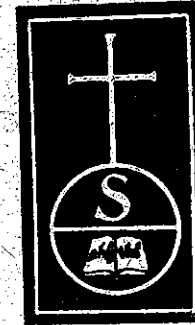


# SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA



ESTRATTO

Vol. 45° (1992)  
Fasc. 4 — Ott.-Dicembre

San Domenico Maggiore - Napoli  
EDITRICE DOMENICANA ITALIANA

SOCRATE. IL DEMONE E IL RISVEGLIO  
SUL SENSO DELL'ETICA SOCRATICA

«... il conoscere se stessi è tanto la cosa più difficile, come hanno detto anche alcuni sapienti, quanto quella più piacevole...».

(ARISTOT., *Magn. Mor.*, 1213a)

1. «Questo comportamento gli Ebrei chiamano Torath, i Greci Socrate; infatti dicono che Socrate diventò vecchio nella ricerca scrupolosissima intorno al 'conosci te stesso', poiché la sua filosofia non studiava nulla all'infuori di ciò che riguardava se stesso. Ma costui era un uomo, mentre Torath era l'idea stessa della conoscenza di sé».

In questo passaggio del *De somniis* (I 58) di Filone Alessandrino troviamo espresso il *senso ultimo* di ciò che vuol dire «socratismo». Socrate non si sarebbe occupato di nulla altro, se non di ciò che riguardava la conoscenza di sé. Senofonte conferma questo stato di cose riferendo che: «Non discuteva sulla natura dell'universo, come la maggior parte degli altri, indagando in che modo esisteva quel che i *dotti* chiamano 'cosmo' e per quale necessità accadono i vari fenomeni celesti: quanti si mettevano in tali ricerche li definiva insipienti (*hypò tòn sophistôn kòsmos éphy kai tisin anánkais ékasta gignetai tòn ouraniôn, allà kai tous phrontizontas tà toiaúta mórainontas apedeiknye*)<sup>1</sup>. Costoro, continua Senofonte, a detta di Socrate, presumevano di conoscere così bene le cose umane da ritenere di potersi occupare di simili questioni cosmologiche, indagando ciò che gli dèi, per lo più, non hanno voluto rivelare all'uomo<sup>2</sup>.

Per caratterizzare il suo tipo d'indagine Socrate, citando Omero<sup>3</sup>, diceva di occuparsi «di ciò che di bene o di male si fa nella casa», e sotto questa espressione custodiva il senso dell'*etica*, alla quale diede inizio. Cicerone<sup>4</sup>, per usare un'altra immagine, destinata in seguito a restare famosa, disse che Socrate aveva fatto scendere la filosofia dal cielo in terra.

Tuttavia queste immagini hanno di molto deviato la possibilità di comprendere il senso dell'*etica* socratica, dal momento che per «casa» e per «terra» si è inteso l'*anthropos* e l'insieme delle questioni che vi attengono. Insomma, è sembrato che per Socrate l'*anthropos* non fosse una questione cosmologica come le altre, ma che, attorno ad esso, si potesse sfuggire al vaneggiamento<sup>5</sup> in cui sono incorsi coloro che si sono voluti occupare di quel che gli dèi non hanno rivelato.

<sup>1</sup> XENOPH., *Mem.*, I 1, 11; (la «età greca» è sempre traslitterata con «è», mentre «omega» con «ó»).

<sup>2</sup> *Ivi*, IV 7, 7.

<sup>3</sup> DIOG. LAERT., II 21, che cita da *Od.* IV 392.

<sup>4</sup> CICER., *Tusc. disp.*, V 4, 10-11.

<sup>5</sup> XENOPH., *Mem.*, I 1, 14. Costoro sono *mainoménois*.

Senonché per Socrate l'antropologia, se non è proprio cosmologia, è di questa per lo meno una sezione, essendo l'*anthropos compreso* nel cosmo come sua parte. L'indagine intorno a un tale ente non perviene, allora, similmente alle altre, ad alcunché di conclusivo; e coloro che vi indagano non possono mai accordarsi l'un con l'altro su quello che ritengono di conoscere.

A questo proposito, una chiara testimonianza di Sesto Empirico<sup>6</sup> dà la misura di quanto l'etica fondata da Socrate non avesse nulla a che fare con l'antropologia e che quindi le espressioni « casa » e « terra » non siano da intendersi come riferite a questioni antropologiche: « Così, per esempio, tra coloro che hanno investigato su questo argomento (cosa fosse l'uomo) Socrate non dette una risposta definitiva rimanendo nel dubbio e dicendo di non sapere che cosa egli stesso fosse e in che rapporto fosse col tutto: 'Io infatti non so — dice — se sono uomo o qualche altro animale più complesso di Tifone' (*Sokràtes mèn epòrese meinas en tè, skèpsei kai eipòn autòn agnoein tí t' ésti kai pòs échei pròs tò sympan*) ».

Se per « umanismo » si intende l'affermazione della centralità dell'*anthropos* nel cosmo col quale sta in relazione, allora possiamo dire anche che l'etica socratica non ebbe nulla di *umanistico*. Socrate non si interessava dell'*anthropos*, né come entità centrale nel cosmo, né come entità marginale. La sua etica non fu umanista, così come non fu cosmista. Attorno a simili questioni si poteva (e si può) solo vaneggiare.

Per capire allora il senso dell'etica socratica possiamo rifarci a un luogo del *bios laertziano*<sup>7</sup>, nel quale il biografo esprime il senso e lo scopo dell'attività socratica: « Sollevò alla consapevolezza di se stesso lo stratega Ificrate » (*Epère dè kai eis phrónema Iphikràten*).

Non si tratta di insegnare l'arte militare allo stratega Ificrate; ciò sarebbe stato un muoversi nel campo dell'educazione tecnica (artistica) o scientifica, e quindi, indirettamente, nell'antropologia (dal momento che si educa e si insegna sulla base di una determinata concezione dell'*anthropos*); si tratta bensì di un'attività *etica*, poiché è in questione il risveglio della consapevolezza di sé: questo intende Socrate ogni volta che usa le espressioni « occuparsi di questioni umane » e « cura dell'anima ».

2. Il senso dell'indagine socratica *nemmeno* è da ricercarsi nel tentativo di definire l'universale e l'essenza, come fa apparire Aristotele, attribuendo una finalità gnoseologica all'indagine socratica; quel senso è bensì da ricercare nel « portare a consapevolezza di sé », quale esito del « conosci te stesso », al quale invita l'Oracolo. Aristotele stesso aveva dapprima riconosciuto che il punto di partenza dell'indagine socratica era il « conosci te stesso »: « ... Tra tutte le iscrizioni di Delfi la più divina è stata sempre ritenuta 'conosci te stesso'; e da qui prese avvio il dubbio e la ricerca di Socrate, come dice Aristotele (*hò dè kai Sokràtei tès aporias kai zetèsèos tautès archèn enédòken*) »<sup>8</sup> (fr. 1 Rose). Questa è la più genuina testimonianza di Aristotele su Socrate.

Lo Stagirita vuol far rientrare anche Socrate tra coloro che, precedendolo, si posero sulla via della ricerca delle cause e dei principi; ma il mandato di Apollo

<sup>6</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII 264-265.

<sup>7</sup> DIOG. LAERT., II 30.

<sup>8</sup> PLUTARCH., *Adv. Colot.*, 20, p. 1118 c.

non si presta a questa interpretazione, perché, se punto di partenza dell'indagine fu il « conosci te stesso », punto di arrivo fu il « so di non sapere »<sup>9</sup>, piuttosto che la conoscenza di cause e principi che gli dèi non vollero rivelare.

L'indagine socratica su ciò che fossero « virtù », « coraggio », « temperanza » ecc. non deve trarre in inganno: egli non sta cercando la loro definizione, credendo un giorno di poterla trovare; al contrario, l'Ateniese, a fronte del suo interlocutore, prende a *pretesto* la ricerca della definizione di « virtù » per mettere in discussione ciò che quello crede di sapere con fermezza. Lo scopo di Socrate non è affatto *definitorio*, ma *ironico-confutatorio*<sup>10</sup>. Se egli si fosse impegnato nelle definizioni, probabilmente avrebbe insegnato, avrebbe scritto e, forse, fondato una scuola; ma nulla di tutto questo.

Se, a prova contraria, si volesse portare come esempio lo schiavo di Menone<sup>11</sup>, si tenga conto che qui abbiamo a che fare con un Socrate fortemente « platonizzato », o, come si è detto, un « Platone socratico »<sup>12</sup>, trattandosi di quel programma platonico di far apparire Socrate *anche* esperto in logica, definizioni, matematica, ecc. Scrive Sesto<sup>13</sup>: « Platone lo fa partecipe di ogni parte della filosofia; della logica, per cui lo presenta come un indagatore di definizioni, distinzioni, etimologie, che sono oggetto della logica; della morale, perché discute sulla virtù, sulla politica e sulle leggi; della fisica, perché la sua filosofia ebbe come oggetto anche l'Universo, la nascita degli animali e l'anima. Perciò Timone rimprovera Platone per questo suo far bello di ogni scienza Socrate: dice infatti che non volle che rimanesse un semplice maestro di morale ».

Timone non era certo disinformato di questioni socratiche avendo potuto conoscere vari membri dei circoli socratici quali Stilpone a Megara<sup>14</sup>, seguaci di Fedone<sup>15</sup> a Elide e, durante il soggiorno ad Atene, non gli dovettero mancare occasioni per conoscere altri socratici, nonché le scuole di Platone e Aristotele. Egli dunque

<sup>9</sup> LUCIAN., *Hermotim.*, 48: « Socrate [...] rimarcava con tutti non solo di non sapere tutto, ma anche di non sapere assolutamente nulla, se non il solo fatto di non sapere »; CICER., *Acad. prior.*, II 23, 74: « Parmenide, Senofane, benché in versi meno buoni (di Empedocle), rimproverano nei loro versi, quasi irati, l'arroganza di coloro che, benché niente sia possibile sapere, osano dire di sapere. E da costoro tu dici che bisogna distinguere Socrate e Platone? Perché mai? [...] non si può dubitare che per Socrate niente si può conoscere, eccetto una sola cosa, il sapere di non sapere niente, nient'altro ». Cfr. inoltre DIO CHRYSOST., *Orat.*, XII 14; THEMIST., *Orat.*, XXI p. 259 B; PROCL., *De prov.* 51, 1-5. Le traduzioni delle testimonianze, quando non vi sia esplicita indicazione, sono da ritenersi di G. GIANNANTONI, *Socrate, tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari 1986.

<sup>10</sup> Socrate poneva domande affinché l'interlocutore facesse qualche concessione: « Ed è appunto per questa ragione che Socrate poneva domande ma non dava risposte: egli infatti confessava di non sapere », ARIST., *Soph. el.*, 34 183 b 6-8. DEMETR., *De elocut.*, 297: « Socrate spingeva insensibilmente il giovane all'aporia e gli ricordava che era ignorante, e lo esortava ad istruirsi »; DIO CHRYSOST., *Orat.*, LX 10, « ... (esortava) alla virtù coloro che si trovavano con lui, non introducendo una propria supposizione, né un problema premeditato, ma sempre servendosi di un'argomentazione offertagli dalle circostanze presenti e applicandola alla filosofia ».

<sup>11</sup> PLAT., *Men.*, 81 c.

<sup>12</sup> G. GIANNANTONI, *Socrate, tutte le testimonianze*, cit., p. VIII.

<sup>13</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII 9-10.

<sup>14</sup> DIOG. LAERT., IX 109.

<sup>15</sup> Su Fedone e sulla sua conoscenza di Socrate vedi L. ROSSETTI, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Messina 1977, pp. 131-2.

offre una testimonianza sicura circa il valore della interpretazione platonica di Socrate<sup>16</sup>, senza che tale testimonianza sia inficiata da «preferenze» dello stesso Timone per una lettura platonica o senofontea, né dal voler rivendicare un'immagine «autentica» di Socrate, dal momento che anche questo è collocato nell'oscuro inferno dei *Silli*<sup>17</sup>.

Alla coscienza bisognosa di contenuti il procedere socratico doveva apparire quanto mai povero e nichilistico, senza che si vedesse come poteva costituire e condurre a quella somma sapienza che l'Oracolo gli aveva attribuito. Perciò Cicerone<sup>18</sup> con molta sincerità, riferendosi ai sistemi filosofici di Platone e Aristotele a paragone con l'insegnamento di Socrate, li dice ricchi, completi e saldi tradendo così la sua mancata comprensione di quest'ultimo: «Ma entrambi (Accademia e Peripato), pieni della fecondità spirituale di Platone, dettero vita ad un ben saldo sistema filosofico, ricco e completo, abbandonarono invece quella consuetudine socratica di discutere in forma dubitativa di tutto, senza affrontare mai nulla». Nello stesso tempo questa testimonianza è importante per affermare la distanza che separa Socrate dagli insegnamenti dell'Accademia e del Peripato e quindi per capire il limite delle interpretazioni socratiche di Platone e Aristotele. Costoro (con riserve riguardo all'ambiguo Platone), dando vita a un sistema «saldo, ricco e completo», si sono posti su quella linea di ricerca che porta alle definizioni degli universali e delle essenze, che sono i contenuti certi del sapere di coscienza (e con ciò hanno riscosso il plauso di un vasto pubblico filosofico). Intrapresa questa via di indagine, che Socrate non volle percorrere, essi hanno proceduto a dare una lettura in tal senso alle indagini del Maestro. L'osservazione di Cicerone conferma indirettamente la validità del giudizio espresso da Timone sull'interpretazione platonica. Le riserve espresse allora per Platone, varranno a maggior ragione per Aristotele, ancor più deciso (meno ambiguo di Platone) a percorrere la via della ricerca delle cause e dei principi e senz'altro disposto (in questo forse incoraggiato dalla sfumata interpretazione di Platone) a collocare Socrate tra coloro che indagarono le essenze.

Aristotele<sup>19</sup> attribuisce a Socrate un tipo di indagine (*tò ti esti*) che non meno di quella cosmologica avrebbe continuato a *distrarre* l'uomo da ciò che di bene o di male si fa nella casa. Socrate sa benissimo che anche queste sono indagini senza fine: sono ancora vaneggiamenti intorno a enti logici (questa volta)

<sup>16</sup> DIOG. LAERT., III 35: «Dicono pure che Socrate, dopo aver sentito la lettura del *Liside* fatta da Platone, abbia esclamato: 'Per Eracle! quante menzogne mi fa dire il giovinetto!'. Poiché non poche affermazioni Platone attribuì a Socrate pur non avendole questi mai fatte»; anche D.L., III 8, e ATHEN., XI 507 c. Scrive H. KUHN, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, trad. it., Milano 1969, p. 192: «Ma a proposito di Platone, cui noi vogliamo attribuire la conoscenza più ampia (di Socrate), ci domandiamo se uno spirito di tale potenza e individualità possa mai essere adatto a darci una testimonianza schietta. È chiaro che tale qualità di testimonio non era affatto nelle sue intenzioni».

<sup>17</sup> TIMON, fr. 25 Diels.

<sup>18</sup> CICER., *Acad. post.*, I 4, 17, e *Acad. prior.*, II, 39, 123.

<sup>19</sup> ARIST., *Metaph.*, A6, 987 b, 1-5. «Socrate si occupò di questioni concernenti l'etica [...] e attorno a queste per primo ricercò l'universale e le definizioni»: (*Sôkratous dé peri mên tà ethikà pragmateuoménou ... en méntoi toútois tò kathólou zêtóntos kai peri horismôn epistêsantos prôton tèn diánoian*); e *Metaph.*, M4, 1078 b, 15-20 «Socrate si dedicò alle virtù etiche e fu il primo a cercare una definizione di esse» (*Sôkratous dé peri tàs ethikàs aretàs pragmateuoménou kai peri toútôn horizesthai kathólou zêtóntos prôton*).

le cui definizioni sono sempre controvertibili, come qualsiasi sofista potrebbe dimostrare. E, infatti, i dibattiti sono interminabili: chi è mai riuscito a definire stabilmente (di là della sua scuola) cos'è «virtù», cos'è «coraggio», cos'è «temperanza»?

E Socrate non si occupava di tali questioni? Certo, ma con *ironia*. In questo consiste la profonda differenza di metodo con Aristotele (e, forse, Platone). Il valore negativo dell'ironia confutatoria di Socrate ha la funzione di giungere a un *superamento della coscienza* quale ambito entro il quale vengono concepite *conoscenze di per sé antinomiche* (vaneggiamenti) e, di conseguenza, *azioni non opportune* alle circostanze. Procedere con ironia significa cessare di credere di sapere cosa sia virtù e quindi cessare di credere di comportarsi in maniera virtuosa, per essere interamente e veramente virtuosi. Tutto ciò che il mortale concepisce e mette in atto *nella coscienza* è concepito con mente discorde e turbata (vedi par. IV e VII); ecco perché quelle certezze sono instabili e quelle azioni inadeguate. Socrate stesso e la Sofistica hanno con chiarezza mostrato tale instabilità; ma le stesse circostanze della vita provano spesso il contrario di quel che uno crede di sapere e poi il contrario del contrario. Aristotele, invece, va in cerca di un sapere-di-conoscenza e, col-l'insieme delle definizioni stabili così reperite, costituisce un sistema filosofico ricco, saldo e completo.

Per Socrate è proprio nell'occuparsi delle definizioni di virtù, temperanza, ecc., in quel modo intellettualistico di coscienza, che si perde l'occasione per essere veramente virtuosi. Questa è la fondamentale differenza tra l'*etica di Socrate* e le etiche post-socratiche in generale.

Aristotele ritiene senz'altro che Socrate sbagliasse nel sostenere che l'incontinenza non esiste; è manifesto per lo Stagirita che si può scegliere un'azione intemperante, *pur sapendo* che è tale<sup>20</sup>.

Il conoscere al quale Socrate fa riferimento è quello che avviene con «intendimento puro», ossia con un equilibrio dell'anima che non si sbilancia in definizioni oggettive (che sono oggettive e quindi rappresentabili, *perché* unilaterali; vedi par. VII); qui, conoscere la virtù è *ipso facto* essere virtuosi. Tutta la novità di Socrate sta nell'aver evidenziato la «conoscenza etica», per la quale essere e conoscere sono lo stesso; infatti temperanza, giustizia, virtù, ecc. sono tutti stati dell'anima, *momenti del suo (ri)conoscersi e del suo ritrarsi in se stessa*. Voler perciò paragonare e ridurre tali nozioni alle definizioni intellettualistiche, simili a quelle che si potrebbero dare, ad esempio, del cavallo o del volatile, significa perdere la possibilità di comprendere il senso dell'etica socratica e di vasta parte del Mondo Antico presocratico<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> ARIST., *Magn. Mor.*, B6, 1200b 25-29: «Socrate il vecchio, dunque, toglieva via del tutto l'incontinenza e diceva che essa non esiste affatto; sosteneva infatti che nessuno, se è veramente consapevole che i mali sono mali, li sceglie: l'incontenente invece sembra essere colui che, pur sapendo che si tratta di mali, li sceglie egualmente, spinto dalla passione. In base a questo ragionamento negava che esistesse l'incontinenza».

<sup>21</sup> In particolare Eraclito, che aveva scritto: «ho indagato me stesso» (D-K 22 B 101) e «Ad ogni uomo è concesso conoscere se stesso ed essere saggio (22 B 106) e per l'uomo il carattere è il suo demone» (22 B 119); e la scuola di Eraclito (Cratilo). Scrive ARIST., *Metaph.*, A6 987a 32-b8: «Platone infatti, che da giovane era stato dapprima seguace di Cratilo e delle dottrine eraclitee...». Poi i Pitagorici, NUMEN., fr. 1 *F. Ph. G.*, III p. 154: «Platone invece si riferisce a Pitagora. Infatti

Se la nozione di temperanza fosse dello stesso genere delle definizioni di cavallo e volatile sarebbe manifesto, a ragione, che dalla conoscenza di essa non seguirebbe l'esser temperanti, più che l'esser cavallo dal conoscere il cavallo. Ma è a torto che ciò si ritiene valido in riferimento a Socrate, dal momento che per questi la temperanza è uno *stato* dell'anima da raggiungere.

Come si raggiunge tale stato? con uno sforzo e una definizione preliminare (senza la quale non vi sarebbe movimento)? No. Non si tratta di progredire verso quanto una mente discorde e turbata si rappresenta con intendimento spurio (che può proporre una definizione oggettiva solo al prezzo di unilateralità: lo spurio, appunto), ma di retrocedere ironizzando su quanto ci si propone definitivamente, per trovare la temperanza nella *naturalità primigenia* dell'anima.

Mentre le etiche intellettualistiche (post-socratiche) procedono con sforzo (*pónos*) verso l'oggetto della definizione etica per adeguarlo, non ostante le tentazioni e le inevitabili collusioni col male, l'etica socratica, col rasoio dell'ironia, taglia i legacci che tengono l'anima avvinta alle discordanze e ai turbamenti della convenzione (*nómos*, par. V), per farla scivolare, nell'abbandono della rimembranza, al suo stato primigenio, dove sapienza, giustizia e felicità le sono connaturali.

Nelle etiche non socratiche la temperanza è posta, in tutta la rigidità della sua definizione, come un *quid* che attende di essere realizzato; ma invano, perché l'intemperanza è sempre là, pronta a vendicarsi per l'ingiusta esclusione subita dal campo della coscienza, e prima o poi non tarderà a sostituirsi alla temperanza.

Riguardo a quel tipo di indagine che, mediante qualche definizione stabile (e unilaterale, come sempre accade nella coscienza), ricerca attorno alla natura, all'essere sensibile e sovrasensibile (l'universale, l'idea), Socrate osservava: «... così, di quanti si travagliano intorno alla natura dell'universo, questi sostengono che l'essere è solo uno, quelli che è infinito di numero: questi che tutto è in continuo movimento, quelli che niente mai è in movimento; questi che tutto si genera e si distrugge, quelli che niente mai si è generato e niente si distruggerà»<sup>22</sup>. «Intorno a costoro ragionava così: ritengono di conoscere già tanto le cose umane che si mettono in tali indagini, ovvero, tralasciando le cose umane ed esaminando quelle divine, credono di agire come conviene? E si meravigliava che alla loro mente non balzasse agli occhi manifesta l'impossibilità di risolvere tali questioni, poiché anche quelli che erano orgogliosi di trattarle non si accordavano mai l'uno con l'altro, ma erano tra loro simili a gente che vaneggi (*allà tois mainoménois homoiós diakeísthai pròs allélous*)»<sup>23</sup>.

Non si tratta di definire cosa sia «giustizia» nella sua universalità o essenza, ma di *operare l'anamnesi* di sé dell'anima, perché *la virtù è lo stesso ritrovarsi dell'anima di là dall'illusoria oggettualità*. Se dunque è impossibile — come lo è — definire la virtù per le contrastanti ragioni che si possono addurre (tentare di farlo sarebbe vaneggiamento), ciò è dovuto al fatto che l'anima stessa è originariamente virtù, temperanza, coraggio ecc., *si che il tentativo di definirla è tentare un'estraneazione impossibile*. Quest'ultima impossibilità è la ragione dell'illusorietà del sensibile e

sapeva che Socrate diceva le stesse cose...». Successivamente a Socrate si veda Anasarco, Pirrone, e i Socratici Minori; cfr. Pirrone: *test.* 62, in AA.VV., *Teologia filosofica e filosofia della religione*, vol. II, Perugia 1987, pp. 217-238; e Euclide. *Agathon e Aochlesia*, in AA.VV., *Fede filosofica e filosofia della religione*, vol. II, Perugia 1989, pp. 103-128.

<sup>22</sup> XENOPH., *Mem.*, I 1, 14.

<sup>23</sup> *Ivi*, I 1, 12-13.

prenderne coscienza è il *medesimo* della consapevolezza di Sé. L'ironia confutatoria è il cammino che a tale meta conduce. Qui si comprende come la scienza (= sapere di Sé dell'anima) sia anche virtù (= stato originario proprio dell'anima).

Se allora per «universale» ed «essenza» si intende la consapevolezza della propria impossibile estraneazione (corpo, sensibilità), allora Socrate cercò l'universale e l'essenza; ma se con essi si intendono rigide definizioni oggettive, declamabili nelle scuole e assommabili in volumi, allora Socrate non cercò l'universale e l'essenza, e verrebbe frainteso se gli venisse attribuito (come accade per l'ordinaria attribuzione di «intellettualismo etico»).

3. Per Hegel il bene a cui Socrate perviene «è un principio concreto in se stesso, ma che non è ancora esposto nel suo svolgimento; e in quest'atteggiamento astratto risiede la deficienza del punto di vista socratico, sul quale non si può aggiungere null'altro di affermativo non avendo ulteriore svolgimento»<sup>24</sup>.

Platone e Aristotele in un senso più elevato hanno compreso il Bene, e cioè: che l'universale non è soltanto per me<sup>25</sup>, perciò «Effettivamente si può dire che Socrate non sapeva niente; infatti non pervenne a formulare una filosofia, né il sistema scientifico di essa»<sup>26</sup>. Platone e Aristotele, invece, «elaborarono» (*ausbilden*) questo ristretto punto di vista<sup>27</sup>. «La filosofia di Socrate non è il ritirarsi dall'esistenza e dal presente nelle libere, pure, regioni del pensiero»<sup>28</sup>.

In Socrate non manca la consapevolezza che l'interiorità dello Spirito è la Natura stessa, perché il demone, come riferisce Apuleio<sup>29</sup>, fa sì che Socrate operi sempre per il meglio in qualsiasi circostanza venga a trovarsi. Inoltre, Socrate ha la consapevolezza che non l'anima è contenuta nel corpo, quasi fosse un carcere, stando al mito, bensì che il corpo è determinazione dell'anima che, non conoscendo se stessa, si rappresenta come questo-determinato, vivendo in se stessa tutto lo squilibrio che la determinatezza comporta.

Se Socrate avesse svolto a sistema il principio dell'*interiorità assoluta*, da lui testimoniato per volontà del dio, avrebbe cessato di occuparsi dell'iniziazione al Risveglio e avrebbe reso ad Atene, ma anche a se stesso, il peggior servizio che si sarebbe potuto rendere. Egli avrebbe a quel modo fornito ancor più materiale, di quanto già non ve ne fosse, affinché l'intelletto di una coscienza ancor dormiente

<sup>24</sup> G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II B, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. «Es ist ein in sich konkretes Prinzip, das aber in seiner konkreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstrakten Haltung liegt der Mangel des sokratischen Prinzips. Affirmatives lässt sich nicht angeben; den es hat keine weitere Entwicklung» (pp. 70-71).

<sup>25</sup> «Im höheren Sinne haben Plato und Aristoteles das Gute genommen: es ist das Allgemeine, nicht nur für mich...» (*ivi*, p. 46).

<sup>26</sup> «Wirklich kann man auch sagen, dass Sokrates nichts wusste; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden» (*ivi*, p. 60).

<sup>27</sup> «Das Recht des selbstbewussten Denkens, das Sokrates zum Prinzip erhoben hatte, dies bloss abstrakte Recht erweiterte Plato zum Gebiete der Wissenschaft» (*ivi*, p. 169).

<sup>28</sup> «[...] sein Philosophieren ist kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äusserlichen Leben ist aber darin begründet, dass seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet...» (*ivi*, p. 57).

<sup>29</sup> APULEIUS, *De deo Socratis*, XVI 3; cfr. nota 68.