

La hermenéutica como ciencia rigurosa según Emilio Betti (1890-1968)*

Recibido: octubre 10 de 2011 | Aprobado: noviembre 21 de 2011

Jean Grondin**

jean.grondin@umontreal.ca

Resumen

Con frecuencia se ha querido ver en la hermenéutica pre-heideggeriana una metodología de las ciencias humanas. Aunque la idea se remonta a finales del siglo XIX, esta metodología hermenéutica de las ciencias humanas no fue elaborada de manera propiamente sistemática más que después de Heidegger y en reacción a su concepción ontológica de la interpretación, por el jurista italiano Emilio Betti (1890-1968). Dado que su pensamiento ha sido poco conocido, se presentarán, con ocasión de su centenario, las ideas directrices, pero también los límites, de su teoría hermenéutica. Se subrayará la simetría entre las hermenéuticas de Betti y de Gadamer: mientras que el jurista Betti encuentra su paradigma de la comprensión en la actividad contemplativa del filólogo, Gadamer, cuya formación es filológica, se inspira en el modelo jurídico para desarrollar su hermenéutica universal de la aplicación.

Palabras clave

Emilio Betti, teoría hermenéutica, Hans-Georg Gadamer, modelo jurídico, concepción ontológica de la interpretación.

Hermeneutics as rigorous science according to Emilio Betti (1890-1968)

Abstract

Preheideggerian hermeneutics has often seen as an attempt to develop a methodology of the human sciences. If this project goes back to the later XIXth century, this hermeneutic methodology of the human sciences was carried through for the first time after Heidegger, and against his ontological conception of interpretation, in the work of the Italian jurist Emilio Betti (1890-1968). This paper will present, on the occasion of his centenary, the main tenets as well as the limits of his hermeneutic theory. The symmetry of Betti's and Gadamer's hermeneutics will be stressed: Whereas the jurist Betti finds his paradigm of understanding in the contemplative activity of the philologist, Gadamer, whose formation was mainly philological, takes his inspiration from the juridical model in order to put forward his universal hermeneutics of application.

Key words

Emilio Betti, hermeneutic theory, Hans-Georg Gadamer, legal model, ontological conception of interpretation.

* «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)». En conmemoración del centenario de nacimiento del jurista y hermeneuta italiano Emilio Betti. Artículo recogido en *Archives de Philosophie*, n° 53-2, abril-junio, Université Laval – Canadá, 1990, pp. 177-199. (Trabajo hecho posible gracias a una subvención de la Fundación Alexander von Humboldt). Traducción del original en francés: Juan Manuel Cuartas R. Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia (jcuartar@eafit.edu.co).

** Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad de Montreal-Canadá. Ha publicado artículos y libros en francés, inglés y alemán; traductor al francés de libros de Hans-Georg Gadamer.

La filosofía hermenéutica contemporánea goza de la reputación de ser bastante relativista. Se advierte aquí generalmente una línea de pensamiento que glorifica la historicidad y cuya insistencia en el perspectivismo de la comprensión no puede conducir más que al abandono de la noción clásica de objetividad. Dado el denominador común del post-modernismo dominante, la hermenéutica sería así una versión pluralista y pragmática, para la que todas las interpretaciones serían equivalentes. Esto significa olvidar que la hermenéutica ha nacido para defender la objetividad en el mundo de la interpretación. Desde la antigüedad hasta el siglo XIX, la hermenéutica ha querido ser una ciencia normativa de las reglas de la interpretación en disciplinas como la exégesis, la filología y el derecho. Hacia finales del siglo XIX, se comenzó a buscar en la hermenéutica una metodología de las ciencias humanas, teniendo entendido que éstas, a diferencia de las ciencias exactas, fundadas en la inducción o la observación, son ciencias interpretativas¹. Si Schleiermacher fue el gran maestro al pensar esta tradición metodológica, él mismo no consiguió relacionar la hermenéutica con el problema de la autojustificación epistemológica de las ciencias humanas, cuya distinción entre ciencias puras y ciencias humanas data de la segunda mitad del siglo XIX. Los grandes pioneros de la metodología de las ciencias no exactas fueron August Boeckh, quien propuso una teoría diferencial de la hermenéutica en su metodología de las ciencias *filológicas* (Boeckh, 1886) y Johann Gustav Droysen, que lo imitó desarrollando una metodología de las ciencias *históricas*, no obstante no aparecer allí la palabra «hermenéutica» más que una sola vez (Droysen, 1927). Sin embargo, toda la teoría de Droysen se funda en la noción de *Verstehen*, heredada del romanticismo, y con justeza se ha saludado en su *Historik* la primera fundación hermenéutica de la ciencia histórica².

¹ A partir de Popper y Kuhn sabemos que las ciencias puras también se basan en interpretaciones, por lo que la hermenéutica estaría llamada a ser una epistemología general. Pero los representantes de la hermenéutica continental creen haber dado fin a toda problemática epistemológica. Es por tanto en el seno mismo de la epistemología de las ciencias en la tradición analítica donde ha sido descubierto el carácter hermenéutico de las ciencias exactas, en autores tan diferentes como Feyereabend, Rorty, Goodman y Kuhn.

² Cf. La introducción de G. Birtsch y J. Rüsen a su edición de Johann Gustav Droysen (1972: 6).

De ordinario es a Dilthey a quien se reconoce el mérito de haber querido hacer de la hermenéutica una metodología de las ciencias humanas. Es seguro que el gran problema de Dilthey era el de una fundación epistemológica de las ciencias humanas, anunciada bajo el título de una crítica de la razón histórica. Pese a que Dilthey se interesó muy pronto por Schleiermacher y por su hermenéutica³, no parece haber establecido una relación estrecha entre sus investigaciones metodológicas y la hermenéutica más que hacia el final de su vida. En el primer tomo de su *Introducción a las ciencias humanas* de 1883 (el segundo tomo no aparecerá nunca⁴), y en publicaciones conexas, es ante todo en una psicología descriptiva donde Dilthey ha querido encontrar un fundamento epistemológico de las ciencias humanas, pero sin nunca llegar a resultados definitivos, como testimonio el estado con frecuencia fragmentario de sus escritos. En 1900, Dilthey pronuncia una conferencia sobre los orígenes de la hermenéutica en la que retoma lo esencial de las investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica de Schleiermacher que había adelantado al comienzo de su carrera, pero sin llegar a publicarlas. Salvo error, es en esta conferencia donde Dilthey formula por primera vez la idea de que la hermenéutica puede servir de fundamento a las ciencias humanas definiendo las reglas rigurosas de la interpretación, pero lo hace sobre todo en las adiciones manuscritas que no aparecerán más que en el tomo V de sus *Gesammelte Schriften* en 1924. Se constata que Dilthey jamás define propiamente esas reglas y que la hermenéutica metodológica de las ciencias humanas permanece en él en el estado de proyecto. Por lo demás, las investigaciones de Dilthey sobre la hermenéutica no suscitaron mucho interés estando vivo. Fue de otra manera cuando comenzó a aparecer después de su muerte la edición de sus obras completas, particularmente los tomos V y VI. Estos volúmenes descubrirían la amplitud de lo que tendría

³ Wilhelm Dilthey gana el premio de la Fundación Schleiermacher en 1860 gracias a su estudio *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, que no aparecerá más que en 1966 en la edición de las *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. Redeker, vol. XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen, pp. 595-787. Su tesis de doctorado de 1864 lleva la etiqueta de Schleiermacher. Entre 1867 y 1870 Dilthey publica el primer volumen de su biografía de Schleiermacher.

⁴ Se encuentra alguna reconstrucción en el importante volumen XIX de las *Gesammelte Schriften*. Vandenhoeck, Göttingen, 1982 (Cf. a este respecto mi reseña en *Archives de philosophie*, n° 48, 1985, pp. 685-688).

que llamarse ahora la «última» filosofía de Dilthey. Georg Misch, yerno y discípulo de Dilthey, no erraba al observar que las investigaciones diltheyanas habían terminado por sobrepasar su marco metodológico para tomar la forma de una filosofía de la vida y de la historicidad (incluso aquella que criticó vigorosamente Husserl en su *Logosaufsatz* de 1911). Con el tiempo, esta filosofía toma, a falta de uno mejor, el nombre de hermenéutica. Todos los discípulos y los filósofos que han querido prolongar la obra de Dilthey se han inscrito en el horizonte de tal «hermenéutica». Se alejaban de la vocación inicialmente metodológica del proyecto hermenéutico, pero pensaban seguir así el espíritu del último Dilthey.

El joven Heidegger se ampara en sus cursos de la noción de hermenéutica para presentar su filosofía del *Dasein* bajo el título de una «hermenéutica de la facticidad»⁵, concepción que desembocara en *Sein und Zeit* donde la hermenéutica de la facticidad deja de ser el título técnico de sus investigaciones, y donde la hermenéutica queda como una característica indeleble de la fenomenología. Ese intento de dotar a la fenomenología de un instrumento hermenéutico de interpretación provocará su divorcio con Husserl.

A su manera, la escuela de Dilthey intenta respetar la ortodoxia del maestro. Georg Misch hace de la hermenéutica el denominador común de una filosofía historicista de la vida (Misch, 1930), seguido en esto por O. F. Bollnow (1983). J. Wach (1926; II, 1929; III, 1933) presenta una larga crónica de las teorías hermenéuticas del siglo XIX, pero sin hacer él mismo una contribución sistemática original a la constitución de una hermenéutica de las ciencias humanas. En cuanto a E. Rothacker (1927), desarrolla su teoría de las ciencias humanas en el seno de una filosofía de las visiones de mundo. Entre tanto, Bultman sigue la vía trazada por Heidegger radicalizando el problema hermenéutico en el seno mismo de la teología protestante, allí donde ésta había nacido en el siglo XVI (con Luther y Flacius). Finalmente, Gadamer (1960: 5; 1986 I; 1976)⁶ elabora una

⁵ Cf. también Martin Heidegger (1988: vol. 63).

⁶ Sobre la génesis de esta obra y su relación con la hermenéutica de las ciencias humanas, Cf. mi estudio «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstad. 1994; traducción al inglés: «On the Composition of *Truth and Method*», en *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1995, pp. 23– 38.

ambiciosa filosofía hermenéutica, todavía inspirada en las ciencias humanas, pero que renuncia a toda ambición metodológica.

Pero, ¿qué ocurre al proyecto de una hermenéutica concebida como metodología general de las ciencias humanas? La idea permanece asociada al nombre de Dilthey, pero se dejaba entrever que Dilthey no había propuesto más que el esquema. Los diltheyanos no han seguido verdaderamente a su maestro en su investigación de una hermenéutica que asegure la universalidad y la objetividad de las ciencias humanas. Georg Misch deja caer la pretensión de la *Allemeingültigkeit*, de la validez universal, estimando que ésta resultaba de una visión bastante cientificista de las ciencias humanas. Intentando partir la pera en dos, Bollnow guarda la pretensión de objetividad, pero abandona la idea, juzgada como insostenible, de la universalidad (Bollnow, 1937).

Quien ofreció la realización más completa del proyecto diltheyano fue un jurista italiano, Emilio Betti (1890-1968). Imbuido de cultura germánica y fortalecido por una erudición innegable en el campo de la hermenéutica, este historiador del derecho publica en 1955 una voluminosa *Teoria generale della interpretazione* (Betti, 1955), de la cual aparece en 1967 (Betti, 1967) una traducción alemana, abreviada un tercio, pero puesta al día. El título alemán, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (*Doctrina general de la interpretación como metodología de las ciencias humanas*), subraya bien la intención diltheyana. Antes de esta edición alemana, Betti había presentado su concepción hermenéutica a los lectores alemanes en panfletos densos y polémicos: «Fundamentos de una doctrina general de la interpretación» (Betti, 1954: 79-168) en 1954 y, en 1962, «La hermenéutica como metodología de las ciencias humanas»⁷. Este opúsculo de 1962 entabla con la hermenéutica recientemente aparecida de Gadamer el debate, no, la cruzada que los escritores anteriores habían dirigido contra la «perversión» relativista y subjetivista de la hermenéutica en Heidegger, Bultman y sus adeptos. Aunque se presente como teoría autónoma y hasta cierto punto sistemática, la hermenéutica de Betti

⁷ Emilio Betti (1962). Este opúsculo retoma el argumento de una conferencia de 1961, «L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, n° 16, 1961, pp. 3-28.

comporta una dimensión netamente reaccionaria, no en un sentido ideológico, sino en el sentido en el que quiere la reacción contra la desviación de sentido que había sufrido la teoría hermenéutica bajo la influencia de Heidegger y sin duda también bajo el último Dilthey (del que Betti dirá menos, porque prefiere mostrarse solidario con el propósito metodológico de Dilthey y del romanticismo en general). Todo en la hermenéutica heideggeriana le repudiaba: el abandono del proyecto metodológico, la ontologización de la precomprensión (que de obstáculo había pasado a ser condición del comprender), el lugar preponderante otorgado al ser-en-el-mundo práctico, a la comprensión de sí y a la historicidad, pero también, y sobre todo, a su éxito. A sus ojos, esta doctrina equivalía a una destrucción de la objetividad y de la cientificidad de las ciencias humanas. Betti religa por tanto la hermenéutica con sus orígenes metodológicos, movilizándolo en notas eruditas todas las luces de la hermenéutica como ciencia rigurosa que se despliega de Schleiermacher a Dilthey, reclamándose de todos los pensadores de la tradición alemana, Kant, Hegel, Humboldt, Nicolai Hartman, Droysen, Husserl e incluso Nietzsche, como para aislar a Heidegger en el seno de su propia tradición. Es aquí donde su hermenéutica, incluso cuando es una contribución autónoma, toma la forma de una reacción. La hermenéutica de Betti nunca ha sido ni ha querido ser del gusto del momento. Fue enormemente eclipsada por el éxito de la hermenéutica gadameriana que, prolongando a Heidegger, mandaba de vacaciones a la tradición diltheyana. Pese a que los trabajos de Betti aparecieron en los años sesenta en la misma casa editorial que los de Gadamer, muy probablemente a instancias de este último, su eco fue limitado. En ocasiones fue asunto de discusión en Italia⁸ y en Alemania, pero siempre en la perspectiva gadameriana, contemporánea y concurrente, pero más original. En los países anglosajones, la tendencia objetivista de Betti fue retomada con brío en los sobresalientes trabajos de E. D. Hirsch (1967), asociado para salvaguardar la pretensión de objetividad de la interpretación. El panfleto herme-

⁸ Para un sobrevuelo esclarecedor de las investigaciones hermenéuticas en Italia, Cf. F. Bianco (1988: 459-490). Cf. la bibliografía al final de este artículo.

⁹ Cf. por ejemplo, Bleicher (1980: 27-50).

néutico de Betti fue traducido al inglés y su pensamiento continúa suscitando cierto interés en los países anglosajones¹⁰, donde las preguntas epistemológicas han estado beneficiadas siempre de un lugar de honor. En Francia por su parte, Betti permanece desconocido. Con ocasión de su centenario, se recordarán algunas de las líneas directrices de su teoría de la interpretación. Su inactualidad podría tener aún verdades para enseñarnos.

El título italiano de la obra maestra de Betti anuncia una teoría de la interpretación que se quiere *general*. No obstante, esta generalidad no corresponde a la universalidad de la hermenéutica de la que se hace objeto en la filosofía contemporánea. Para Nietzsche, Ricoeur y el postmodernismo (Rorty, Vattimo, Lyotard), la universalidad de la hermenéutica, aquello que le permite instituirse en temática filosófica fundamental, reside en la ubicuidad virtual del orden interpretativo. Según la expresión de Nietzsche, no hay hechos, sino solamente interpretaciones, no se escapa a una interpretación más que por la vía de otra interpretación, iteración que hace por supuesto problemática la noción de objetividad. Este problema del panhermeneutismo sigue siendo extraño a las preocupaciones de Betti. En su consideración, lo que autoriza el propósito de una teoría *general* es que todas las actividades interpretativas —se pensará aquí en la indagación histórica, la filología, la traducción, la aplicación del derecho, pero también la presentación de una pieza de música, que se llama propiamente «interpretación»— comportan una estructura epistemológica común. El papel de una hermenéutica general es esclarecer los fundamentos y distinguir los tipos a fin de definir las condiciones de una interpretación que sea objetiva. El denominador común de toda interpretación es de orden cognitivo (Betti, 1955: 77; 1967: 50). Todo proceso de interpretación, escribe reiteradamente Betti al comienzo de sus tratados (Betti, 1955:

¹⁰ Cf. Friedrich Schleiermacher (1988: 99): «como arte de la comprensión la hermenéutica no existe aún bajo una forma general, sino que hay solamente varias hermenéuticas especiales». Con frecuencia se presenta a Schleiermacher como el primero en haber reivindicado un estatus universal para la hermenéutica. Esto no es del todo exacto. J. Dannhauer (Cf. a propósito del artículo de H. E. Hasso Jaeger (1974: 35-84), Johann Martin Chladenius y C. F. Meier han desarrollado mucho antes de él hermenéuticas generales. L. Geldsetzer lo ha recordado justamente en sus prefacios a las reediciones de J. M. Chladenius (1742); reimpresión: Düsseldorf, 1969, y C. F. Meier (1757); reimpresión: Düsseldorf, 1965). Betti, cuya erudición es, ciertamente, enciclopédica, parece conocer poco estas hermenéuticas de los siglos XVII y XVIII.

157; 1967: 100; 1962: 11; 1987: 12), tiene por vocación resolver el problema estrictamente epistemológico de la comprensión. Es la unidad del problema del comprender, en todos los tipos de interpretación, la que asegurará la universalidad de la hermenéutica como ciencia rigurosa.

Betti se inspira en el hecho de que Schleiermacher había puesto a gravitar la hermenéutica en torno del problema de la *comprensión*. Constatando el desmoronamiento de la hermenéutica en disciplinas particulares cuyas reglas son dictadas siempre por el objeto a interpretar¹² (la *Biblia*, el texto de la ley, etc.), Schleiermacher había dado un impulso subjetivista a la hermenéutica incitando a derivar en una *Kunstlehre des Verstehens*, un arte del comprender mismo. Según Paul Ricœur (1986), Schleiermacher extendería así al mundo de la hermenéutica la revolución copernicana de Kant: si se quieren definir las reglas de la interpretación, no sólo es necesario reglamentar sobre los tipos de textos o los objetos a interpretar, sino también sobre la actividad misma de la comprensión. Betti se identificará también con esta revolución copernicana, declarando situar su análisis en el piso epistemológico de la subjetividad trascendental (Betti, 1955: 45; 1967: 4; 113), allí donde se ordenan los preceptos universales que presiden el trabajo de la interpretación.

Si bien Betti se inspira en Schleiermacher para decretar la universalidad de una hermenéutica volcada sobre el problema de la comprensión, reactualiza igualmente el acento puesto por Dilthey sobre las objetivaciones del espíritu, cuando define los términos del problema epistemológico del comprender. «Damos el nombre de hermenéutica», proclamaba Dilthey, «a esta técnica de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito» (Dilthey, 1927: V, 332). Betti preferirá hablar de «formas representativas», es decir, de objetivaciones que son depositadas en las formas portadoras de sentido, porque el comprender no se limita, según él, a las manifestaciones escritas. El comprender se extiende también a los sonidos, a los trazados, a los monumentos, a los recuerdos, a los gestos, etc. Betti reclama que es siempre un espíritu el que se anida en estas objetivaciones. Comprender quiere decir aquí estar en condiciones de reconstruir, reconocer, recrear el espíritu extraño que se ha objetivado en formas portadoras de sentido que me interpelan

de cierta manera. Dichas formas me invitan a pasar junto a ellas a fin de que yo reconstruya, invirtiendo el proceso de producción, el pensamiento creador que las anima. La condición de posibilidad de la comprensión es la comunidad universal de los espíritus humanos, que son capaces de comprenderse gracias a las formas portadoras de sentido. Betti recuerda aquí a Vico, que lo influencia profundamente (Betti, 1957)¹¹. El mundo cultural de las objetivaciones espirituales, habiendo sido producido por el espíritu humano, puede de hecho ser reproducido por todo espíritu. Se sabe que Vico, oponiéndose al cartesianismo de su tiempo, vio aquí un aventajamiento de las ciencias de la historia sobre las ciencias exactas de la naturaleza. La naturaleza continúa siendo para nosotros ampliamente impenetrable porque no ha sido creada por nosotros. Habiendo sido hecha por el hombre, la historia puede tomarse directamente, por empatía, por así decirlo, reconociéndose el sujeto de entrada con su objeto.

Lo que la hermenéutica de inspiración gadameriana ha retenido de Vico, es precisamente su crítica de las ciencias exactas y su valoración de las ciencias humanas. Con frecuencia Vico ha sido reivindicado como un precursor de una filosofía de la historicidad que viene a limitar la objetividad monopolista del método científico. Ahora bien, si se puede decir, Betti recartesianiza a Vico, esforzándose en desarrollar sobre la base de la simpatía de los espíritus humanos un método de comprensión histórica. Este método echa raíces en lo que éste denomina la estructura triádica del comprender: sujeto, forma representativa, objeto. El comprender no es más que un *aspecto* del problema del conocimiento, pegado a la dicotomía sujeto-objeto. Lo que especifica la comprensión en el universo del conocimiento, es que el sujeto no accede al objeto más que por la intermediación de «formas representativas» (Betti, 1955: 62; 1967: 44). Aún si Betti despliega una gnoseología hermenéutica bastante elaborada¹², esta noción de «forma» continúa siendo bastante vaga, designando toda relación (*rapporto* en italiano, *Zusammenhang* en alemán) unitaria de elementos sensibles propios para conservar la

¹¹ Cf. a este respecto S. Noakes (1988).

¹² Cf. Emilio Betti (1955: Capítulo II: Il proceso interpretativo in generale: gnoseología hermenéutica). (Emilio Betti (1967: Kap. II: Der Auslegungsprozess überhaupt: Hermeneutische Erkenntnistheorie).

marca de aquel que la ha forjado, o la ha encarnado (en su mirada, por ejemplo). Es por no estar restringido a las formas escritas, que el concepto de forma continúa siendo bastante amplio.

Incluso si la comprensión se refiere en primera instancia a la forma, ésta no es más que un fin en sí: no es más que un instrumento, un vehículo del espíritu que se expresa en ella. Dichas formas son propiamente representativas (*rappresentativa*) o portadoras de sentido (*sinhaltig*). A través de ellas se expresa un espíritu distinto al nuestro, pero que nos está íntimamente emparentado en virtud de la comunidad humana y del diálogo de los espíritus que somos nosotros. El intérprete debe tornar de esta exteriorización a la interioridad espiritual que la ha engendrado.

Según Betti, esto no entraña ninguna psicologización del proceso o del objeto hermenéuticos¹³. Porque lo que apunta a la comprensión, no es una «voluntad» como tal (Betti, 1955: 67; 1967: 49), sino una forma representativa de un espíritu, que no es únicamente o en sí «psicológico». Betti apelará a su experiencia como jurista a fin de ilustrar su pensamiento: quien busca comprender una ley o un texto constitucional no busca penetrar el espíritu de su fundador, sino el espíritu de la ley misma, la entidad ideal representando el orden jurídico que ha encontrado su expresión en tal o tal ley. Betti invocará encantado la noción hegeliana de espíritu objetivo, y la noción hartmaniana de un ser-en-sí espiritual de las objetivaciones del espíritu, con miras a descartar toda psicologización del proceso hermenéutico. En el gran género del conocimiento, el comprender es aquella especie que quiere comprender el espíritu, cualquiera que sea, que nos vincule a través de formas representativas. Esta estructura forma la armadura del problema epistemológico de la comprensión cuya objetividad debe ser asegurada por una hermenéutica general.

Si Betti insiste tanto sobre el aspecto propiamente epistemológico de la comprensión, es sobre todo a fin de excluir del propósito de una hermenéutica seria el comprender «práctico» tematizado por

¹³ Emilio Betti (1967: 182 ss); pasaje ausente en la obra de 1955. Betti responde aquí a una crítica formulada por Gadamer en «Hermenéutica e historicismo» (1961), postfacio a *Wahrheit und Methode*, vol. 2 (1965: 483 ss) (*Gesammelte Werke*, II, 1986, pp. 394 ss.); traducción al español: «Hermenéutica e historicismo», en *Verdad y Método I*, pp. 599-640).

Heidegger. *Sein und Zeit* se había apoyado en la locución alemana «*etwas verstehen*» (que significa, si se comprende alguna cosa aquí, dar la vuelta) para revolucionar la inteligencia estrictamente epistemológica del comprender que había tomado curso tanto en Dilthey como en los neokantianos (Heidegger, 1977: 143). El «*Verstehen*» encarna ante todo, para Heidegger, un modo de ser esencial, menos teórico que práctico, del *Dasein*, es decir, de un estar siendo para el cual va de suyo en su ser ese ser mismo. El comprender designa una habilidad práctica, cierto saber-hacer, mejor aún, un poder-hacer. El ser-en-el-mundo nos confronta con situaciones que «comprendemos» dominándolas, estando a su altura¹⁴. El comprender entendido como proceso de conocimiento que se podría distinguir del explicar de las ciencias exactas, no es más que un derivado (Heidegger, 1977: 143) del comprender práctico original que caracteriza el *Dasein* como ser-del-mundo al modo del cuidado constante. Es claro que la hermenéutica del *Dasein* que se fundamenta en tal comprender, no tendrá nada que ver con las empresas hermenéuticas de Schleiermacher y de Dilthey. La hermenéutica vendrá a ser una teoría fenomenológica, entiéndase ética, de nuestro ser-en-el-mundo y de sus posibilidades.

Betti no verá aquí más que una perniciosa desnaturalización de la hermenéutica que desconocía la diferencia esencial (*Wesensunterschied*) (Betti, 1988: 13) que separa el dominio práctico de una situación del comprender científico, centrado en un conocimiento, el único que interesa a la hermenéutica. En verdad, Heidegger no ignora esta diferencia; él simplemente ha querido hacer derivar el comprender de los científicos de una fuente más original, particularmente del suelo de un *Dasein* sobrecogido por el cuidado de sí. Heidegger recordaba así, como lo hará a su manera Husserl en *Krisis*, que la ciencia no es una actividad abstracta, *sui generis*, sino que procede de una preocupación elemental del *Dasein* en búsqueda de orientación. Lo que está en juego de la problemática heideggeriana es la pertinencia de la actividad científica. La respuesta de Heidegger retorna a un pragmatismo sin palabras: la comprensión está en conjunto interesada en aquello que procede de una mirada pre-

¹⁴ *Ibid.*, p. 143: «*Ihr gewachsen sein*».

via de sentido o de lo que Bultmann llamará una precomprensión (*Vorverständnis*). En un gesto inmensamente provocador, Heidegger pretenderá igualmente que la interpretación se funde sobre la comprensión (previa) del *Dasein*, y no a la inversa. No se interpreta a fin de comprender, como lo querría el sentido común, se interpreta solamente para explicitar sus propios presupuestos, para tomar conciencia de la estructura de anticipación del comprender. Heidegger invierte aquí lo que Betti llama la estructura teleológica de la interpretación, según la cual la interpretación es una actividad cuya comprensión designa el fin o el resultado (Betti, 1988: 13).

Es innegable que Heidegger va un poco lejos subyugando la interpretación al comprender previo, pero su problemática tiene el interés de relanzar la pregunta por la pertinencia del trabajo científico, problema que no preocupa en absoluto a Betti. Lo que Betti teme, no sin razón, es que la pregunta por la objetividad sea rápidamente descartada en Heidegger. De ahí su empeño por denunciar las «herejías» de la hermenéutica «existencialista», que barrenaría el proyecto de una hermenéutica científica, pasando por encima del comprender puramente práctico, del rol de la precomprensión y de toda la problemática de la «comprensión de sí», que serían el trabajo de todo comprender verdadero. Si los escrúpulos de Betti no carecen de fundamento, su unilateralidad consiste en reducir el comprender a un acto estrictamente epistemológico.

Queriendo a todo precio cazar el espectro del subjetivismo, Betti apunta a que la interpretación continúe siendo un proceso verificable. Si la interpretación es propiamente una actividad teleológica cuyo fin es el comprender, su desarrollo y sus resultados deben poder ser controlados de manera objetiva (Betti, 1988: 13). Este control se efectuará con la ayuda de cánones bien definidos. De Agustín a Schleiermacher, Boeckh y Dilthey, la hermenéutica se ha esforzado en desarrollar tales reglas generales o cánones de interpretación. Estos cánones expresaban regularmente, de manera no sistemática, lo que entendemos hoy por *truísmos*, como la necesidad de conocer la lengua de los autores que se interpreta, de tener acceso a diccionarios y ediciones críticas, de aclarar los textos oscuros a partir de pasajes paralelos, de interpretar los textos según su intención general (sco-

pus), las partes a partir del todo, de tener en cuenta el contexto, de conocer los tropos, etc.¹⁵ La interpretación gramatical de Schleiermacher, por ejemplo, comportaba dos grandes cánones. El primero enseña que «todo lo que requiere una determinación más precisa en un discurso dado, no debe ser definido más que partiendo del dominio lingüístico común al autor y a su público», el segundo que el sentido de cada palabra debe ser determinado también a partir de las palabras que la rodean en el texto a interpretar (Schleiermacher, 1959: 41-69; 1977: 101-116). No vemos aquí más que evidencias que no siempre han estado presentes. Basta recordar la práctica exegética de un san Pablo, por ejemplo, o la de los autores antiguos, para constatar que los textos eran con frecuencia interpretados por fuera de su contexto, independientemente de la intención del autor y sin tener siempre en cuenta el uso lingüístico. Estos defectos se encuentran, entiéndase bien, en las interpretaciones de hoy, pero los preceptos generales de la interpretación no son problema. Tales cánones eran útiles aún para la exégesis de los textos antiguos en una época en la que los principios del método histórico y crítico no se habían conquistado aún, si bien han devenido en desuso en el siglo XX. Dilthey suscita muchas esperanzas lanzando el programa de una hermenéutica de las ciencias humanas que dispone de cánones rigurosos, pero olvida precisar la naturaleza. El principio de los cánones de interpretación perdió su lugar en la concepción heideggeriana de una hermenéutica que trata primero de la facticidad de la existencia.

Betti estima necesario resucitar la idea, a fin de hacer oposición a lo arbitrario recogido de la hermenéutica existencialista. El anacronismo viene felizmente a significar que hay en realidad interpretaciones más objetivas o menos extravagantes que otras porque respetan ciertos principios generales. Betti propondrá una discusión exhaustiva, que no tiene igual en toda la tradición hermenéutica. Epígono afortunado, será quien lleve a su más alto grado de realización el proyecto de una hermenéutica canónica de las ciencias humanas. Para acentuar el rigor sistemático de su empresa, Betti

¹⁵ Cf. Agustín. *De doctrina christiana*, libro III.

deducirá dichos cánones de la dicotomía sujeto-objeto, constitutiva según él de todo conocimiento. En el caso de la comprensión, dirá Betti, dicha dicotomía tomará la forma de una tensión, de una antinomia, rota por una doble exigencia de objetividad y de subjetividad (Betti, 1955: 262; 1967: 184; 1962: 13; 1988: 17). Imperativo de objetividad primero, puesto que las formas representativas deben ser interpretadas lo más fielmente posible, conforme a su sentido original o propio. Sin embargo, la reconstrucción de tal sentido objetivo no puede alcanzarse más que gracias a la subjetividad del intérprete, a su espontaneidad, a su sensibilidad y a su capacidad de apertura. El intérprete tiene como tarea reproducir en él mismo un pensamiento extraño, apropiarse lo que quiere ser comprendido en su alteridad como algo objetivo y distinto. Considerando la antinomia: ¿puede uno apropiarse de lo que le es extraño? ¿Deja lo otro de ser diferente si es asimilado por una subjetividad interpretante? Toda la dialéctica de la interpretación, escribe Betti, se desprende de esta antinomia de la subjetividad y de la objetividad. Las reglas hermenéuticas encargadas de resolver la antinomia del sujeto y del objeto de la interpretación se revelaron. Se decretarán cuatro cánones, de los cuales los dos primeros se relacionarán con el objeto, los otros dos con el sujeto.

Como para marcar el objetivismo de su hermenéutica, de la que hemos visto que es reacción al subjetivismo de la hermenéutica existencial, Betti comenzará por enunciar los cánones que tienen relación con el *interpretandum*. El primer canon es el de la *autonomía del objeto o de la inmanencia del criterio hermenéutico*. Significa simplemente que las formas representativas deben ser comprendidas según el espíritu que es allí objetivado (Betti, 1955: 305; 1967: 217; 1962: 14; 1988: 22). En términos negativos: el sentido del texto no es el que nosotros le conferimos, en virtud de nuestras preguntas, sino el sentido original del texto mismo. El sentido debe ser sacado del texto y no dictado del exterior. «*Sensus non est inferendus, sed efferendus*», repite siempre Betti. Este sentido original es el sentido que la forma tenía del punto de vista de su autor o de su voluntad artística desde el proceso de creación (Betti, 1962: 14; 1988: 22). Sin decirlo, este canon hace de la *mens auctoris* el criterio de la in-

interpretación. Este canon expresa claramente un ideal buscado por toda interpretación, pero se puede preguntar si es también fácilmente aplicable. ¿Podemos hacer abstracción de todas nuestras preconcepciones cuando interpretamos un texto o, más generalmente, una «forma representativa»? El problema de la ausencia de regla para la aplicación también debe plantearse aquí: ¿cuándo sabemos que el espíritu del autor tal como lo hemos reconstruido corresponde claramente con el espíritu del autor mismo? Para resolver este dilema, sería necesario encontrar un punto de vista situado fuera del proceso de interpretación, que permita juzgar si la interpretación corresponde a su objeto. Esta perspectiva *sub specie aeternitatis* no nos es devuelta.

Incluso si su aplicación tiene problema, este primer canon de la autonomía del objeto comporta un aspecto crítico importante. Contrapone en efecto una finalidad: no recibir las interpretaciones puramente actualizantes que proceden de la alteridad irreductible del texto a interpretar. No ver en la interpretación más que una apropiación contemporánea, una aplicación al día de hoy, es desconocer la alteridad de lo otro. Esto apunta, anota acertadamente Betti, a transformar el diálogo que es en su esencia toda interpretación en simple monólogo. ¿O un monólogo tal amerita también el nombre de interpretación?¹⁶ Betti hace valer aquí un punto capital, la exigencia de justicia cara a cara de la forma a interpretar. Pero su realización suscita algunas dificultades. Sin tomar la forma de un monólogo en sentido único, ¿puede la interpretación ser un verdadero diálogo, si lo otro no puede hablar más que a través mío? El discurso de lo otro continúa siendo el que yo le presto. ¿Cómo verificar aquí la adecuación al objeto?

El segundo gran canon del objeto hermenéutico ofrece un elemento de respuesta. Es el canon de la *totalidad* o de la coherencia de la apreciación hermenéutica. Exige que el objeto sea interpretado como un todo donde las partes se esclarecen recíprocamente. Impos-

¹⁶ Emilio Betti (1962: 30-31). Cf. también «L'ermeneutica storica e la storica dell'intendere», en Betti (1961: 10). Por trivial que pueda parecer, este canon de la autonomía del objeto retoma ciertos elementos de la filosofía de la alteridad en autores como Levinas (*Totalité et infini*, 1961) y Marion (*L'Idole et la distance*, 1977). Puede pensarse también en la primacía del objeto que la dialéctica negativa de Adorno opone al imperialismo de la subjetividad totalizante.

ne constatar que la coherencia no es primero la de la interpretación, sino la del objeto mismo. Es el objeto el que se beneficia de una presunción de coherencia. Este canon recupera en parte lo que Gadamer había llamado el *Vorgriff der Vollkommenheit*, la anticipación de la perfección. Toda comprensión, sostiene este principio, supone que lo que debe ser comprendido forma una unidad de sentido perfecta, que lo que nos es dicho constituye, si no una verdad, al menos una entidad inteligible. Pero Gadamer se aparta un poco de Betti cuando afirma que «comprendemos los textos transmitidos sobre la base de las expectativas de sentido sacadas de *nuestra* propia relación preparatoria con la cosa del texto»¹⁷. Objetivista, Betti no habla de *nuestras* expectativas en su canon de la coherencia, sino solamente de la cohesión del texto misma, que es necesario interpretar en función de su estructura y de su totalidad¹⁸. Según él, el círculo hermenéutico del todo y de las partes nos entrega aquí nada menos que una regla hermenéutica. Esta concepción tiene por qué sorprender. De ordinario percibido como una dificultad o un obstáculo, el círculo hermenéutico viene a ser en Betti una *Richlinie* (Betti, 1988: 26), una directiva que nos incita a comprender el sentido del todo a partir de sus partes y a aprehender las partes relacionándolas con el todo. Betti manifiesta algo de resignación: lejos de considerar el círculo hermenéutico como una traba a la objetividad, ve allí una regla que la hace posible¹⁹.

Se ve cómo, incluso si Betti no lo indica, el canon de la totalidad o el de la coherencia puede en un sentido servir de «criterio» para medir la adecuación de la interpretación al texto autónomo que ésta busca comprender. Es claro que la ambición de toda interpretación

¹⁷ Hans-Georg Gadamer (1960); *Gesammelte Werke* (1986: vol. I) (los subrayados son míos). Entre los antecedentes de esta anticipación de la perfección, se pensará particularmente en la regla de la igualdad hermenéutica en G. F. Meier. *Versuch einer allgemeiner Auslegungslehre*, Halle: «Die hermeneutische Billigkeit (aquitas hermenéutica) ist die neugung eines Auslegers, diejenigen Bedeutungen für hermeneutisch wahr zu halten, welche, mit den Vollkommenheiten des Urheber der Zeichen, am besten übereinstimmen, bis das Gegenteil erwiesen wird».

¹⁸ F. Bianco (1978: 55), no tiene menos razón al subrayar que esta anticipación de la totalidad representa ya una reivindicación de la subjetividad interpretativa.

¹⁹ Según Bianco (1978: 55), el problema del círculo de la interpretación, que Bianco tiene como el problema capital de toda teoría hermenéutica, no ocupa más que un lugar de segundo plano en Betti. De todos los teóricos de la hermenéutica, Betti es quien tratará menos los problemas que entraña este círculo. Todo va como si Betti hubiera escogido eludir una problemática susceptible de poner en peligro el objetivismo de su hermenéutica.

consiste en encontrar la coherencia del texto a interpretar. No se negará tampoco que una interpretación puede ser invalidada si se consigue mostrar que ésta no hace justicia al todo o a algunas partes de una obra. Pero la coherencia que se reconoce al objeto interpretativamente reconstruido no es siempre más que la coherencia de *nuestro* propósito con el texto. Efectivamente, nos es permitido distinguir la coherencia interna de una interpretación –al límite, todas las interpretaciones son coherentes en ellas mismas– de la coherencia del texto mismo, pero esta última no es siempre más que la cohesión que prestamos al texto por la vía de otra interpretación. ¡Esto demuestra que es tenaz el orden interpretativo! En otras palabras, la ausencia de contradicción, es bien conocido, no constituye en sí un criterio suficiente de verdad. El canon de la coherencia no ofrecería así más que un criterio negativo de la verdad.

Los otros dos cánones harán intervenir más abiertamente la subjetividad interpretante. El parecer de Betti será incorporar a su hermenéutica la parte que concierne a la subjetividad constituyente, velando para que ésta no ponga en peligro la pretensión de objetividad de la interpretación. El tercer canon será el de la *actualidad de la interpretación*, según el cual, el intérprete está llamado a recorrer de nuevo en el interior de sí mismo el proceso genético de creación, partiendo de su punto terminal, y a reconstruir en sí mismo (entiéndase, en el interior del intérprete), para reactivarlos, un pensamiento o una experiencia de vida del pasado, todo ello a través de una trasposición en el círculo de su propia vida espiritual (Betti, 1955: 314; 1967: 226). La terminología, nacida del romanticismo, es pesada y sin duda torpe. En efecto, ¿es el proceso genético el que nos interesa, o qué nos interesa única y exclusivamente en la interpretación? ¿Es necesario reconstruir todo este proceso? Esto no es seguro. Los dos primeros cánones indicaban más hábilmente que la interpretación apunta sobre todo a un sentido autónomo y coherente.

A fin de medir lo que está en juego de este tercer canon, es necesario recordar contra qué está dirigido. Betti se toma como el primer defensor de los puros objetivistas, aquellos que, rechazando la revolución copernicana, conciben la subjetividad como simple *tabula rasa*. Betti juzga completamente absurda la exigencia de una erradicación total del sujeto, sugerida por ejemplo en la frase célebre

de Ranke sobre la *Selbstausslöschung* del individuo (Betti, 1988: 34). Si Betti se toma el trabajo de insistir aquí, es porque esta ilusión contaba aún con muchos adeptos entre sus colegas juristas²⁰. Para la hermenéutica contemporánea, Betti no empuja aquí más que puertas abiertas. Ahora bien, Betti tiende justamente a que su canon de la actualidad del comprender no abra las puertas a cualquier forma de subjetivismo²¹, de las cuales se ha visto todo lo mal que pensaba.

Pero ¿en qué consiste precisamente esta subjetividad a la cual Betti está dispuesto a conceder actualidad? Seguramente esta no es ni la subjetividad de los prejuicios, ni la de la comprensión de sí. Para su hermenéutica metodológica, estas doctrinas sobre el aporte productivo de la subjetividad histórica no son más que herejías²². El único elemento que Betti estima indispensable es el del *interés* que incita la subjetividad a inclinarse sobre su objeto. Pero la interpretación no realiza aquí más que su comienzo (*Anstoss*) (Betti, 1988: 35), y este interés debe poder ser suspendido, Betti no dice cómo, más allá de la interpretación verificable (Betti, 1962: 46). Excepto esta dimensión del interés, que no debe quedar más que como el comienzo del esfuerzo de comprensión, Betti parece reducir la parte de la subjetividad a la espontaneidad de la subjetividad trascendental. Esta subjetividad no es más que la instancia anónima encargada de reconstruir al interior de sí las formas espirituales extrañas. Esta subjetividad tácitamente purgada de toda traza de individualidad no es más un obstáculo a la objetividad, sino su vehículo y su condición de ejercicio. La historicidad se encuentra asfixiada por la subjetividad trascendental. Se puede preguntar uno si esta concepción hace justicia al papel que ocupa la individualidad realmente existente en el orden interpretativo.

No se subestimaré por tanto la lección crítica que se saca de este tercer canon. Incluso si parece tratar sobre el aporte productivo de la subjetividad, su propósito es sobre todo prevenirnos contra una asimilación bastante rápida de la interpretación con una simple aplicación de aquello que quiere ser comprendido. Si en toda

²⁰ Cf. la nota bibliográfica en Betti (1962: 6).

²¹ Betti (1967: 226, n. 1), nota ausente en la edición italiana.

²² *Irlehre*, en Emilio Betti (1967: 37); Cf. también Betti (1962: 39), donde se rechaza la tesis «paradojal» que hace Gadamer de los prejuicios de las «condiciones de la comprensión».

comprensión hay una parte indeleble de aplicación a la obra, la interpretación, y por encima de todo la interpretación histórica y científica, no se reduce aquí por completo. Sino que en realidad la interpretación corre el riesgo de tomar la forma de un monólogo donde todas las aberraciones son permitidas. ¿Qué es lo que se resiste en nosotros a estas interpretaciones forzadas, si no es la idea de un sentido objetivo puesto como *télos* asintótico del comprender? Es, de hecho, posible identificar y relativizar las lecturas por ser demasiado modernizantes, si bien el sentido de un texto se pone a favor de una interpretación actualizante, llamémoslo el «sentido enriquecido», puede con frecuencia disociarse del «sentido original», incluso si este último no conserva en ocasiones más que una función propiamente heurística. No podemos determinar con certeza lo que Platón entendía por «idea», pero podemos mostrar que ésta no se reduce ni al concepto puro de la razón, que develará Kant, pretendiendo comprender mejor a Platón que lo que él mismo se hubo comprendido, ni los métodos de las ciencias matemático-físicas según la interpretación de Cohen y Natorp. He aquí el sentido crítico, y no ontológico de la distinción que establecerá Betti, a partir de la discusión de su tercer canon, entre la significación (*Bedeutung*) de un texto, su sentido «original», querido por el autor, y la *Bedeutsamkeit* (su pertinencia, su valor, su aplicación a nuestra situación), que se llamará el «sentido enriquecido»²³. La significación original no goza de un estatus ontológico o epistemológico, como si se tratara de un en-sí conocible (expresión ya paradójal), sino de una función heurística. Porque, si la *Bedeutsamkeit* puede en ocasiones ser identificada como tal, la *Bedeutung* original del texto no es nunca más que un fin asintótico del comprender, lo que Betti reconoce cuando recuerda, siguiendo a Schleiermacher, que la interpretación queda como una tarea infinita, esencialmente inacabable. En la elaboración de su obra hermenéutica, centrada en la aprehensión objetiva de un en-sí ideal y reificado, tal vez Betti no previó todas las consecuencias.

El ideal de una correspondencia de la interpretación con su *interpretandum* es planteado en el cuarto y último precepto general de

²³ Emilio Betti (1962: 27-28) (Cf. la conferencia de Bari, 1961, p. 8). Esta distinción crítica fue retomada por E. D. Hirsch. Cf. a este respecto la crítica de G. B. Madison (1978: 393-425).

la hermenéutica, el canon de la *adecuación* de la *comprensión* o el canon de la *correspondencia* y de la *congenialidad hermenéutica* (Betti, 1955:317; 1967: 230; 1962: 53; 1988: 41). De acuerdo con este canon, el intérprete debe esforzarse en poner su propia actualidad viviente en estrecha armonía con el mensaje que proviene del objeto, de manea que el sujeto y el objeto, así acordados, vibran al unísono. Terminología pasablemente lírica cuya primera intención es incitar al intérprete a un acto de humildad cara a cara con su objeto. Lo que este canon exige del sujeto, es una apertura o una amplitud de espíritu que permita la institución de una «congenialidad fraternal» entre el intérprete y su objeto. Este cuarto canon viene a limitar así el alcance del tercero que parecía exaltar, más bien tímidamente, lo hemos visto, la actualidad del comprender. La actualidad no basta, esta debe ser relevada por una actitud de humildad. Es un canon de alcance ético, por no decir religioso, por lo que espera del intérprete un altruismo puro, una abnegación de sí («*umiltà e abnegazione di sè*» (Betti, 1955: 318), que el alemán entiende por «*Uneigennützigkeit und Selbstentäußerung*») (Betti, 1967:230; 1962: 53), en otras palabras, una disposición espiritual, en el sentido fuerte del término, por la cual el sujeto ensaya ponerse en el diapason del otro. Betti invocará con énfasis las fórmulas de Humboldt y de Schleiermacher sobre la trasposición del sujeto en el espíritu del otro. La comprensión gozará de una congenialidad de espíritu tal, estando sólo en condiciones de conocer adecuadamente lo mismo.

Este cuarto canon deja un poco perplejo. Se puede preguntar primero, esta fue la objeción de Gadamer (1961), si la congenialidad postulada por Betti no quiere decir que sólo un espíritu genial o del mismo nivel está en condiciones de comprender la obra de un genio. Esta sería con toda seguridad una consecuencia absurda. Se puede preguntar también si este canon representa verdaderamente una «regla» hermenéutica cuya aplicación garantizaría la objetividad de la interpretación, como parece creerlo Betti. ¿La idea de una correspondencia del sujeto con el objeto no designa más bien en el sistema de Betti el *resultado* de la interpretación? Este no es, propiamente hablando, un medio para llegar allí.

El problema mayor de todos los cánones de la hermenéutica de Betti es el de su aplicación y, para comenzar, de su alcance. La

autonomía del objeto, el principio de la coherencia, la actualidad de la comprensión y la correspondencia con la interpretación de su objeto no anuncian más que evidencias. Estas son operantes en toda interpretación concreta, pero sin imponerles reglas que asegurarían por ellas mismas su objetividad. La cuestión no es saber si la interpretación debe ser adecuada a su objeto (cuarto canon) o si debe hacerse conforme a su objeto (primer canon), esto va de suyo, sino determinar *cuándo* la interpretación corresponde a su objeto. Para esto, no hay canon. No hay regla para la aplicación de la regla misma. En todos estos cánones, se tiene la impresión de que Betti se contenta con soluciones puramente verbales (Bianco, 1978: 75), que no contribuyen a resolver las antinomias de la interpretación.

Le corresponde a Betti reconocer –pero siempre, si hemos leído bien, en respuesta a Gadamer– que la función de los cánones resulta ante todo negativa, consistiendo su papel crítico en prevenir los errores y en descartar los prejuicios²⁴. Precisión útil, pero ¿no pone en causa finalmente todo el programa de una hermenéutica normativa de las ciencias humanas que estaría en condiciones, por sí misma, de garantizar la objetividad de la interpretación? Es evidente que una interpretación puede ser criticada si no hace honor a su objeto y a su coherencia, pero ¿puede decirse, positivamente, cuándo una interpretación es objetivamente válida (y no solamente eficaz desde un punto de vista retórico)? Esto ninguna hermenéutica normativa puede enseñarlo. Su función no es a lo mejor más que preventiva. La idea de una hermenéutica que podría ayudarnos a poner en orden la multiplicidad de interpretaciones que están en curso en ciencias humanas no es por tanto más que un sueño cientificista. Dicha hermenéutica fracasa allí donde prometía suministrarnos una brújula, en el terreno de la aplicación.

Se encuentra un testimonio indirecto en la posición relativamente secundaria que ocupa en Betti todo el problema de la aplicación, del que se conoce la importancia en la hermenéutica gadameriana. El tema de la aplicación aparece sobre todo en la distinción hecha por Betti entre las diferentes funciones de la interpretación.

²⁴ Betti, 1967: 217, N. 1: «Übrigens gebührt den hermeneutischen Kanons nicht so sehr eine positive als eine negative, kritische Rolle der Vorbeugung vor solche Vorurteile und Voreingenommenheit, die auf eine falsche Fährte führen Könen».

Betti distingue la interpretación puramente *recognitiva*, la interpretación *reproductiva*, o *representativa*, y la interpretación *normativa* (Betti, 1955: 347 ss; 1967: 258 ss; 1988: 64). El interés didáctico de esta distinción es asignar los diferentes tipos de interpretación, Betti nombrará nueve, a tres grandes funciones. Así, la función *recognitiva*, cuyo propósito es estrictamente cognitivo, comprende la interpretación filológica (1), histórica (2) y morfológica (3), la última de las cuales intenta abarcar las grandes estructuras del espíritu objetivo, los ideales-tipos, siguiendo la terminología de Max Weber; la función *reproductiva*, donde la comprensión no es un fin en sí, sino un medio con miras a presentar una obra a un público, engloba la traducción (4), la interpretación dramática (5) y musical (6); la función *normativa*, finalmente, cuya intención es aplicar un sentido general a una situación concreta, no abarca más que la interpretación jurídica (7), teológica (8) y «psicotípica» (9) (esta última concierne a la aplicación a los individuos de rasgos generales, como en la psicología de los caracteres).

Se advierte que la aplicación no interviene más que en el último momento. Betti no ve aquí un rasgo constitutivo de toda interpretación, sino la diferencia específica que no caracteriza propiamente más que a la interpretación jurídica (la aplicación de una ley a un caso particular) y teológica (sobre todo en la homilía). Según el autor de la *Teoría generale della interpretazione*, el denominador común de la tarea hermenéutica es de orden epistemológico, apuntando a la justa inteligencia de formas representativas de un espíritu extraño. Esta función se ejerce más puramente en el primer tipo, la interpretación *recognitiva* o *cognitiva* que es exclusiva de la filología y de la historia. Su tarea se quiere estrictamente *contemplativa* (Betti, 1962: 49). No se trata de transmitir ese sentido a un público, como en la interpretación representativa, o de aplicarla de cualquier manera, sino de descubrir un sentido en una perspectiva estrictamente «noética».

Esta función noética, literalmente fundamental, se encuentra en la interpretación representativa de una pieza musical o dramática, o en el caso de la traducción, de la misma manera como en la interpretación normativa, jurídica o teológica, pero a esta primera función viene a trasplantarse otra, propia a tal o tal dominio. Se trata de representar ante un público o de aplicar lo que ha sido tomado primero noemáticamente.

Esta concepción epistemológica y contemplativa del comprender se encuentra con toda seguridad en las antípodas de la hermenéutica gadameriana. Esta hermenéutica ve, en efecto, en la aplicación el problema central de toda hermenéutica, problema que permite definir y fundar su universalidad. Según Gadamer, incluso la comprensión filológica o histórica no es más que una aplicación a nuestra situación de lo que está por comprender. Comprender quiere decir encontrar en lo que debe ser comprendido alguna cosa que corresponda o, mejor, que responda a nuestras preguntas. El éxito de la interpretación está en función de tal aplicación a nuestra situación. Este es el rasgo existencial de la hermenéutica gadameriana, heredado de Heidegger y de Bultmann.

Es interesante observar en este punto el paralelismo subyacente en los recorridos opuestos de Gadamer y Betti. En un caso como en el otro, se trata de rodear el nudo del problema hermenéutico, aquel que lo habilitará para erigirse en problemática universal. Betti descubre este común denominador en la actividad teórica, cognitiva o contemplativa, realizada lo más perfectamente en el seno de la interpretación filológica, en tanto que Gadamer lo encuentra en la dimensión práctica de la aplicación. Y según Gadamer, es en la interpretación jurídica donde se despliega de la manera más manifiesta la función de la aplicación. El título de un capítulo clave de *Verdad y método* hablará en consecuencia de «la función ejemplar de la hermenéutica jurídica». Varias razones mueven a Gadamer a tomar como modelo la interpretación jurídica. Es primero indudable que la aplicación juega allí un papel esencial. El juez intenta siempre comprender un texto de la ley con vistas a su aplicación a un caso preciso. Aquí, la actividad del comprender no es distinta de la función de aplicación: no se ha «comprendido» la ley si no se llega a aplicarla convenientemente. Esto vale igualmente para la interpretación llevada a cabo por el *historiador* del derecho, insiste Gadamer confrontando a Betti²⁵. La tarea de este último no consiste únicamente en reconstruir el sentido de la ley, como lo quiere Betti, ya que este sentido no puede alcanzarse más que aplicándolo o

²⁵ Cf. Betti, 1952, cuyo propósito es distinguir rigurosamente la tarea hermenéutica del historiador del derecho de la aplicación práctica que lleva a cabo la jurisprudencia. En cuanto a la respuesta de Betti a Gadamer sobre este asunto, Cf. La conferencia de Bari, 1961, pp. 21 ss.

comparándolo con la situación jurídica contemporánea, la cual forma el horizonte de toda relación con el pasado jurídico. (Gadamer, 1960: 308; 1986 I: 331; 1976: 167-168). Gadamer estima que incluso si su trabajo es propiamente práctico, el juez no se encuentra en una situación diferente de la del historiador del derecho, porque el juez debe «comprender» también, históricamente, el texto legal que debe aplicar. Pero semejante comprensión no es distinta de la aplicación, en tanto que se encuentra orientada de entrada hacia la solución de un caso concreto.

Si la hermenéutica jurídica juega un papel ejemplar en Gadamer, es también porque ésta ilustra de una manera bastante plástica el principio cardinal de *Verdad y método*, aquel del *Wirkungsgeschichte* o del trabajo de la historia. En efecto, la aplicación de un texto de ley es siempre un acto histórico donde se mediatizan el pasado y el presente. Su aplicación resulta del encuentro de un código de ley del pasado, de la jurisprudencia que nos la ha transmitido y de la particularidad del caso presente. La jurisprudencia revela el trabajo subterráneo de la historia, su aporte productivo al texto inicial. Ahora bien, esta historia, la jurisprudencia de un texto de ley, *liga* al jurista contemporáneo. Recorta el horizonte a través del cual debe comprender la ley y aplicarla a su situación. Esta nueva aplicación jurídica, la misma que practicamos hoy, recaerá a su vez sobre la historia, haciendo jurisprudencia, como bien se dice. La decisión jurídica que toma hoy en consideración un caso siempre concreto y particular, fecundando de nuevo la historia del derecho, determinando la percepción que los juristas futuros podrán hacerse de la ley y de los casos individuales que deberán afrontar.

Es a través de la aplicación de un sentido transmitido del pasado al presente que se articula el trabajo de la historia. La aplicación representa cada vez un acontecimiento de tradición en el que se interpenetran el pasado y el presente (Gadamer, 1960: 275; 1986 I: 295; 1976: 130), mediación que permanecerá constitutiva de la forma que podrá tomar este sentido en el futuro. Es partiendo de este problema capital de la aplicación que Gadamer procurará reconquistar la unidad hermenéutica de las ciencias humanas (Gadamer, 1960: 323; 1986 II: 346; 1976: 184), particularmente de la historia, de la

filología, de la teología, de la filosofía y, por supuesto, del derecho. El esfuerzo fundamental de todas estas ciencias, piensa Gadamer, está en la aplicación. Se trata en cada caso de volver actual y hablante un sentido surgido del pasado a fin de que pueda iluminar nuestra situación concreta.

Hay una sabrosa simetría en el privilegio que Gadamer reconoce al derecho y en la que Betti reconoce a la filología. En efecto, Gadamer goza de una formación de filólogo y Betti de una formación de jurista. Ambos han desarrollado bastante tarde en sus carreras (Betti tenía sesenta y cinco años, Gadamer sesenta) una teoría general de la interpretación a fin de esclarecer los principios de sus prácticas hermenéuticas. Pero cada uno ha propuesto su modelo hermenéutico, para Gadamer la aplicación y para Betti la contemplación, de un sentido objetivado en las formas sensibles, en la disciplina del otro. En tanto que Betti exalta la comprensión teórica realizada en filología, Gadamer saca su inspiración de la aplicación practicada por los juristas. Este es un bello ejemplo de la apertura al otro que debe distinguir toda reflexión hermenéutica ■

Bibliografía

Me limitaré aquí a los estudios de Betti que interesan al proyecto de una teoría general y, por tanto, filosófica de la interpretación, excluyendo en consecuencia sus numerosas publicaciones sobre cuestiones jurídicas. Para una bibliografía completa de las publicaciones de Betti hasta 1962, me remito a la lista establecida por Giuliano Crifò: «Scritti scientifici di Emilio Betti», en *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè editore, Milano, 1962, vol. I, pp. xiii-xxiv (276 títulos). Cf. también las indicaciones bibliográficas en Emilio Betti (1987). *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, edición a cargo de G. Mura, Città Nuova, Roma, pp. 49-53.

A. Escritos hermenéuticos de Emilio Betti

(1948) «Ergänzende Rechtsfortbildung als Aufgabe der richterlichen Gesetzesauslegung», en *Festschrift für L. Rappe*, hrsl. von Ipsen, Rechts- und Staats-wissenschaftlicher Verlag, Hamburg, pp. 391-399.

(1948) «Le categorie civilistiche dell'interpretazione», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, n° 55, pp. 34-92.

(1949) *Interpretazione della legge e degli atti giuridici. Teoría geeral e dogmatica*, Giuffrè, Milano.

(1949) «Posizione dello spirito rispetto all'oggettività. Prolegomeni a una teoría generale dell'interpretazione», en *Rivista internazionale di filosofía del diritto*, XXVI, pp. 1-38.

(1952) «Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung», en *Archiv für Rechts- und Sozialgeschichte* Jg, n° 40, pp. 354-374.

(1953) «Probleme der Übersetzung und der nachbildenden Auslegung», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 27, pp. 489-508.

(1954) «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre», en *Festschrift für Ernst Rabel*, 2 vols. Mohr, Tübingen, pp. 79-168; reimpresión: (1988) mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Mohr, Tübingen.

(1955) *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols. Giuffrè, Milano.

(1955) «L'Istituto di teoría della interpretazione presso l'Universalità di Roma», en *Nuova Rivista di diritto commerciale*, n° 8, pp. 73-74.

(1957) *Das Problem der Kontinuitat im Lichte der rechtshistorischen Auslegung*, en den Vorträgen des Mainzer Institus für europäische Geschichte, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

(1957) «Di una ricerca generale dell'interpretazione», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Univesità di Bari*, n° 14, pp. 1-28.

- (1957) «I principi di scienza nouva di G. B. Vico e la teorí della interpretazione storica», en *Nouva Rivista di diritto commerciale*, n° 10, pp. 48-59.
- (1959) «Moderne dogmatische Begriffsbildung in der Rechts und Kulturgeschichte», en *Studium generale*, n° 12, pp. 87-96.
- (1961) «L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, n° 16, pp. 3-28.
- (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen.
- (1964) «L'ermeneutica storica nella prospettiva di Fraz Wieacker», en *Syntelesia*, Arangio-Ruiz, Napoli, pp. 66-73.
- (1967) *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen (traducción de la obra de 1955).
- (1967) «Traduzione e interpretazione», en *Responsabilità del Sapere*, n° 81, pp. 3-36.
- (1969) «Problematik der Auslegung in der Rechtswissenschaft», en *Festschrift für K. Engisch*, Frankfurt am Main, pp. 205-223.
- (1987) *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, edición a cargo de G. Maura, Roma.

B. Estudios sobre la hermenéutica de Betti

- Bianco, F. (1978) «Oggettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti», en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 7, pp. 13-78.
- Bianco, F. (1988) «L'ermeneutica in Italia dal 1945 ad oggi», en *Rivista di Filosofia*, vol. LXXIX, pp. 459-490.
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method philosophy and Critique*, Routledge et Kegan Paul, London / Boston / Henley, pp. 27-50.
- Caiani, L. (1955) «Emilio Betti e il problema dell'interpretazione», en *La filosofia dei giuristi italiani*, Padova, pp. 163-169.
- Crifö, G. (1962) «Scritti scientifici di Emilio Betti», en *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè editore, Milano, vol. I, pp. xiii-xxiv.
- Crifö, G. (1968) «In memoriam Emilio Betti», en *Bulletino dell'istituto di diritto romano*, n° 70, pp. 293-320.
- Caro, A. di (1982) «Metodo e significato nell'ermeneutica di E. Betti», en *Hermeneutica*, n° 1, pp. 217-230.
- Ferraris, M. (1988) *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, pp. 363-369; traducción al español: «La hermenéutica metódica de Emilio Betti (1890-

1968)», en *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI editores. México, 2002, pp. 274-278.

Francisco, P. de (1951) «Emilio Betti e i suoi intorno all'interpretazione», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, Serie III, Año V, pp. 1-49.

Funke, G. (1962) «Problem und Theorie der Hermeneutik: auslegen, deuten, verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della interpretazione*», en *Studi in onore di Emilio Betti*, vol. I. Giuffrè. Milano, pp. 127-150.

Gadamer, H.-G. (1961) «Hermeneutik und Historismus», en *Philosophische Rundschau*, 9, pp. 241-276; reproducción en *Wahrheit und Methode* 1. Auflage, 1965, pp. 477-512 y en *Gesammelte Werke* II. Mohr, Tübingen. 1986, pp. 387-424; traducción al francés en *L'art de comprendre*. Aubier, Paris, 1982, pp. 91-98; traducción al español: «Hermenéutica e historicismo», en *Verdad y Método* I. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977, pp. 599-640.

Gadamer, H.-G. (1978) «Emilio Betti und das idealistische Erbe», en *Quaderni Fiorentini*, n° 7, pp. 5-11; reproducido en E. Betti. *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Mohr, Tübingen, 1988, pp. 91-98.

Griffero, T. (1985) «Ermeneutica e canonicità dei testi», en *Rivista di Estetica*, n° 19-20, XXVI, pp. 93-111.

Griffero, T. (1988) *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Rosenberg et Sellier, Torino.

Guarino, A. (1955) «Una teoría generale dell'interpretazione», en *Labeo*, n° 1, pp. 301-313.

Hufnagel, E. (1976) «Kap. V. Bettis Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften», en *Einführung in die Hermeneutik*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, pp. 128-148.

Maura, G. (1987) «La teoria ermeneutica di Emilio Betti», introduzione a E. Betti, en *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Crifò, Roma, pp. 5-53.

Noakes, S. (1988) «Emilio Betti's Debt to Vico», en *New Vico Studies*, n° 6.

Oedingen, K. (1958) «Zur Emilio Bettis *Teoria generale dell'interpretazione*», en *Kant-Studien*, n° 50, pp. 230-233.

Vandenbulcke, J. (1971) «Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse», en *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 32, pp. 105-113.

Wagner, F. (1956) Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Bettis Hermeneutik», en *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 38, pp. 258-263.

C. Bibliografía complementaria

Boeckh, A. (1886) *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 2. Auflage, Leipzig. Reproducción: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

Bollnow, O. F. (1937) «Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften», en *Studien zur Hermeneutik*. Band I, Alber, Freiburg / München, 1982.

Bollnow, O. F. (1982) *Studien zur Hermeneutik*, Band 2: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Alber, Freiburg / München.

Chladenius, J.-M. (1742) *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig. Reimpresión: Düsseldorf, 1969.

Dilthey, W. (1966) «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von M. Redeker, Band XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen, pp. 595-787.

Dilthey, W. (1966) *Gesammelte Schriften*, V, hrsg. Von M. Redeker, Band XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen. Traducción al francés: «Origines et développement de l'herméneutique», en *Le monde de l'esprit*, vol. I. Aubier, Paris. 1990

Droysen, J.-G. (1927) *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 7. Auflage. München. Reproducción: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

Droysen, J.-G. (1972) *Text zur Geschichtstheorie*, Vandenhoeck, Göttingen.

Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode*. Mohr. Tübingen; *Gesammelte Werke I*, Mohr, Tübingen. 1986; traducción al francés: *Vérité et méthode I*. Seuil. Paris. 1976; traducción al español: *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977.

Grondin, J. (1985) «Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*» (reseña). Vandenhoeck, Göttingen, vol. XIX, 1982, en *Archives de philosophie*, n° 48, pp. 685-688.

Grondin, J. (1994) «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstad; traducción al inglés: «On the Composition of Truth and Method», en *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1995, pp. 23– 38.

Heidegger, M. (1977) *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 14, Auflage.

Heidegger, M. (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, vol. 63, Klostermann, Frankfurt am Main.

Hirsch, E. D. (1967) *Validity in Interpretation*. Yale University Press. New Haven.

Levinas, E. (1961) *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, LGF, Paris.

Marion, J.-L. (1977) *L'Idole et la distance: cinq études*, B. Grasset, Paris.

- Madison, G. B. (1978) «Eine Kritik an Hirschs Begriff der Richtigkeit», en *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer und G. Boenm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 393-425.
- Meier, C. F. (1757) *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle; reproducción: Düsseldorf, 1965.
- Misch, G. (1930) *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Auflage, Teuvner, Leipzig / Berlin, 1931.
- Palmer, R. E. (1968) *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ricœur, P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris; traducción al español: *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2001.
- Rothacker, D. (1927) *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Oldenburg, München / Berlin.
- Schleiermacher, F. (1959) *Hermeneutik*, hrsg. von H. Kimmerle, Carl Winter, Heidelberg.
- Schleiermacher, F. (1977) *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, suhrkamp, Frankfurt am Main; traducción al francés: *Herméneutique*. Labor et Fides, París, 1988.
- Wach, J. (I, 1926; II, 1929; III, 1933) *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Mohr. Tübingen.