «interpretazione della volontà» -, ossia di oggettivazioni in qualche modo «trasparenti» rispetto all'«impronta» autorale nella sua alterità, e conformi, secondo Betti, all'esigenza insita nello hegeliano *Sein-für-Anderes*. Ma questo rifiuto del cosiddetto «pregiudizio materialistico» (ossia della concezione del *Verstehen* come scambio automatico di segni materiali delle cose) e il riconoscimento della «collaborazione» interpretante (per cui il significato non è affatto qualcosa di percepibile ma di costruito grazie ad uno «spontaneo processo di conoscenza») ⁽¹⁶⁾, lo spinge ad abbracciare il «demone» del differimento, sino al punto di ammettere che anche da espressioni prive di finalità rappresentativa, e magari dovute ad una spiritualità impersonale, occorre «ricavare» ciò che vi si «denunzia» in modo «sintomatico» ⁽¹⁷⁾ - ciò che, dichiara Betti, non di rado è quanto di più «genuino» e «sincero» si possa conoscere ⁽¹⁸⁾.

Il carattere necessariamente triadico dell'interpretazione, ossia l'esigenza di considerare l'oggettivazione dello spirito, e conseguentemente la struttura dell'interpretazione, sempre in relazione al sostegno materiale, alla dotazione spirituale e allo spirito attuale, non impedisce a Betti di vedere l'ufficio dell'interprete nel risalire, se non ai nessi causali, almeno alla «ragion sufficiente» ⁽¹⁹⁾ dell'oggettivazione, e, in generale, lo conduce a far sua una nozione relativamente convenzionalistica di «simbolo». Il rifiuto dell'immediatezza (anche rispetto all'opera d'arte e ai comportamenti sociali) e l'universalizzazione della natura «geroglifica» (evidentemente non pittografica ma fonetica), con conseguente coazione al trascendimento, alla «decifrazione», precipita l'ermeneutica bettiana nella più o meno consapevole malinconia dell'interpretazione allegorica. Solo se la si legge in questa luce, si capirà quanto essa si affidi ad un risarcimento escatologico, quanto cioè debba all'appello ad un progresso ermeneutico inteso come pedagogia dell'umanità storica, come *universae humanitatis conscientia*, cioè autotrasparenza dello spirito attraverso l'universale mediazione linguistica ed interpretativa. Betti ammette bensì, seguendo Freyer, la maggiore autosufficienza delle opere d'arte e di pensiero (prevalenza della funzione apofantica) rispetto alla costitutiva ellitticità e allusività di simboli e frammenti (funzione semantica), e ancor di più rispetto al carattere finalistico degli strumenti di ordine pratico (funzione teleologica) ⁽²⁰⁾, ammette cioè la distinzione proposta da Freyer tra *Gebilde* e *Geräte* o *Zeichen* - modalità

(16) *Teoria generale*, cit., p. 73.

(17) *Ivi*, p. 66.

(18) *Ivi*, p. 68.

(19) *Ivi*, p. 75.

(20) *Ivi*, p. 132.

significative che, comunque, ritiene compresenti, seppure in diversa proporzione, in ogni singola forma rappresentativa -, ma propende pur sempre per una visione di universale ellitticità: l'apparente immediatezza e autosufficienza dell'opera figurativa deriverebbe, infatti, soltanto dalla maggiore rapidità con cui avviene «il processo spirituale di sintesi ricostruttiva» (21).

In breve, il canone ermeneutico dell'«attualità dell'intendere», come pure il principio secondo il quale qualsiasi oggettivazione spirituale, disponendosi ad un accesso intersoggettivo, si trasforma in «strumentario della vita sociale» (22), legittimano l'affermazione bettiana secondo cui l'integrazione secondo coerenza, se non coincide con l'interpretazione come *Erkenntnis des Erkannten* (23), tuttavia appartiene perlomeno a quanto nell'ermeneutica potrebbe definirsi «corrispondenza di sensi» (24). Insomma, non appena si guardi all'interpretazione sul piano sociale, tutto dovrebbe venire inteso quale *Gerät des Lebens*. Ma a noi pare che la limitazione del compito integrativo all'ermeneutica in funzione normativa sia una soluzione più apparente che reale, dal momento che, abbracciando seppur con qualche accorgimento (intendendolo cioè in senso qualitativo più che quantitativo) il *topos* del *Besser-Verstehen* (25), ossia ammettendo il necessario oltrepassamento da parte della riflessione ermeneutica della consapevolezza intrinseca all'iter genetico, Betti è in qualche modo costretto a considerare l'intervento integrativo indispensabile in qualsiasi operazione conoscitiva.

(21) *Ivi*, p.135.

(22) *Ivi*, p. 257.

(23) Secondo la nota tesi, ripresa da Betti, che regge l'intera ermeneutica di A.Boeckh, *La filologia come scienza storica*, tr. parziale di R.Masullo, a cura di A.Garzya, Napoli 1987, ad es. p. 52.

(24) *Teoria generale*, cit., p. 259 nota 4.

(25) Esempio e riassuntivo di intere epoche della storia dell'ermeneutica l'elenco dei motivi fornito dallo stesso Betti, *ivi*, p. 338: «Il carattere ellittico di ogni linguaggio, l'uso di fare affidamento sulla intelligenza di chi ascolta o legge, e di tacere certi presupposti che si ritengono noti e comunemente ammessi, o di essere reticenti su certi remoti motivi (che si ha interesse a non palesare o di cui non si è ben consapevoli), il mancato sforzo rivolto ad un'espressione compiuta, esauriente ed univoca, la mancata consapevolezza dell'autore circa la legge di formazione dell'opera durante il processo genetico di questa, la mancata riflessione sulle condizioni storiche della totalità spirituale nel cui seno l'opera si genera: tutti questi elementi contribuiscono a far sì che manchi all'autore nell'iter formativo del discorso o dell'opera la chiara consapevolezza che deve invece caratterizzare la inversione di esso iter sul piano ermeneutico» (sottolineatura nostra). Sul *topos* del *Besser Verstehen* ci permettiamo di rinviare, oltre che a O.F.Bollnow, *Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen als er sich selber verstanden hat* (1940), ora in ID., *Studien zur Hermeneutik*, Band I, *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1982, pp. 48-72, a T.Griffero, *Ciò che l'autore non sa. Su una*

3. Critica della Bündigkeit

Betti, come abbiamo detto, rifiuta a *limine* il pregiudizio della *Bündigkeit*. Ma se analizziamo più da presso i motivi di tale rifiuto, ci rendiamo conto che è una posizione non priva di oscillazioni. Dapprima Betti sembra considerare la compiutezza coerente e non integrabile solo un astratto «caso limite»⁽²⁶⁾; subito dopo sembra però concederla

«(in una proposizione matematica o in una enunciazione tecnologica che stabilisca un rapporto di mezzo a fine, e ogni volta che per l'univoca precisione del dettato la corrispondenza ermeneutica sembri avvicinarsi ad una identità percettiva circa il significato di una designazione o di una convenzione)»⁽²⁷⁾.

Non molte pagine dopo Betti considera però illusori anche questi casi limite, essendo qualsiasi linguaggio per sua natura ellittico, e rinviando ogni proposizione ad un totalità di senso che l'interprete intenzionato a comprendere deve necessariamente integrare. La *Bündigkeit* sarebbe, pertanto, il frutto di un pregiudizio naturalistico,

«che postula, per l'"esattezza" dell'interpretazione la "compiutezza" di un'opera, nella quale il contenuto si adegui alla forma senza lasciare residui [...] o nella quale i mezzi scelti siano in tutto rispondenti al fine perseguito»⁽²⁸⁾.

E se la *Bündigkeit* «sembra» la legge cui obbedisce l'artista nel processo inventivo⁽²⁹⁾, non ci si può nascondere che anche in questo caso si tratta di un'illusione, o meglio,

«La ritornante illusione di una compiutezza in sé coerente e conclusa (*Bündigkeit*), di una indipendenza assoluta e autosufficiente (*Inselhaftigkeit*), che sarebbe propria dell'opera d'arte riuscita, può bensì costituire un ideale del fare demiurgico anche nell'opera di pensiero se ravvisata cum grano salis, data la minor concretezza della sua oggettivazione, ma non mai un criterio ermeneutico atto a dispensare l'interprete da un'indagine che vada oltre la lettera del testo, quasi

formula tradizionale dell'ermeneutica, in T.Griffiero-E.Franzini-M.Ferraris-F.Vercellone, *Ciò che l'autore non sa. Ermeneutica, tradizione, critica*, Milano 1988, pp. 9-34.

(26) *Teoria generale*, cit., p. 339.

(27) *Ibidem*.

(28) *Ivi*, p. 438.

(29) *Ivi*, p. 510.

che con questa s'identifichi la totalità del discorso»⁽³⁰⁾.

A volte sembra tornare a concedere la *Bündigkeit* alle immagini visive e alle opere d'arte, il cui vincolo con l'oggettivazione «è ben altrimenti stretto ed univoco di quel che non sia il vincolo del pensiero alla forma letteraria che ne rende possibile la rievocazione»⁽³²⁾; pare, insomma, che l'immagine, a differenza del simbolo linguistico - il cui necessario rifacimento e adattamento a situazioni esistenziali mutate deriva dal fatto che, simile ad una formula abbreviata, esso può venir compreso solo se si risale ad una totalità assiologica che lo trascende - incorpori «in sé il valore estetico dell'opera d'arte in essa centrata»⁽³³⁾. Ma, in ultima analisi, anche la presunta *Bündigkeit* dell'opera d'arte e del *Bild* cui essa può venire ricondotta non esclude affatto «la necessità di un'integrazione per opera dell'interprete - integrazione, che è essenzialmente mutevole»⁽³⁴⁾, un'espansione dunque, ancorché hartmannianamente circoscritta dallo *inhaltlicher Spielraum*⁽³⁵⁾ insito nell'opera.

Insomma, se è un pregiudizio logicistico pensare che *in claris non fit interpretatio*, allora la stessa concezione bettiana di una «soglia» ermeneutica (consapevolezza della distanza o lacuna o estraneità)⁽³⁶⁾ è però, a ben guardare, vanificata, a meno che tale soglia non legittimi solo il passaggio da un'interpretazione di primo grado ad un'interpretazione di secondo grado, il che però Betti non dice mai esplicitamente. Tale soglia è, infatti, raggiunta e oltrepassata in qualsiasi caso (col che perde la sua funzione discriminante), essendo in atto ovunque un procedimento interpretativo-integrativo. L'ellitticità del linguaggio (anche di quello precettivo e in ultima analisi di ogni forma rappresentativa) non è che l'omologo sul piano oggettivo di quel che Betti definisce la legge dell'angustia della coscienza⁽³⁷⁾, a partire dalla quale, fin dai *Prolegomeni* alla *Teoria generale*, trovavano spiegazione il variare delle prospettive e la costante ulteriorità dell'appercezione. Ed è quindi l'ellitticità del linguaggio, il suo costante presupporre (o con terminologia più antica, risalente a Ockham, il suo «supporre»)⁽³⁸⁾, ad escludere a *limine* la pretesa della *Bündigkeit*.

(30) *Ivi*, pp. 570-571.

(32) *Ivi*, p. 681.

(33) *Ibidem*.

(34) *Ivi*, p. 929.

(35) N.Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., pp. 651-652.

(36) *Teoria generale*, cit., p. 271.

(37) *Ivi*, p. 16.

4. Riduzione del simbolico all'allegorico

Della pur non univoca nozione romantica di simbolo (intransitività vs. rinvio) Betti assume quindi solo un lato, quello «nichilistico» del rinvio, evidentemente insensibile al fascino mistico-naturalistico della tautegoria. Privilegiando la nozione transitiva di simbolo presente in Goethe - *alles was geschieht, ist Symbol, und indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige* ⁽³⁹⁾ - e tralasciando invece quella intransitiva, forse persino predominante nello stesso Goethe - per la quale il simbolo è e non *significa*, in quanto è identità di particolare e universale, perfetta corrispondenza di forma sensibile e significato ⁽⁴⁰⁾ - Betti identifica la simbolicità con l'eccedenza extrafenomenica di una forma rappresentativa, con la sua allusività ad un'entità trascendente, con la sua ulteriorità, circoscrivendo al segno la funzione strettamente convenzionale. Ma, a dire il vero, anche al simbolo non sembra estranea, per la sua natura di differimento, per di più costituzionalmente imperfetto ⁽⁴¹⁾, tale convenzionalità, il che del resto è implicito in una teoria che, come quella bettiana, esalta il carattere assolutamente non immediato di qualsiasi processo conoscitivo.

Il simbolo, intuitivo o convenzionale non fa ora differenza, è interpretato solo quando se ne sviluppa ed amplia, al di là della lettera, il significato allusivo inespresso, e ciò nell'unico modo possibile, ossia in forma linguistica. L'espansione del simbolo convenzionale è la definizione, quella del simbolo intuitivo (ossia tratto dall'intuizione sensibile) è il chiarimento linguistico delle idee in esso implicite. Certo, Betti, articolando questa teoria, mette in guardia dal considerare l'interpretazione del simbolo come una «correzione» della sua difettosità, una mera «distensione» della sua eccessiva condensazione e laconicità, ma è indubbiamente lontanissimo anche solo dall'ipotesi della tautegoricità. E' sufficiente pensare alla sua descrizione del procedimento negativo e altamente riflessivo che presiederebbe alla percezione di qualsiasi piano simbolico: al riconoscimento

(38) *Ivi*, pp. 209, 212, 217.

(39) Lettera di Goethe a Schubart del 3 aprile 1818 (cit. in *Teoria generale*, cit., pp.69 nota 33, 381, e passim). Il testo fondamentale sul simbolo in Goethe resta quello di C.Müller, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung*, Leipzig 1937.

(40) Betti indubbiamente conosce questa seconda accezione (classicistica) di simbolo in Goethe (cfr. ad esempio *Teoria generale*, cit., p. 461) anticipata in Moritz (che però ancora non usa la parola «simbolo» in tal senso, consapevole per così dire della «cosa» ma non del termine adatto) e poi così influente sul posteriore pensiero romantico (soprattutto Schelling e Solger). Può darsi che la nozione di simbolo come eccedenza, frammento rinviate, giunga a Betti, più che dalla linguistica, per la quale «simbolo» indica un generico rinvio segnico, da Hegel. Può darsi, cioè, che Betti, profondo e fedele lettore di Hegel, proprio da quest'ultimo sia spinto a concepire il simbolico come squilibrio anziché come perfetta identità di forma e senso.

immediatamente percettivo (dell'oggetto che, comunque, il simbolo autonomamente «rappresenta») seguirebbe un momento di disidentificazione e poi di reidentificazione con negazione della totale alterità. Rifacendosi a Kant ⁽⁴²⁾, Betti parla poi di un duplice significato della rappresentazione simbolica, e descrive l'interpretazione dei simboli come un'inversione dell'iter metaforizzante da cui essi derivano: dal piano metaforico a quello non metaforico, senza - e qui sta l'ennesimo paradosso della dottrina bettiana - che ciò significhi dissolverne intellettualisticamente il significato sul piano letterale, bensì approfondendone e arricchendone proprio il significato specificamente simbolico, ad esempio senza dissolverne l'imprescindibile base intuitiva. Ma come avviene questo *tour de force*? Come può Betti garantire che la traduzione del metaforico, la sua espansione discorsiva, non siano operazioni riduttive ma addirittura potenzianti?

Su questo piano non troviamo risposta, e perciò converrà procedere oltre ⁽⁴³⁾. Se la rappresentazione simbolica mobilita un duplice riferimento logico (ad un'intuizione sensibile e ad un'intuizione intelligibile), intenderla, nel senso di apprezzarne la verità, non significa affatto per Betti tradurla sul piano letterale (ciò equivarrebbe a rendere falsa quella rappresentazione), ma piuttosto verificare se essa è adeguata «per una coscienza di grado superiore (p.es. estetica o religiosa) [...] e per la corrispondente comunione» ⁽⁴⁴⁾. In base ad una assai poco ermeneutica teoria della verità come *adaequatio*, Betti si interroga, dunque, sulla duplice adeguazione del simbolo: esclusa ogni istanza verificatrice basata sulla mera percezione sensibile, si può dire senza mezzi termini che il simbolo, la cui verità o falsità non si può stabilire prima ma solo dopo l'interpretazione, è inadeguato solo quand'è incomunicabile il contenuto esperienziale che intende esprimere. La verifica del simbolo è, quindi, necessariamente indiretta, linguisticamente condizionata e aperta a «conferma mediante processi comunicativi di intelligenza» ⁽⁴⁵⁾. A fronte della tendenza che definisce «naturalistica», riduttiva, del simbolo (per la quale il simbolo è finzione o illusione), Betti aderisce a quella che chiama la concezione idealistica, secondo la quale nel simbolo non va visto un errore ma

(41) *Teoria generale*, cit., p. 381: «allude a qualcosa che sta al di là di esso, senza tuttavia esprimere l'entità che lo trascende».

(42) Alla celebre tesi dell'ipotiposi simbolica esposta da Kant nella *Critica del giudizio*, § 59, con la quale si ha il primo passo verso una teoria del simbolo come segno intuitivo e non convenzionale.

(43) La base per questa analisi della teoria bettiana del simbolico è costituita dal § 25-a della *Teoria generale*, cit., pp. 381-386.

(44) Il che implica, ancora una volta, una conformità del tutto convenzionale, quasi «contrattuale» dei simboli ad una certa comunità e ai suoi valori, tanto che il simbolo non dice se stesso se non in misura molto mediata. Betti evita, comunque, un eccessivo «nudismo» letterale, dal momento che l'allusività simbolica comunica pur sempre qualcosa anche dell'oggettività cui si riferisce (cfr. *Teoria generale*, cit., p. 385). Ma anche quest'oggettività è pur sempre qualcosa di differito, di esterno all'autoreferenzialità del simbolo.

semmai un'eccedenza, funzionale all'espressione di un'entità noumenica altrimenti non intuibile. Tutto sta a vedere come si concilino l'inversione dell'iter metaforizzante e l'auspicata «espansione» del linguaggio simbolico, ossia se Betti riesca davvero ad evitare il tanto deprecato pregiudizio dell'esperienza pura (prelinguistica e presimbolica).

L'inadeguatezza implicita nell'espressione simbolica del noumenico denuncia così la melanconia allegorica, che permea questa come la gran parte delle teorie ermeneutiche. Dinanzi ad una forma rappresentativa inadeguata, l'interpretazione dev'essere normalmente integrativa (quando il contenuto da rappresentare è cioè «rimasto al di qua» della forma rappresentativa), oppure, quando la forma rappresentativa è «allusiva» - ed è il caso del simbolo -, l'interpretazione diventa di secondo grado (essendo il contenuto «traboccato» al di là della forma rappresentativa). Una delle possibili forme di interpretazione di secondo grado - la quale però, a nostro parere, funge da paradigma per l'intera teoria semantica di Betti, con tutte le conseguenze del caso - è l'interpretazione allegorica, il cui presupposto è che si dia non una «deficienza» ma una «eccedenza» di contenuto rappresentativo. Seguendo Schleiermacher ⁽⁴⁶⁾ - Betti distingue tra l'«interpretazione allegorica», quando è l'unica possibile, essendo il senso improprio l'unico in quel contesto, e l'«interpretazione dell'allegoria», finalizzata invece ad individuare il senso improprio intravisto al di là del senso proprio, «accanto ed oltre di esso». Solo nel secondo caso abbiamo a che fare con una vera interpretazione di secondo grado, la cui necessità è data dal fatto che solo la comprensione del senso ulteriore (ma implicito nel primo) garantisce un'effettiva comprensione dell'oggettivazione in questione.

Certo, quando l'*Anspielung* consapevole è assente, e tuttavia è ottenibile con l'inquadramento del testo in una più ampia totalità, si rischia di passare ad un'interpretazione divinatoria pericolosamente arbitraria. A Betti, dunque, ben consapevole dell'inevitabile «frangia» o sfera significativa che ogni uomo sente contigua all'espressione effettiva del proprio discorso, interessa stabilire un «criterio diagnostico» sulla cui base giustificare, dal punto di vista filologico, l'interpretazione di secondo grado, criterio che egli trova nel constatabile «rinvio» ad uno sfondo di assunti e presupposti, cioè negli «indizi» mediante cui l'allusione rimanda dall'ordine di idee immediato a quello mediato, ossia ad una serie parallela di rappresentazioni che interferisce con la prima serie - un parallelismo, però, che «deve presentarsi altrettanto ovvio per l'autore del discorso, quanto per la cerchia de' suoi interlocutori o destinatari» ⁽⁴⁷⁾. Criterio teoricamente chiaro ma di

(45) *Ivi*, p. 385.

(46) *Ivi*, p. 374. Cfr. F.Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, ristampa della ed. Lücke, a cura di M.Frank, Frankfurt a.M. 1977, p. 85.

(47) *Teoria generale*, cit., p. 375.

ardua applicabilità, come ammette lo stesso Betti, quanto meno perché «la valutazione dell'indole allusiva [...] non può non avere un carattere di relatività storica»⁽⁴⁸⁾, e se - come esemplifica lo stesso Betti - a nessuno pare irrilevante l'interpretazione allegorica della *Commedia* dantesca (anche in riferimento all'intenzione autorale), molto più arbitraria pare quella dei poemi omerici e della Sacra Scrittura, attivata senza «indizi denunzianti», ma solo al fine di «adeguare il passato in essi rappresentato alle nozioni del presente»⁽⁴⁹⁾. L'interpretazione allegorica esplicitamente anacronistica è perciò per Betti una vera e propria *Umdeutung*, un arbitrio filologico, e non tanto, come vorrebbe un pregiudizio illuministico, perché essa mescolerebbe in modo indebito elementi logici e alogici, ma solo perché, cieca dinanzi al divieto del *sensum inferre*, pretende di presentarsi come interpretazione meramente ricognitiva, occultando così la sua dimensione puramente teologico-applicativa. L'illegittimità filologica dell'interpretazione allegorica in assenza di indizi è però, in ultima analisi, solo relativa, essendo del tutto possibile - ma solo sul piano teologico-escatologico - spostare la visuale, ossia inquadrare il testo in oggetto in una diversa totalità per ricavarne indicazioni di ordine pratico, fideistico o normativo, adatte un mutato contesto ricettivo ed esistenziale.

Ma per Betti l'interpretazione di secondo grado, che fa suo senza residui il procedimento del differimento, non è che il caso limite di una normale attività integrativa rispetto alla deficienza o all'eccedenza insite in qualsiasi attività simbolica. Ciò che Betti definisce «espansione» non ci pare differisca molto da ciò che invece definisce come «integrazione». Non è del resto più che una dichiarazione d'intenti il suo titanico sforzo di distinguere l'integrazione con finalità meramente ricognitiva dall'integrazione con finalità esplicitamente normativa. Il discorso bettiano appare perciò del tutto lineare: 1) al di là dell'espressione «resta sempre qualche frangia che la eccede e la sorpassa, senza potersi in essa rendere esplicita in modo preciso»⁽⁵⁰⁾, resta cioè sempre un «universo del discorso» che nell'espressione non è «reso esplicito né determinato in modo del tutto univoco»⁽⁵¹⁾; 2) in qualunque oggettivazione spirituale, inoltre, è insita una «forma interiore»⁽⁵²⁾, un'«energia propulsiva, la quale tende a oltrepassare i limiti che, nella visuale analitica dello storico, sembrano

(48) *Ivi*, p. 376.

(49) *Ivi*, p. 377.

(50) *Ivi*, p. 56.

(51) *Ivi*, p. 209.

(52) *Ivi*, p. 666 ad esempio (per quanto riguarda la forma interiore della lingua).

esserle imposti dalla realtà»⁽⁵³⁾; 3) anche nelle norme giuridiche e in specie nei principi generali (refrattari ad una formulazione in termini precettivi)⁽⁵⁴⁾ si dà un' eccedenza di contenuto deontologico o assiologico. Se tutto ciò è vero, se, insomma, ogni forma rappresentativa è, nella sua eccedenza ed ellitticità, indice di un'istanza metafisica - istanza identificata con l'educazione del genere umano, non illuministicamente intesa come processo di secolarizzazione, bensì come «crescente approfondimento del *sensu storico*, come *sensu della continuità* nel succedersi delle generazioni e spirito di *tolleranza* nella civile convivenza»⁽⁵⁵⁾ - ebbene, allora, il dialogo ermeneutico, che vince la morte salvaguardando la memoria e la tolleranza, non è ostacolato, ma reso possibile proprio dall'ellitticità dell'espressione simbolica, radicata, in ultima analisi, nell'ellitticità della stessa presenza umana, effimera, nel «cosmo storico»⁽⁵⁶⁾. Quanto Betti afferma del significato metafisico dei testi sacri ci sembra possa essere esteso a qualsiasi espressione:

«non ci si deve illudere di poter attingere una ipotetica esperienza pura spogliandosi di quel linguaggio e invertendo la rotta del simbolismo: al contrario, il retto cammino per prender possesso del significato implicito sta nell'integrare e potenziare l'espressione simbolica. Ma insieme non bisogna dimenticare che l'assoluta alterità del noumeno nei testi significato trascende qualsiasi immagine percettiva ed esperienza intuitiva e che, lungi dall'identificarsi col simbolo come presenza, non trova in questo se non una rappresentazione allusiva, sempre inadeguata»⁽⁵⁷⁾.

E' come se il noumenico, il «numinoso», cui in questo contesto si allude, si presentasse, in gran parte secolarizzato beninteso, come frangia di qualsiasi forma rappresentativa, contando proprio sulla perenne incompiutezza del compito ermeneutico⁽⁵⁸⁾. E' come se - ed è ciò che più ci interessa - la *Bündigkeit*, lungi dall'essere una premessa dell'interpretazione, ne fosse invece solo un'ipostasi, un momento astrattamente ed idealmente fissato (si pensi all'insistenza di Betti sull'attività con cui il giurista, seguendo il canone della totalità ermeneutica, deve colmare le lacune sia di previsione che di collisione del sistema che esamina, e così costituire almeno per un istante - quasi impercettibile se non vi fosse pur sempre la «decisione» a darne testimonianza - una *Bündigkeit*). E' come se la

(53) *Ivi*, p. 412.

(54) *Ivi*, p. 850.

(55) *Ivi*, p. 962.

(56) *Ivi*, p. 964.

(57) *Ivi*, p. 869.

(58) *Ivi*, pp. 100 e 929 ss.

Bündigkeit esistesse soltanto nell'istante in cui l'interprete decide, per vanificarsi subito dopo, offrendosi a nuove interpretazione.

5. L'immortalità del movimento

Eppure il pensiero che muove Hans Freyer a fissare il concetto di *Bündigkeit* (già impiegato da Simmel) non si può certo considerare del tutto estraneo al mondo spirituale di Betti. Pensiamo, ad esempio, alla nozione di *innere Form*, su cui tanto si insiste nella *Teoria generale*. Essa permette di scorgere nelle forme rappresentative di qualsiasi sfera spirituale, in quanto vestigia e indizi di una forma interiore, non delle entità isolate e frutto del caso, ma delle totalità coerenti e «congiunte da un nesso genetico organico»⁽⁵⁹⁾, degli elementi di uno «stile» unitario e coerente, al quale non sembra improprio attribuire carattere di *Bündigkeit*. Quel che distingue la forma interiore, intesa quale «principio e impulso di configurazione, che nel suo operare segue una logica, un disegno di coerenza, e sottostà a una legge interna di formazione e di sviluppo»⁽⁶⁰⁾, dalla *Bündigkeit* teorizzata da Freyer, è forse solo l'aspetto dinamico, l'introduzione, per così dire, del tempo, introduzione atta a prevenire l'illusione pseudonaturalistica (che Betti definirebbe «statica e immobilizzante») che può suscitare in noi la considerazione delle forme quali *Wirkungszusammenhänge*: come l'ordinamento giuridico, così ogni totalità organizzata di forme non è

«un organismo che si sviluppi *da sé* per mera legge naturale: è qualcosa che non è, ma *si fa*, in accordo con l'ambiente sociale storicamente condizionato, proprio per opera assidua d'interpretazione»⁽⁶¹⁾.

Betti teme, insomma, che l'accettazione anche solo «locale» della nozione di *Bündigkeit* porti con sé automaticamente l'illecita estensione a tutte le oggettività spirituali della qualifica di *Gebilde*⁽⁶²⁾, quasi che tutte le forme rappresentative fossero «mondi a se stanti», configurazioni per nulla bisognose di integrazione perché aventi il proprio centro in se stesse e quindi prive di legami relazionali. Non vi è nulla, per Betti, che possa essere considerato un «cerchio conchiuso»⁽⁶³⁾. Anche

(59) *Ivi*, p. 604.

(60) *Ivi*, p. 336.

(61) *Ivi*, p. 836.

(62) H.Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, cit., pp. 56-59

ciò che «sembra» un *Gebilde* autotelico e autosufficiente, si rivela, ad una più attenta analisi, segno, differimento, rinvio, *Gerät des Lebens* appunto, perché oggetto della comunità dell'interpretazione, forma certo, ma forma che diviene e il cui tratto fondamentale non è l'autoreferenzialità ma l'*enérgeia* dispiegantesi nell'ordine del tempo.

Ciò che Betti, per il suo radicale antropocentrismo con ampie concessioni al nominalismo, non può accettare in questo concetto di Freyer è - in definitiva - l'allusione a forme che sarebbero significative senza l'intervento dell'uomo. Freyer mostra infatti che, così come ammettiamo la tendenza dei nostri atti mentali intenzionali a cristallizzarsi in totalità dotate di senso, dobbiamo nondimeno riconoscere che, nel corso di qualsiasi processo creativo, i contenuti stessi tendono, «per così dire autonomamente», secondo una loro propria «affinità elettiva» ⁽⁶⁴⁾, a cristallizzarsi, a costituire un'unità che - quantunque sorta qui per la prima volta e nient'affatto ripetibile, e comunque difficilmente descrivibile e concettualizzabile per il suo essere sintesi di elementi tradizionalmente antitetici (necessità e individualità) - «porta in sé, come fosse uno stigma, la qualità della coordinazione valida e percepita come necessaria» ⁽⁶⁵⁾. La *Bündigkeit* segnala, quindi, una forma di validità che si dà non nonostante ma in virtù dell'individualità, il compiersi di una legge che, anziché valere per una molteplicità o addirittura per la totalità dei casi, vale - «scandalosamente» - solo per questa particolare connessione, di cui realizza la «legge interiore». Si potrebbe quindi sostenere che «si ha creazione solo laddove l'opera possiede *Bündigkeit*» ⁽⁶⁶⁾, il che a sua volta ha le proprie condizioni di possibilità nel fatto che l'uomo incontra nei mondi oggettivi strutture già coerenti e compiute. Sono, infatti, dotati di *Bündigkeit* anche i «mondi», intesi come contesti di contenuto provvisti di una loro autonoma logica, alla quale deve sottostare chi a tali mondi si rapporta. Si dà così, in generale, una tensione polare tra l'attività soggettiva e la legge oggettiva dei mondi di contenuto, tra l'intervento non privo di tensioni del soggetto e la coazione interna di certi elementi a cercarsi ed unirsi in totalità concludenti, la cui «struttura tiene, sorregge se stessa», svincolandosi altresì dalla spiritualità soggettiva da cui proviene ⁽⁶⁷⁾. Ma l'intento di Freyer è tutt'altro che «scandaloso» ed antitetico rispetto alle vedute bettiane. Egli vuole soltanto dimostrare che il mondo oggettivo (naturale e spirituale) non è mai caos, ma una struttura relativamente autonoma, che reagisce all'intervento soggettivo e lo circoscrive in virtù delle proprie immanenti necessità strutturali,

(63) *Ivi*, p. 58.

(64) *Ivi*, p. 90.

(65) *Ivi*, p. 91.

(66) *Ivi*, p. 92.

(67) *Ivi*, p. 93.

dando così vita ad una feconda dialettica tra soggettivo ed oggettivo. Una dialettica di attività e passività rinvenibile tanto nel comprendere, la cui presunta passività si rivela, ad una più attenta analisi, una vera e propria attività di ricreazione del significato incontrato, quanto nel creare, il cui carattere apparentemente attivo è altrettanto profondamente contraddistinto dal ricevere, dal subire quella compiutezza coerente e vincolante che scaturisce dall'autonomo e reciproco attrarsi dei contenuti oggettivi. La *Bündigkeit* indica - così sintetizza Freyer - «tutti i momenti non attivi del processo totale [...], tanto le leggi autonome del mondo spirituale oggettivo a cui l'opera appartiene, quanto il carattere di oggettività dell'opera stessa»⁽⁶⁸⁾; è quindi, insieme al carattere di tensione del soggetto, il cui contenuto viene oggettivato nell'opera stessa, un qualità immediatamente percepibile dell'opera.

Ma per comprendere più a fondo perché la teoria freyeriana della *Bündigkeit*, pur così distante dalla metafisica autotelicità del simbolismo romantico, appaia a Betti tanto scandalosa e pericolosa ben prima che Gadamer, forse inconsapevolmente, la riprendesse nel suo «presupposto di perfezione», occorre fare un ultimo passo. E' probabilmente a Bollnow (o meglio: in antitesi a Bollnow) che Betti pensa, quando difende l'imprescindibilità, per il comprendere, dell'incompiutezza. Per Bollnow, infatti, la *Bündigkeit* costituisce il trascendentale della perfetta comprensione, nel senso che solo quando l'oggetto da comprendere possiede una «chiara ed ineccepibile forma logica» l'interprete potrebbe comprenderlo altrettanto bene quanto l'autore, potrebbe cioè evitare i due casi limite (il non comprenderlo o il comprenderlo meglio dell'autore stesso)⁽⁶⁹⁾. Ciò che è assolutamente privo di senso è, infatti, qualcosa di incomprensibile⁽⁷⁰⁾. E', insomma, la perfetta logica della *Sache* a garantire l'altrettanto perfetta comprensione; è la chiarezza dell'oggetto, in cui ha trovato espressione tutto ciò che si voleva e si intendeva comunicare, a rendere possibile una sicura ed esatta comprensione. Certo, anche Bollnow è costretto a riconoscere che la *Bündigkeit* è un caso limite⁽⁷¹⁾ (addirittura impossibile per lo storico), che riguarda in qualche modo solo il piano logico, restando del tutto estraneo alla dimensione della comunicazione sociale e delle *Weltanschauungen*⁽⁷²⁾, e tuttavia già solo il riconoscimento della possibilità della *Bündigkeit* (e correlativamente della perfetta comprensione) è sentito da Betti - evidentemente - come una

(68) *Ivi*, p. 96.

(69) O.F.Bollnow, *Was heißt einen Schriftsteller...*, cit., pp. 58-59.

(70) O.F.Bollnow, *Die Methode der Geisteswissenschaften* (1950), ora in ID., *Studien zur Hermeneutik*, Band I, cit., p. 130.

(71) *Ivi*, p. 62.

minaccia al retto compito ermeneutico. E siccome è impossibile pensare che Betti non si avveda del fatto che Bollnow stesso, verso la fine del suo saggio, rettifica quasi integralmente la sua precedente affermazione, affermando che solo «nella misura in cui l'opera dell'uomo deriva dal puro agire secondo dei fini, essa ottiene la *Bündigkeit*», mentre quando l'opera è vera *Ausdruck*, mobilita forze e contenuti inconsci a cui solo il *Besser-Verstehen* è adeguato ⁽⁷³⁾, non resta che concluderne che Freyer e Bollnow sono per Betti avversari - ci sia permesso il gioco di parole - esclusivamente «simbolici», in quanto almeno in potenza responsabili di sviluppi a suo parere inaccettabili dell'ermeneutica.

Quel che Betti teme è - in conclusione - che l'idea dell'autotelicità possa aver la meglio su quella dell'universale ellitticità delle forme rappresentative, immobilizzando così il divenire delle interpretazioni e quindi l'intero svolgimento spirituale dell'umanità. Quel che egli vuole escludere è la presunzione anti-ermeneutica insita in affermazioni come quella che Fichte - parzialmente giustificato dal fatto di dover difendere un'impresa altamente innovativa e quindi profondamente osteggiata mediante un uso scopertamente retorico della dialettica esoterico/essoterico - pone, polemicamente, quasi come esergo della propria prima *Wissenschaftslehre*:

«è pur vero che la stessa dottrina della scienza ha in sé una ragione perché debba rimanere per sempre incomprensibile a certi lettori, in quanto ciò presuppone la capacità della libertà della intuizione interna [...] Quel che è stato pensato con perfetta chiarezza è comprensibile; e io sono consapevole di aver pensato tutto in modo perfettamente chiaro» ⁽⁷⁴⁾

Ma, per salvare l'infinita deriva delle interpretazioni (una deriva, beninteso, controllata, vincolata all'interpretazione ricognitiva, a differenza di quella ben più anarchica poi postulata dal decostruzionismo), Betti è costretto a misconoscere ogni vera gravidanza simbolica. Il tentativo, magari anche suggestivo, di tenere insieme presenzialità intuitiva e differimento discorsivo del simbolico, non va al di là del semplice richiamo alla perenne compresenza di logos e mito, i quali

«stanno dovunque e sempre l'uno accanto all'altro, raffigurabili come i figli del re nella canzone, separati da un'acqua profonda che impedisce loro di riunirsi, in contrasto e nostalgia ricorrenti» ⁽⁷⁵⁾. Nonostante «contrasto» e «nostalgia» segnalino ancora una volta un irriducibile dualismo e la

(72) *Ivi*, p. 67.

(73) *Ivi*, p. 69.

(74) J. G. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, tr. di A. Tilgher, riveduta e ampliata da F. Costa, Bari 1971, p. 69.

necessità della mediazione linguistico-allegorica, si noterà qui almeno un accenno ad una prospettiva relativamente alternativa: è come se per una volta almeno l'ermeneutica bettiana spazializzasse il tempo, annullasse il diacronico in favore della simultaneità delle forme spirituali, facesse risorgere la plastica eternità del mondo greco nel cuore dell'unilaterale storicità cristiana. Ma è solo un istante: immediatamente dopo rialza la testa la ridda delle interpretazioni, nietzschianamente «la sola vera immortalità che ci sia, quella del movimento» ⁽⁷⁶⁾. Il dubbio angoscioso è però che, presa completamente in ostaggio dal rimando, «la fiamma accesa all'atto della creazione», nonostante, o forse proprio a causa della «perennità d'interesse» con cui gli uomini la raccolgono e alimentano ⁽⁷⁷⁾, diventi via via più fioca, intermittente, e infine si spenga, o comunque si riduca ad un illusorio «simulacro» chissà come sopravvissuto al suo «originale».

(75) *Teoria generale*, cit., p. 388.

(76) F.Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., I, af.208, p. 135.

(77) *Teoria generale*, cit., p. 949.