

## IL “CORPO” DI SOCRATE. FILOSOFIA E TRASMISSIONE DEL SAPERE TRA CONTRASTO E IDENTITÀ

di Alessio Lembo – Enrico Volpe

Ogni volta che lo storico del pensiero si trova di fronte all’opera di un autore non può fare a meno di confrontarsi sia con i contenuti del testo in oggetto sia con lo stile e la forma che lo caratterizzano. Questo aspetto non può essere considerato un elemento trascurabile né tantomeno secondario, in quanto è la stessa critica storiografica a esser divenuta sempre più consapevole del fatto che un qualsiasi tipo di messaggio filosofico non può prescindere dalla sua forma di espressione. Per questo motivo, un’indagine sulla filosofia e le sue forme di trasmissione si presenta come quanto mai attuale. Dunque, la riflessione sulle modalità di espressione della filosofia sfocia inevitabilmente in quella sul ruolo del filosofo e sul contenuto filosofico che ciascun autore intende trasmettere attraverso le proprie opere o attività. La domanda di fondo, ossia se la filosofia esprima le istanze dominanti della società circostante o se essa ne sia invece un contraltare più o meno tollerato, a seconda del contesto, può fare emergere una sorta di “doppio fondo” interpretativo della forma-scrittura. Ci si potrebbe chiedere, con Leo Strauss, se «è davvero necessario che l’insegnamento più universale o fondamentale di un libro sia proprio quello espresso con maggior chiarezza»<sup>1</sup>. Nell’esaminare da un punto di vista storico la figura del filosofo, dunque, non si può prescindere dalla forma-scrittura, o almeno non lo si può fare fino al XX secolo e all’avvento di altre forme testimoniabili e durevoli di comunicazione. Del resto, lo stesso Socrate, emblema del filosofo che non scrive ma dialoga, ha un «corpo interamente fatto di scrittura», un corpo artificiale che «invade la

<sup>1</sup> L. STRAUSS, *Come studiare il «Trattato teologico-politico» di Spinoza*, in ID., *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990, p. 143. Cfr. anche G. PAGANINI, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.

scena»<sup>2</sup> e, da semplice mezzo mal tollerato di diffusione di un concetto e di un'idea, diviene parte integrante, per alcuni fondamentale, dello stesso pensiero che ne fa uso<sup>3</sup>.

La questione che si intende qui presentare, dunque, prende le mosse da due aspetti problematici: da una parte, la conflittualità tra trasmissione orale e scrittura, che ha le sue radici nel pensiero greco e ritrova costantemente nuova linfa in epoca contemporanea; dall'altra, il carattere preliminare del lavoro ermeneutico sulle forme della scrittura, tra ortodossia ed eterodossia, esoterismo ed essoterismo. Per usare un'espressione hegeliana, il pensiero filosofico come forma-scrittura è immediatamente noto (*bekannt*), ma non conosciuto (*erkannt*)<sup>4</sup>. Il *reading between the lines*, che Leo Strauss elevò a principale strumento ermeneutico dello storico della filosofia quanto del teoreta, si pone come tentativo di mediazione del conflitto tra forma orale e forma scritta, aprendo uno iato tra le righe del testo filosofico, colmabile solo attraverso l'uso di quel pensiero vivente che Platone vedeva in Socrate.

Se dunque, come si accennava in precedenza, l'inestricabile rapporto forma/contenuto è in qualche modo intrinseco a tutte le tipologie di espressione filosofica, non c'è dubbio che l'origine di questa relazione (o, quantomeno, alcuni esempi fecondi) vada ricercata nel pensiero greco antico e tardoantico. Un primo esempio concreto può essere rintracciato nel poema di Parmenide *Sulla natura*, in cui l'esposizione della verità sull'essere e delle opinioni dei mortali viene presentata attraverso l'artificio letterario della rivelazione da parte di una misteriosa dea al *kouros*. Oltre a ciò, è proprio nel poema parmenideo che si trova per la prima volta un esempio di esposizione filosofica che potremmo definire strategica: la dea, infatti, dice al

<sup>2</sup> C. SINI, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 102.

<sup>3</sup> «Le mie proposizioni – scrive Wittgenstein in chiusura del suo *Tractatus* (6.54) – illuminano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è ascso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere ascso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2009, p. 109).

<sup>4</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Prefazione*, in ID., *Fenomenologia della Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013, p. 85.

giovane iniziato che dovrà apprendere prima la *ben rotonda verità* e, in seguito, le *opinioni dei mortali*, per cui l'opera viene strutturata attraverso delle *vie* di ricerca sulla base di un monito di carattere divino che tende a separare livelli e ambiti diversi di conoscenza e a parlarne in maniera adeguatamente diversificata<sup>5</sup>.

È proprio a partire da un approccio critico verso il pensiero di Parmenide che prende successivamente piede la corrente sofistica, per la quale la ricerca intorno all'essere, cioè al vero, non si identifica più con la definizione di un concetto astratto o in qualche modo determinato, ma assume i caratteri di quella che potremmo definire un primo esempio concreto di riflessione sul linguaggio. Il nucleo centrale del movimento sofistico prende dunque le mosse da un capovolgimento del pensiero eleatico: la verità viene a coincidere con l'impossibilità di enunciare il falso, tesi che trova il suo punto più significativo nella celebre teoria di Protagora dell'*homo mensura*.

Tuttavia, l'esempio più manifesto di "sfida aperta" alla dottrina di Parmenide è certamente rappresentato dal trattato *Sul non-essere* (*peri tou mē ontos*, d'ora in avanti *PTMO*) di Gorgia di Leontini. Lo scritto, che possediamo dall'anonimo *De Melisso, Xenophane, Gorgia* e da Sesto Empirico<sup>6</sup>, contiene un'esposizione di una forma di filosofia del linguaggio volta a smascherare la pretesa parmenidea di poter ridurre il vero ad un'unica assoluta verità. La forma espositiva del *PTMO*, dietro la quale si cela un'argomentazione anti-parmenidea che potremmo definire per certi versi provocatoria, in quanto Gorgia non è un nichilista, ma ha come obiettivo quello di «smascherare ogni *logos* che abbia la pretesa di insegnare, attraverso la parola, un vero assoluto e valido per tutti»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Per restare nell'ambito dell'eleatismo occorre accennare almeno brevemente alle forme del *fare filosofia* messe in campo da Melisso e da Zenone. Il primo propone una versione dell'eleatismo in qualche modo alternativa a quella di Parmenide, che sempre più studi stanno efficacemente cercando di rivalutare come un'esposizione autonoma dell'eleatismo e non come una "appendice" a Parmenide. Infatti, anche dal punto di vista metodologico, è stato notato come Melisso tenda a non utilizzare la forma poetica, né ad argomentare intorno a temi cosmologici. Per quel che riguarda Zenone, invece, i suoi celebri paradossi costituiscono una esposizione di argomenti contro il movimento e la molteplicità che costituiscono un *unicum* nell'ambito del pensiero presocratico.

<sup>6</sup> Cfr. *MXG* 979a12-980b21 (= *Adv. Mat.* VII.65-87).

<sup>7</sup> R. IOLI, *Gorgia. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*,

Il conflitto sulle capacità della scrittura di rivelare il vero ritorna al centro della scena in età classica, ovvero con la riflessione socratica e platonica del V-IV secolo a. C. Da un lato, quindi, Socrate, che come detto viene tradizionalmente indicato quale emblema del filosofo “nemico” della scrittura, ossia come colui che praticava la filosofia unicamente attraverso l’interrogazione dei propri interlocutori. Il pensiero di Socrate non era del tutto estraneo alla pratica sofistica, per cui è pacifico che da parte sua uno scritto “dogmatico” non avrebbe potuto assolvere al compito di ricerca del concetto che egli si prefiggeva di mettere in campo mediante le sue celebri interrogazioni. Proprio questa sorta di maieutica filosofica, volta a far “partorire”, cioè a elaborare all’interlocutore una definizione universale, rappresenta il punto di partenza per il passaggio dall’oralità socratica a quella che è la più celebre forma di scrittura filosofica del pensiero antico: il dialogo platonico.

Platone è stato il primo autore nella storia del pensiero occidentale a indagare sulla possibilità di comunicabilità del pensiero filosofico. Dalle pagine del *Fedro* in cui viene raccontato il celebre episodio mitico del dio *Theuth*<sup>8</sup>, emerge come Platone non riponesse piena fiducia nella scrittura della filosofia sulla base del fatto che uno scritto poteva in qualche modo essere frainteso essendo preda – potremmo dire – delle più o meno sviluppate capacità di comprensione del lettore. Ciascuno scritto aveva infatti bisogno di un soccorso orale da parte del suo autore per essere in qualche modo difeso dalla possibilità di una lettura fuorviante. Tuttavia, anche questa critica alla scrittura si rivela controversa. Alla luce di queste considerazioni l’obiezione più celebre (ma anche la più ovvia) porta a chiedersi come mai Platone abbia affidato ai dialoghi una così larga parte dell’esposizione del suo sapere. Secondo Michael Erler, Platone, pur prediligendo la pratica dell’oralità, non negava *in toto* la validità dimensionale scritta, per cui una sua svalutazione non deve essere intesa come un suo rifiuto: infatti i discorsi orali vengono indicati da Platone come *timiotera*, ossia cose di maggior valore, che indica un contesto di superiorità relativa e non assoluta<sup>9</sup>. Di opinione diversa è

Carocci, Roma 2018 (I ed. 2013), p. 11.

<sup>8</sup> Cfr. *Phaid.*, 274c-277a.

<sup>9</sup> Cfr. M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, in part. pp.

invece Thomas Szlezàk in una sua monumentale monografia sul tema della scrittura in Platone. Secondo lo studioso tedesco, definendo la scrittura come immagine (*eidolon*), Platone le avrebbe assegnato un valore tutto sommato inesorabilmente negativo<sup>10</sup>. Quest'ultima posizione è ovviamente legata alla celebre interpretazione platonica della cosiddetta "Scuola di Tubinga-Milano", la quale tende a ridimensionare la portata dottrinale dei dialoghi a favore di un sapere autentico che Platone avrebbe riservato unicamente alla dimensione orale e che corrisponde in buona sostanza alla cosiddetta dottrina dei principi (l'Uno e la diade di «grande e piccolo») a cui allude Aristotele nel libro *alpha* della *Metafisica* (987a 29-b 27) e corroborato da un celebre passaggio della VII epistola in cui Platone esplicita come non ci siano opere scritte sulla sua dottrina<sup>11</sup>. Un'ultima riflessione la merita, infine, il *Timeo*. Nel grande dialogo cosmologico *Timeo* afferma come il discorso sull'universo debba essere necessariamente un racconto verosimile, poiché un discorso vero può riguardare solo la dimensione autentica dell'intelligibile<sup>12</sup>. Nel *Timeo* è quindi presente un vero e proprio "adattamento" della dimensione scritta all'oggetto che essa vuole descrivere. In Platone si assiste dunque a una riflessione autentica in merito alla scrittura e alle sue capacità di essere in qualche modo veicolo di verità, affiancandosi alla pratica della discussione orale che pure era ovviamente presente nell'antica Accademia.

Non si può a questo punto ignorare come anche i testi a noi pervenutici di Aristotele, gli scritti cosiddetti esoterici in quanto destinati a circolare tra gli allievi del Peripato, rappresentino un esempio unico di vincolo tra filosofia e forme di espressione. I trattati di

77-86.

<sup>10</sup> Cfr. T.A. SZLEZÀK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1992 (I ed. 1988), in part. pp. 53-76.

<sup>11</sup> Cfr. *Ep.* VII, 341c sgg. Si veda a tal proposito G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010 (I ed. 1984), in part. pp. 94-104. Per quanto riguarda Aristotele, cfr. *Metaph.* 987a 29-987b 27.

<sup>12</sup> Cfr. *Tim.* 29d 2 sgg. Si vedano, inoltre, le fondamentali considerazioni di L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994, pp. 104-106.

Aristotele, il cui ordine nella forma che conosciamo sono dovuti alla celebre operazione editoriale di Andronico di Rodi nel I secolo a. C., si presentano come dei trattati rivolti a persone che evidentemente conoscevano i temi a cui il maestro si riferiva (fondamentali in questo senso sono, ad esempio, i passaggi in cui Aristotele passa in rassegna le posizioni dei filosofi più antichi). Non mancano quindi riferimenti solo superficiali a dottrine che evidentemente erano già note, e che quindi non necessitavano di una trattazione approfondita o ad autori le cui opinioni filosofiche erano ben presenti agli ascoltatori di Aristotele. Alla luce di ciò, il trattato scolastico aristotelico si pone in un certo senso in controtendenza rispetto al dialogo platonico: non è più infatti il metodo dialettico che Aristotele vuole rappresentare, quanto piuttosto la trattazione sistematica di varie questioni di matrice filosofica, che in molti casi assumono i caratteri di una ricerca metodologicamente orientata.

Nonostante il problema del rapporto tra filosofia e forme di espressione sia un comune denominatore di pressoché tutti gli autori, un elemento di novità esplicito si trova nella stagione del cosiddetto platonismo di età imperiale e, in seguito, del Neoplatonismo. In primo luogo occorre fare rapidamente riferimento a uno dei fenomeni decisivi che hanno portato alla formazione del platonismo inteso come corrente filosofica: a partire dal cosiddetto “ritorno al dogmatismo” di Antioco di Ascalona (II-I secolo a. C.) si assiste nella storia del pensiero occidentale a una reazione anti-scettica dei platonici: la vera essenza della filosofia platonica non è di tipo aporetico-scetticizzante (come quella dei dialoghi giovanili “socratici”), bensì è una dottrina sistematica a pieno titolo che gli antichi platonici si propongono di ricostruire attraverso opere di commento, di carattere esegetico (*hypomnemata*)<sup>13</sup>. Tale operazione esegetica si è resa necessaria, con ogni probabilità, per fare in modo che il pensiero platonico potesse competere – per così dire – con la dottrina stoica, organizzata in maniera organica attraverso le scuole<sup>14</sup>. In questo

<sup>13</sup> Cfr. F. FERRARI, *Quando, come e perché nacque il Platonismo*, in «Athenaeum», 1-2, 2012, pp. 71-92, in part. pp. 79 sgg.

<sup>14</sup> Rimando a tal proposito al fondamentale saggio di P. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi - P. Donini, De Gruyter, Berlin/New-York

senso, allora, si ha la comparsa sulla scena della cosiddetta manualistica platonica, in cui il pensiero di Platone veniva sostanzialmente riassunto in veri e propri compendi che avevano una struttura ben precisa, volta cioè ad accompagnare il lettore verso i punti più alti e complessi del pensiero platonico. Gli esempi più celebri nell'ambito del Medioplatonismo sono il *Didaskalikos* di Alcinoo e il *Plato et eius dogmate* di Apuleio di Madaura.

Una menzione a parte meritano invece gli apocrifi pitagorici (*Pseudopythagorica*). È stato recentemente dimostrato come questi scritti di carattere decisamente eterogeneo (fisica, logica, etica, metafisica) che per molti anni sono stati reputati di età ellenistica, siano invece più verosimilmente attribuibili (almeno alcuni di essi) al circolo alessandrino di età imperiale, scritti pertanto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. La peculiarità di questi scritti è quella di essere composti in un dialetto dorico che riproduceva lo stile dell'antico pitagorismo e l'utilizzo di termini accademici riportati attraverso l'uso di una terminologia arcaizzante. Gli scritti, la cui paternità è plausibilmente da condividere tra più autori, recavano in sé una serie di dottrine sistematiche, frutto di una sintesi di elementi platonici, aristotelici e stoici che venivano fatte circolare sotto la "firma" di Pitagorici delle prime generazioni, come Archita di Taranto e Timeo di Locri. Lo scopo di questa complessa quanto geniale operazione editoriale era quella di presentare la dottrina di Platone in continuità soprattutto con quella pitagorica che, in un periodo come quello di età imperiale, in cui il pitagorismo sembrava essere ritornato al centro dell'interesse di alcuni intellettuali, era volto a investire la dottrina di Platone con un certo crisma di autorità, poiché la si sarebbe ritenuta antica e "nobile"<sup>15</sup>.

Per gli storici del pensiero, l'epoca antica si conclude convenzionalmente nel VI secolo d. C. con la chiusura delle scuole pagane ad opera di Giustiniano nel 529 d. C. A partire da Plotino si inaugura la stagione del cosiddetto Neoplatonismo e con esso forme nuove di

2011, pp. 211-281.

<sup>15</sup> Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione ai pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1999, in part. pp. 153-159. Per un inquadramento tematico e cronologico degli apocrifi pitagorici, cfr. A. ULACCO, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino. Introduzione, traduzione e commento*, De Gruyter, Boston-Berlin 2017, in part. pp. 1-10.

*fare* filosofia<sup>16</sup>. Nell'ambito del Neoplatonismo alessandrino, ad esempio, venne a consolidarsi la prassi di far precedere all'opera di commento filosofico la descrizione del *bios* dell'autore, indicato come uomo divino la cui vita era un tutt'uno con la sua dottrina. Alcuni esempi significativi di tale operazione in quest'ambito sono gli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone* e il *Commento all'Alcibiade primo* di Olimpiodoro di Alessandria, il quale faceva precedere al commento filosofico il racconto del *genos* di Platone<sup>17</sup>.

Vale inoltre la pena di considerare anche la corrente neoplatonica che si sviluppò ad Atene e che ha in Proclo uno degli esponenti di maggior rilievo e un esempio concreto di un nuovo modo di fare filosofia. Con il Neoplatonismo ateniese si afferma in maniera decisiva la forma del commento filosofico al fine di esplicitare e rendere sistematiche dottrine a partire da concetti non immediatamente esplicitati dall'autore oggetto di esegesi. Fare filosofia in questa fase del Neoplatonismo consiste sostanzialmente nell'interpretare il testo classico, in particolare quello di Platone. Nel contesto della scuola di Atene, di cui Proclo è il maggiore esponente, il percorso didattico veniva articolato attraverso un *curriculum studiorum* che il discente doveva scrupolosamente seguire. Nei commenti a ciascuna opera veniva chiarito, in primo luogo, lo *skopos*, *terminus technicus* per indicare la finalità dell'opera, mentre la struttura del commento veniva suddivisa in punti capitali (*kephalaia*) i quali servivano da orientamento tematico per lo studente. Il discente si avvicinava dapprima a testi di carattere morale, come i *Versi d'oro* pitagorici e il *Manuale* di Epitteto, passando per le opere logiche di Aristotele fino ad arrivare alle opere di Platone. Anche queste ultime avevano un preciso criterio di "sommministrazione", che culminava con la lettura e il commento dei grandi dialoghi *Parmenide* e *Timeo* che nell'ottica procliana assumevano un valore teologico<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Particolare è il caso delle *Enneadi* e della loro edizione ad opera di Porfirio per la quale rimando all'ottimo saggio di M. ZAMBON, *Edizione e prima circolazione degli scritti di Plotino: Porfirio ed Eusebio di Cesarea*, in *Plotino e l'ontologia*, a cura di M. Bianchetti, Albo Versorio, Milano 2006, pp. 55-78.

<sup>17</sup> Cfr. A. MOTTA, *Il bios di Platone nelle lezioni dei Neoplatonici alessandrini*, in *Princeps Philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a cura di M. Borriello e A.M. Vitale, Città Nuova, Roma 2016, pp. 189-203.

<sup>18</sup> Sulla Scuola di Atene e su Proclo cfr. M. ABBATE, *Il ruolo dell'esegesi filosofica*



Infine, una menzione particolare la meritano anche i commenti filosofici ad Aristotele. Tra i più significativi commentatori va annoverato certamente Alessandro di Afrodisia, attivo nel II-III secolo d.C. a cui si devono monumentali commenti al *corpus* aristotelico. Di particolare interesse è quello ai libri I-V della *Metafisica* in cui Alessandro ripropone *de facto* la dottrina aristotelica in chiave sistematica, sotto forma di una vera e propria teologia. Tra i neoplatonici interessati ad Aristotele, oltre a Siriano di Atene, va menzionato Simplicio a cui si devono i commenti alla *Fisica* al *De Caelo* e al *De anima*. In buona sostanza Simplicio compie un'importante operazione ermeneutica, cercando di conciliare elementi platonici con dottrine aristoteliche. Il risultato è un approccio al testo di Aristotele che non ne restituisce le reali intenzioni, ma che viene opportunamente adattato allo scopo del commentatore, che è appunto quello di presentare una dottrina importante di un autore antico in maniera funzionale e armonica rispetto ad altre dottrine.

Le modalità di espressione della filosofia, nella fattispecie la scrittura, non rappresentano, quindi, un semplice mezzo di diffusione di un dato sistema concettuale: «il mezzo opera una profonda trasformazione del messaggio»<sup>19</sup>, come il '900 ha drammaticamente sperimentato. In aggiunta, la scrittura filosofica si differenzia nettamente ed “essenzialmente” dallo stile utilizzato nel comporre un romanzo o una novella, che conservano in parte il suo collegamento con una dimensione patica propria anche della dimensione orale. Il carattere scientifico che la filosofia (e le “scienze umane” in generale) ha man mano assunto nella lunga transizione dall'antichità alla modernità ha fatto sì che la sua scrittura, veicolo di un concetto, di un'idea, sia divenuta «indifferente»<sup>20</sup>, espressione di quella *Wertfreiheit* come ineliminabile punto di partenza (accettato o messo in discussione) della filosofia contemporanea. Carlo Sini nota come il secolo che espresse questo cortocircuito tra scrittura e pensiero filosofico sia stato il XIX: quando le deduzioni metafisiche, che '600 e '700 tentarono di racchiudere in sistemi *more geometrico demonstrati*, smisero di garantire la scientificità del discorso filosofico, «la filosofia cominciò a reagire

nella “Scuola platonica di Atene”, in *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 23-38.

<sup>19</sup> C. SINI, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 99.

<sup>20</sup> Ivi, p. 105.

“romanticamente” esibendosi, e non celandosi più, dietro al suo gesto di scrittura»<sup>21</sup>. Cos'è, del resto, la *Fenomenologia dello Spirito* se non un tentativo di coniugare il rigore astratto dell'eredità scientifico-metafisica della modernità con il tumultuoso divenire della storia? Sarà Nietzsche, tuttavia, a segnare il «ritorno della parola filosofica allo stile»<sup>22</sup> (frammenti come espressione della frammentarietà), la rivincita di Gorgia su Platone. Secoli di ambiguità e di lotta tra una concezione “vitale” della filosofia e la sua presunta corruzione attraverso la scrittura trovano sfogo nella definizione nicciana di forma come contenuto<sup>23</sup>. L'influenza di questo discorso sull'ermeneutica, e di rimando su tutto l'impianto metodologico della ricerca storico-filosofica, che la si voglia leggere o meno come una corruzione ideologica del progetto nicciano (Sini), è massima.

Come si può oggi interpretare quella «*koiné* ermeneutica»<sup>24</sup> in cui si muove la ricerca filosofica? Appare evidente che il costante, progressivo e rapido mutamento delle forme di comunicazione che la nostra epoca sta vivendo debba forzatamente interessare il mondo della ricerca. La domanda sull'uso di nuove forme di linguaggio e di “scrittura” provocherà una risposta della filosofia o il ruolo del filosofo resterà quello di conservare un sapere concettuale inadattabile a forme di trasmissione non riflessive? Per tornare alla questione straussiana, il vero filosofo deve adattarsi ed esprimere il mondo che abita o esserne intrinsecamente critico?

<sup>21</sup> Ivi, p. 107.

<sup>22</sup> Ivi, p. 109.

<sup>23</sup> In un passaggio del suo principale studio su Nietzsche, Eugen Fink nota come «la filosofia di Nietzsche rimane dietro la maschera. [...] In un certo senso, ogni filosofia, nella sua espressione letteraria, non è semplicemente oggettiva, accessibile a tutti», ma esiste «un peculiare rapporto di tensione tra la sua manifestazione, il naturale senso letterale del discorso e il pensiero filosofico» (E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977, p. 16). Da qui la necessità dell'ermeneutica come branca a se stante della filosofia, basata sulla consapevolezza che «il filo conduttore della storia appare, si dà, solo in un atto interpretativo» (G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 137).

<sup>24</sup> C. SINI, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 101. Sull'ermeneutica come linguaggio comune della filosofia del '900, cfr. G. VATTIMO, *Ermeneutica nuova koiné*, in ID., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38-48.