

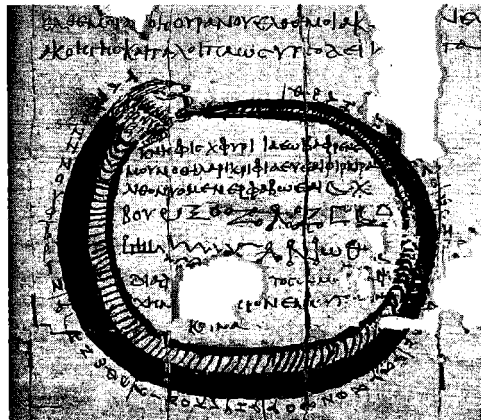
I T E R

VOL • XV
ENCUENTROS

ISSN 0718-1329 / pp. 71-98

**“La Verità come l’orizzonte dei
discorsi che la fondano:
Platone, *Fedone* e *Menone*”**

GIOVANNI CASERTANO



Artículo entregado en octubre de 2006 y aceptado en marzo de 2007.

La verità come l'orizzonte dei discorsi che la fondano:

Platone: *Fedone e Menone*

GIOVANNI CASERTANO

Resumen

Tre punti sono, a mio parere, da sottolineare per quanto riguarda la riflessione platonica sulla verità in questi due dialoghi: 1) il fatto che la verità è qualcosa che concerne il pensiero e non ha nulla a che vedere con le sensazioni corporee; 2) il fatto che essa è, comunque, strettamente legata all'opinione, non solo perché anche l'opinione è naturalmente una forma di pensiero, ma anche perché è proprio l'opinione a guidarci nelle nostre scelte pratiche, di vita; 3) il fatto che, e proprio per questa ragione, la verità non è qualcosa che si può cogliere con un atto intuitivo sovrarazionale, o peggio ancora mistico, ma è indiscindibilmente e necessariamente legata al discorso, ad un contesto cioè razionalmente dimostrativo: la verità come l'orizzonte dei discorsi che la cercano. Naturalmente questi tre punti sono strettamente connessi, nello stile di pensiero e di scrittura platonici, ed è solo per esigenze ermeneutiche e di comprensione che li si può distinguere.

Palabras clave: verità, discorso, Platone, *Fedone, Menone*.

The truth as the horizon of the arguments that found it:

Plato: *Phaedo and Meno*

Abstract

In my opinion there are three main points to be underlined in Plato's thought about on truth in these two dialogues: First of all, the truth regards the thought and does not regard bodily sensations; Secondly, it is strictly connected to opinion, not just because opinion is a form of thought, but because it guides us in our practical everyday choices; Thirdly, for this reason the truth is not something that can be captured intuitively or through an over-rational act, or even worse, mystically, but it is necessarily linked with the argument, to a context that is rationally revealing: the truth as the horizon of the arguments which search it. These three points are tightly connected, in their platonic style of thought and writing, it is for hermeneutic and comprehension purposes that we can distinguish them.

Key words: truth, argument, Plato, Phaedo, Meno.



Imagen en portadilla:

“Ouroboros o Uróboros”: antiguo símbolo griego que representa la naturaleza cíclica de las cosas. El registro más antiguo de su aparición está en un libro de Alejandría, del siglo II, y dice: “hen to pan”, o “uno, todo”.

“La Verità come l’orizzonte dei discorsi che la fondano: Platone, Fedone e Menone”

GIOVANNI CASERTANO

Ordinario di Filosofia

Università degli Studi “Federico II” di Napoli - Italia

casertan@unina.it

I
E’ fin troppo nota la dicotomia che Platone costruisce nel Fedone tra anima e corpo, opposizione che rispecchia anche una precisa scala di valori: il corpo è sede delle passioni, dei turbamenti, dell’offuscamento dell’anima, e solamente sciogliendosi dai suoi legami con esso l’anima può sperare di cogliere la verità e la saggezza. Questa prospettiva, che naturalmente è stata enfatizzata da secoli di tradizione cristiana, spiritualistica o idealistica, ha invece in Platone una connotazione specificamente gnoseologica, ma anche etica, nel senso che è funzionale ad una precisa scelta di vita, ad una prassi che coniuga strettamente verità e virtù.

Se prendiamo il passo in 65a-c, notiamo subito questa dicotomia, ma notiamo anche *il senso* della dicotomia. «Ma *riguardo all’acquisizione della saggezza* (65a9: τὴν φρονήσεως κτήσιν) il corpo è di ostacolo o no, se lo si assume come compagno nella ricerca (ἐν τῇ ζητήσει)? ...vista e udito hanno qualche verità (65b1-2: ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα), ...o noi non udiamo né vediamo niente di esatto (65b4: ἀκριβὲς οὐδέν)? Eppure se essi, tra i sensi corporei, non sono esatti né chiari (65b5: μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς), difficilmente lo saranno gli altri, che sono inferiori... Allora l’anima quando tocca la verità (65b9: τῆς ἀληθείας ἄπτεται), quando si accinge ad indagare (65b10: σκοπεῖν) qualcosa mediante il corpo, è chiaro che ne è ingannata (65b11: ἐξαπατᾶται ὑπ’ αὐτοῦ).. Non è invece nel ragionare (65c2: ἐν τῷ λογίζεσθαι) che le diventa chiaro qualcuno degli enti (65c2-3: κατάδηλον... τι τῶν ὄντων)? E l’anima ragiona nel modo migliore (65c5: λογίζεσθαι... κάλλιστα) quando non la turba (65c6: παραλυπῆ) né udito né vista né dolore né piacere e se ne sta in sé e per sé (65c7: αὐτῇ καὶ αὐτῇ) il più possibile, lasciando andare il corpo e, per quanto è possibile, senza avere comunicazione né contatto (65c8-9: μὴ κοινωνοῦσα... μηδὲ ἀπτομένη) con esso, tende a ciò che è (65c9: ὁρέγεται τοῦ ὄντος)».

Mi pare significativo che nel passo non si dica che i sensi “ci ingannano”, come diciamo anche noi parlando comunemente, ma che è il “contatto con i sensi”

a ingannare l'anima: perché, in maniera solo apparentemente paradossale, è solo l'anima che può essere ingannata, non i sensi. I sensi, cioè, svolgono una loro funzione ineliminabile, che mai Platone sminuisce né rinnega, nel loro offrirci un "contatto" con le cose che è quello che è, e non potrebbe essere altrimenti, e che non inganna. Credo che Platone sottoscriverebbe in pieno l'affermazione protagorea che "quali le cose appaiono a me, tali sono per me, quali a te, tali sono per te"¹, chiaramente intendendo quell' "appaiono" appunto come la consapevolezza della propria specifica sensibilità che ciascuno possiede in maniera diversa nel suo rapportarsi immediato con le cose. Quello che di Protagora invece è inaccettabile, per Platone, è la pretesa di costruire *sulla sensazione* una conoscenza, e, peggio ancora, dichiarare quindi vera la conoscenza soggettiva di ciascuno. Questo è il vero punto di frattura tra Platone e il sofista di Abdera.

E infatti, il testo che abbiamo citato non si limita a dire che i sensi non ci forniscono nulla di "esatto" o di "chiaro", ma ci mostra anche con precisione il campo entro il quale quest'affermazione deve essere intesa. Che è l'orizzonte della saggezza e della verità: la saggezza, la *φρόνησις*, non solo indica l'intelligenza, secondo il vecchio etimo empedocleo², ma anche l'uso che dell'intelligenza si fa; e già questo ci fornisce una spia dello stretto legame che, sempre, per Platone (come già per Democrito) c'è tra ben pensare e ben agire. Quest'orizzonte è chiaramente delimitato: il possesso della saggezza è un fatto dell'anima e non del corpo; e l'acquisizione della verità è un fatto dell'anima che riesce a ragionare (*λογίζεσθαι*); e quando un'anima ragiona, non lo fa né con la vista né con l'udito. Perché solo ragionando - e non usando i sensi, nel linguaggio platonico di questo dialogo³ -, solo quando l'anima "se ne sta in sé e per sé", può cogliere la verità; perché la verità è il cogliere chiaramente le idee, le "cose che sono". Non mi pare che ci sia nessun "dualismo", nessuno spiritualismo in questa posizione: ogni "materialista" accetterebbe che la verità e le idee non si colgono né con l'udito né con l'odorato; caso mai "materialistica" è proprio l'immagine platonica di un'anima che "tocca" (*ἅπτεται*) la verità⁴.

Che con l'espressione "le cose che sono" (*τὰ ὄντα*) qui Platone si riferisca alle idee, è chiaro dal passo immediatamente seguente, in 65d4-66a6. Sono qualcosa (*τι εἶναι*) il giusto in sé e il bello e il buono, che non si vedono (65d9: *εἶδει*) con la vista o altro senso corporeo, in una parola la natura, la realtà più propria, di tutte le cose (65d13: *ἀπάντων τῆς οὐσίας*). La cosa più vera (65e1-2: *τὸ ἀληθέστατον*) di questi enti non si contempla mediante il corpo, e chi si accinge a pensare (65e3: *διανοηθῆναι*) ciascun oggetto della sua indagine in sé (65e3-4: *αὐτὸ ἕκαστον... περὶ οὗ σκοπεῖ*, costui si avvicina il più possibile alla conoscenza dell'oggetto (65e4:

¹ Come Platone stesso fa dire a Protagora nel famosissimo passo di *Theaet.* 151a-152a = DK80B1.

² Il pensiero, la mente, è *φρήν*: DK31B23; ma così già in Omero.

³ Diverso da, ma non opposto a, quello, per esempio, della *Repubblica*, dove l'articolazione interna, la complessità dell'anima è ampiamente descritta: lì, l'anima razionale è distinta da quella affettiva e desiderativa, ed ogni processo di distinzione e di specificazione di ruoli si svolge all'interno dell'anima; qui, la distinzione è invece tra un'anima unitariamente intesa ed un corpo. Cambia, nei due dialoghi, la focalizzazione del problema, nonché l'orizzonte generale del discorso, lì etico-politico, qui gnoseologico ed etico, ma non l'impostazione dottrinale.

⁴ L'anima "tocca" la verità, ma può anche "toccare" (*ἅπτομένη*) il corpo: mi pare chiaro che l'immagine tenda a stabilire le possibili "direzioni" dell'anima, sottolineate anche da quell' *ὁρέγεται* alla fine del passo citato, un atteggiamento cioè, una disposizione che è teoretica e pratica insieme: se l'anima si dirige al puro pensiero raggiunge le idee e la verità, se si dirige al corpo no.

γνώναι ἕκαστον). E potrà farlo se si dirige verso ciascun oggetto con il solo pensiero (65e7: αὐτῇ τῇ διανοίᾳ) senza intromettere nel pensiero (65e8: ἐν τῷ διανοεῖσθαι) la vista e senza trascinarsi dietro con il ragionamento (65e8-66a1: ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ) alcun altro senso, ma utilizzando solo il puro pensiero di per se stesso (66a1-2: αὐτῇ καθ' αὐτὴν ἐλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενοι) andrà a caccia di ciascuno degli enti in sé nella sua purezza (66e2-3: αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐλικρινεῖς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων), dopo essersi liberato il più possibile dal corpo che non consente di acquistare verità e intelligenza (66a6: κτήσασθαι ἀλήθειαν τε καὶ φρόνησιν). Qui la *phronesis* si trasforma in *dianoia*, perché la saggezza è anche conoscenza, e la verità della conoscenza si conquista con una indagine che coinvolge non i sensi, ma soltanto il puro pensiero ed il ragionamento, perché è solo con questo che si può cogliere la realtà più propria di tutte le cose, e cioè la loro *ousia*. Ancora una volta, nessun dualismo, ma la rivendicazione, potremmo anche dire scientifica, che la vera conoscenza è un fatto di pensiero e non di sensi: quello che è sbagliato, è appunto sostenere che la conoscenza razionale, e quindi il discorso conoscitivo, il λογισμός, possano fondarsi sulle sensazioni, come voleva Protagora, appunto, e come dirà poi Aristotele, costruendo il suo discorso induttivo.

II

Dunque, la verità si può raggiungere solo con un procedimento discorsivo messo in atto dal pensiero, nel che si costruisce appunto la conoscenza. Questo procedimento è, come è noto, la ripresa platonica della domanda fondamentale di Socrate, quella su “che cosa è” ciascuna cosa, e il tentativo, o i tentativi, di rispondervi. Di offrire, cioè, una “definizione” della cosa su cui si indaga. Ma sia la domanda sia la risposta sono momenti essenziali per la costruzione della definizione, perché sono per Platone il modo più naturale di procedere del pensiero: costituiscono, in una parola, il dialogo tra due o più interlocutori. E non sono strumenti puramente tecnici e meccanici di procedere, ma sono legati a circostanze concrete: la situazione in cui si trovano i dialoganti, e la qualità stessa dei dialoganti. Tutto questo si evince da alcune pagine fondamentali del *Menone*.

Socrate sta interrogando Menone su “che cosa è” la virtù; Menone, come è noto, risponde elencando le diverse virtù (71d-72a). Socrate obietta che l'elenco delle virtù non fornisce l'ὄσθα della virtù, cioè il “ciò in cui le diverse virtù non differiscono” (72a-b), e, per far ben capire a Menone il senso della sua obiezione, istaura l'analogia tra la ricerca della definizione della virtù e quella della definizione dello σχῆμα, cioè della figura (74a-e). Ed è lo stesso Socrate a fornirne una prima definizione: «quello solo tra gli enti che sempre si accompagna al colore (75b10-11: οὐ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ; ἐπόμενον)». Formalmente, questa è una definizione nel senso specificato prima da Socrate, perché raccoglie in un *unum* caratteristiche comuni di cose, cioè di figure, diverse tra di loro. Ma l'obiezione di Menone a questo punto è molto significativa. Egli infatti obietta che questa è la risposta di un semplicione (75c2: εὐήθης): infatti, se uno dicesse di non sapere cosa sia il colore, cosa penserebbe Socrate della risposta data?

L'obiezione è importante, perché chiarisce qual è un limite, ineliminabile, del metodo socratico-platonico della definizione: se è vero che, come si dice nel *Teeteto* (cfr. 210a7-8, dove tra l'altro si usa lo stesso termine εὐήθης) nella risposta

alla domanda “che cosa è” non si può usare lo stesso termine che compare nella domanda, come fa Teeteto dicendo appunto che il sapere saldo è l’opinione corretta accompagnata da sapere saldo; è però anche vero che non basta ad una definizione essere corretta per poter essere adottata. C’è bisogno infatti che *tutti* i termini usati sia nella domanda che nella risposta siano già noti a coloro che discutono: il punto è che questa, diremmo oggi, precomprensione dei termini usati deve essere coscientemente rimessa in discussione, perché una definizione è appunto il senso nuovo che nasce da una nuova connessione di termini già conosciuti. Tutto questo sarà, come è noto, problema fondamentale del *Sofista*.

L’obiezione di Menone è dunque giusta: se dico che la figura è ciò che si accompagna sempre al colore, posso capire la definizione solo se già so cosa sia il colore. La “verità” della definizione consiste allora, da un lato, nel senso nuovo che ne risulta, e cioè, in questo caso, nel produrre in chi dialoga con me un processo mentale che lo faccia riflettere sul fatto che ogni volta che vedo un colore, lo vedo necessariamente connesso, strutturato, in una figura, e viceversa che una figura, qualunque essa sia, è sempre colorata. Dall’altro lato, e questo è l’aspetto più importante a mio avviso in questo passo, la definizione comporta un lavoro in comune in cui non soltanto si chiariscono sensi nuovi di rapporti prima non visti, ma si “verifica” anche insieme tutto il processo attraverso il quale essa si costruisce. Questo è il senso della replica di Socrate all’obiezione di Menone. Se qualcuno gli dicesse di non conoscere il colore, *egli penserebbe sempre di aver risposto la verità* (75c-d). La replica è netta, quasi indispettita (come Socrate stesso chiarirà poco dopo), e taglia ogni ulteriore possibilità di discussione. Ma a questo punto interviene subito una fondamentale distinzione: se Socrate stesse parlando con uno dei sapienti (75c8: σοφῶν) o degli eristi (75c9: ἐριστικῶν) o con uno di quelli che amano entrare in gare puramente verbali (75c9: ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος) egli direbbe: «La mia definizione è quello che è: se non ho parlato correttamente (75d1: μὴ ὀρθῶς λέγω), è affar tuo prendere la parola e confutare (75d1-2: σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν)». Ma se fossero amici, che volessero discutere tra loro (75d3: διαλέγεσθαι), bisognerebbe rispondere in modo *meno aspro e più dialettico* (75d4: πρῶτερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). E ciò che in realtà è più conforme alla dialettica (διαλεκτικώτερον), non è solo *rispondere il vero* (75d5-6: ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι), ma anche, e soprattutto, formulare la propria risposta *entro i termini che l’interrogato dichiara di concordare* (75d6-7: διὰ ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος).

Questa distinzione socratica è importante proprio per farci cogliere uno dei sensi fondamentali della dialettica: se sto discutendo con una persona per la quale non nutro alcun interesse, e che addirittura avanza pretese di sapienza, il cui unico interesse è quello di parlare per parlare, pur rispondendogli il vero, chiuderei la discussione e gli lascerei il compito di confutarmi, se volesse e potesse farlo. Tutt’altra cosa sarebbe se stessi discutendo con amici, il cui fine comune è quello di ricercare la verità, collaborando con loro. Allora non risponderei in modo così aspro, ma, appunto, più dialettico. La dialettica così si chiarisce non solo come la disposizione soggettiva a rispondere, a discutere, sostenendo quella che a chi parla sembra essere la verità, ma anche e soprattutto come la disposizione a rimettere in

discussione le proprie verità con l'accettare ad ogni tappa del discorso solo ciò che viene accettato da tutti coloro che discutono.

Formulare le proprie risposte entro i termini che tutti dichiarino di concordare non è solo dunque una preziosa indicazione metodologica, per cui non si può andare avanti nella discussione e nella ricerca della verità se non si concordano momento per momento i sensi precisi dei termini usati, in modo da eliminare il più possibile le ambiguità o i tranelli verbali, ma è anche, e soprattutto, l'indicazione di un atteggiamento psicologico in cui devono entrare gli interlocutori: *voler cercare sinceramente la verità*, e mettersi in discussione nella convinzione che ciò che si sta cercando vale più delle proprie opinioni personali, proprio perché è un accordo costruito insieme (προσομολογεῖν). La verità, o meglio il ricercare in comune la verità, ha quindi non soltanto un risvolto logico, che consiste nella correttezza delle definizioni e dei ragionamenti, ma anche un non meno importante risvolto psicologico, che consiste nel trovarsi nella condizione ideale della ricerca, e cioè in un contesto amichevole di persone sinceramente interessate ad essa.

Tutto questo comporta, sempre nell'orizzonte del *Menone*, che ciò che viene messo in discussione tra due o più dialoganti che cercano insieme la verità, è appunto *il mondo delle loro opinioni personali*. L'opinione, in altri termini, gioca un ruolo fondamentale per la ricerca della verità, e non solo perché costituisce il necessario punto di partenza soggettivo per l'indagine, ma anche perché essa può trasformarsi in vero e proprio sapere. L'opposizione opinione-verità assume un senso radicale e assoluto solo in alcuni interpreti di Platone, ma non in Platone. Perché esistono un'opinione vera ed un'opinione falsa, ed è importante distinguere tra di esse. Questo è chiaramente evidente nel famoso interrogatorio che, volendo dimostrare che «la verità degli enti (ἀλήθεια τῶν ὄντων) è nella nostra anima da sempre» (86b1), Socrate fa dello schiavo di Menone a proposito della duplicazione di un quadrato (82b sgg.).

Quando lo schiavo, dopo aver espresso alcune opinioni che all'indagine risulteranno false, riesce infine a dare la risposta geometricamente corretta, Socrate fissa alcuni punti fermi che sono risultati dal dialogo con lui (85c-d). Lo schiavo ha dato sempre risposte che esprimevano le sue *opinioni*, pur non *sapendo*. E allora se ne deduce che: 1) in chi non sa, esistono *opinioni vere* sulle cose che non sa; 2) se qualcuno lo interrogherà spesso e in molti modi, alla fine egli avrà *scienza esatta* (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται) di queste cose non meno degli altri: dunque, grazie alle interrogazioni, recupererà da solo in se stesso l'*episteme*; 3) ma il riaffermare da solo in se stesso l'*episteme* è ricordare, è appunto l'anamnesi (ἀναμνησκεισθαι). Non è questo il luogo per discutere la dottrina platonica dell'anamnesi, presente in questo, ma anche in altri fondamentali luoghi (del *Fedro*, del *Fedone*, fino al *Filebo*); vorrei solo sottolineare in questa sede lo stretto legame che si istituisce nel *Menone* tra opinione vera e sapere certo. Nel dialogo si istaura, infatti, una stretta correlazione tra l'opinione vera, la conoscenza e il sapere certo, l'*episteme*, pur stabilendosi sempre la differenza tra i tre livelli.

Si tratta del famoso passo in 97a-b, nel quale si stabilisce che un uomo che abbia una retta opinione sulla strada per Larissa, rispetto a uno che la conosce, sarà

comunque una buona guida come questo. E «finché ha una retta opinione (97b5: ὀρθὴν δόξαν) su ciò di cui l'altro ha scienza (ἐπιστήμη), crede la verità, ma non la conosce (97b6-7: οἰόμενος μὲν ἀληθῆ φρονῶν δὲ μὴ)». «L'opinione vera (97b9: δόξα ἀληθής) in rapporto alla correttezza dell'azione, non è affatto una guida peggiore dell'intelligenza (97b10: φρονήσεως):... questo non l'avevamo tenuto presente quando avevamo detto che solo l'intelligenza (97c1: φρόνησις) guida all'azione corretta (97c1: ὀρθῶς πράττειν), perché lo fa anche l'opinione vera (97c2: δόξα ἀληθής). Dunque l'opinione retta non è affatto meno utile (97c4: ὠφέλιμον) della scienza». Come si vede, in un ambito chiaramente delimitato, che è quello dell'azione pratica -potremmo però dire anche quello dell'agire correttamente-, l'opinione vera è altrettanto utile della scienza: essa serve a farci agire correttamente, cioè bene⁵. A questo punto Menone chiede: allora perché la scienza è apprezzata più (97d1: τιμιωτέρα) dell'opinione retta (97d2: ὀρθῆς δόξης)? E Socrate risponde facendo il famoso esempio delle statue di Dedalo che, se non sono legate, fuggono e se la svignano (97e). Così, «le opinioni vere (97e6: δόξαι ἀληθεῖς), per tutto il tempo in cui stanno ferme, sono un bel possesso e producono ogni bene, ma non vogliono star ferme per molto tempo e fuggono dall'anima umana, sicché non valgono molto finché qualcuno non riesce a legarle con un ragionamento causale (98a3-4: αἰτίας λογισμῷ). Ma questo, caro Menone, è reminiscenza (98a4: ἀνάμνησις)... Quando sono legate, diventano in primo luogo scienze (98a6: ἐπιστῆμαι) e poi stabili (μόνιμοι). Per questo la scienza è apprezzata più della retta opinione (98a7: ὀρθῆς δόξης) la scienza differisce dalla retta opinione (98a8: ὀρθῆς δόξης) per la sua concatenazione (98a8: δέσμωμα)». C'è dunque non solo uno stretto legame tra opinione vera e sapere certo, ma anche una continuità che stabilisce una differenza non qualitativa tra le due: l'unica differenza sembra essere la mobilità delle opinioni vere, e cioè, in generale, la mobilità delle opinioni. Queste infatti hanno come propria caratteristica proprio quella di esserci e di non esserci, di cambiare facilmente; ma quando le opinioni vere diventano uno stabile possesso dell'anima, e lo diventano - Platone lo dice chiaramente - quando l'anima riesce a trovare tra di esse il legame di un ragionamento causale, quando riesce cioè a connetterle in un sistema logicamente argomentato che trovi ed esprima relazioni di causa ed effetto tra di esse, esse si trasformano, sono, sapere stabile⁶.

Potrebbe sembrare strano a questo punto che Socrate, immediatamente dopo, sottolinei la netta differenza tra opinione vera e sapere certo, dopo aver appena stabilito, e chiarito, la continuità tra la prima e il secondo: «Eppure anch'io parlo non come uno che sa, ma per congettura (98b1: ὡς οὐκ εἰδώς... ἀλλὰ εἰκάζω). Ma che retta opinione (98b2: ὀρθῆ δόξα) e scienza siano qualcosa di diverso, non mi pare una mia congettura (98b2-3: οὐ πᾶν μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν), anzi, se c'è qualcosa che posso dire di sapere (98b4: εἰδέναι), ed è ben poco, posso porre questa come una di quelle che so (98b4-5)... L'opinione retta (98c1: ὀρθῆ δόξα), dunque, non sarà affatto peggiore né meno utile della scienza, per quanto riguarda le azioni, né l'uomo che ha retta opinione (98c2-3: ὀρθὴν δόξαν) sarà peggiore di chi ha scienza».

⁵ Cfr. anche 98c: «L'opinione retta, dunque, non sarà affatto peggiore né meno utile della scienza, per quanto riguarda le azioni, né l'uomo che ha retta opinione sarà peggiore di chi ha scienza».

⁶ Resterebbe il problema, cui qui Platone non accenna nemmeno, di cosa succede quando si riesce a trovare un "ragionamento causale" che legghi insieme opinioni non vere: innanzi tutto, può esistere un ragionamento causale tra opinioni non vere? E, se esiste, anche queste allora potrebbero costituirsi in un sistema, dando luogo... a che cosa? all'ignoranza, alla malvagità?

La precisazione socratica sembra avere questo senso: se c'è una cosa che Socrate sicuramente sa, questa è il fatto che l'opinione vera differisce dal, non è la stessa cosa del, sapere certo. Che cosa allora congettura? Mi pare che il testo non consenta altra risposta che questa: ciò che Socrate non sa, o per lo meno non sa così come sa che c'è una chiara differenza tra opinione vera e sapere certo, è proprio il fatto che il sapere certo sia costituito dal legame causale che stringe insieme le opinioni vere. In altre parole, Socrate può congetturare *cosa sia l'episteme*, ma non lo sa: oppure, in altri termini, può sapere la caratteristica *formale* del sapere certo, e cioè che è un sistema organizzato di verità connesse da ragionamenti causali concatenati, ma non conosce *quale sia* questo sistema. Restando così fedele a se stesso, quando dice di saper di non sapere: sa che esiste un sapere, ma non sa che cosa esso sia: sa che c'è una differenza tra opinione vera e sapere, ma si attribuisce al massimo il possesso esclusivamente della prima: sa, infine, che l'opinione vera gli basta per essere un uomo buono. In altre parole ancora, opinione vera e sapere certo - per definizione attingente la verità - coincidono per quanto riguarda la prassi: non c'è bisogno dell'intelligenza di tutte le cose per agire bene ed essere quindi un uomo buono; ma le opinioni vere possono sfuggire, finché non vengono legate e diventano *episteme*. Questa sembra quindi legata maggiormente ad un piano teoretico, identificandosi in un possesso stabile di conoscenze (possesso probabilmente non umano, certo non di Socrate - nè di Platone?), che hanno comunque una loro necessaria ricaduta anche sul piano etico. Perché se le opinioni vere possono sfuggire, questo significa che un uomo che opini rettamente agisce bene finché opina rettamente, ma può anche cessare di farlo, e quindi agire male. L'intelligenza, invece, la scienza, è poi comunque sempre legata anch'essa alla prassi, perché consente di *agire sempre bene*. In che cosa consistano poi concretamente l'opinione vera e la scienza su determinate cose, questo è da determinare e verificare volta per volta, con dialogo e dialettica.

II,1

C'è infine un altro aspetto importante della verità platonica, anche perché getta luce sul senso del rapporto teoria-prassi. In 97b, sopra citato, c'è un passaggio importante: nella buona prassi, più in generale nell'agire correttamente, si dice che l'uomo che «ha una retta opinione (97b5: ὀρθὴν δόξαν) su ciò di cui l'altro ha scienza (ἐπιστήμη), crede la verità, ma non la conosce (97b6-7: οἴομαι μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή)». Si può dunque essere nella verità, e cioè credere nella verità, e cioè avere un'opinione vera, pur senza sapere la verità: come è possibile? Direi che in quest'affermazione socratica apparentemente paradossale ci sono due aspetti: da un lato, rifacendoci a quanto sopra detto, si possono avere opinioni vere pur senza possedere il "ragionamento causale" che di esse fa una *epistēmē*. Questo significa che si agisce bene quando si hanno opinioni vere, male quando si hanno opinioni non vere. Da un altro lato, e sconfessando anche qui un'interpretazione "radicalizzante" della dottrina platonica, l'opinione appare come uno stadio necessario nella vita dell'uomo, di tutti gli uomini. Darei un senso forte a quell' ὀλομαι di 97b6, nel senso pieno del verbo: non solo opinare, presumere, genericamente, ma anche intendere, volere: "credere" in senso pregnante, confidare, essere convinti: e quindi, fare proprio. In altri termini, non basta conoscere e pensare una verità, bisogna farla propria, interiorizzarla, perché essa possa avere un effetto pratico, possa essere cioè concretamente una guida

per l'azione. In questo senso, non è tanto importante conoscere la verità, nel senso pieno del possedere un sistema di ragionamenti causali, cioè un'*epistēmē*, quanto *credere e volere la verità*. Da questo punto di vista, l'opinione appare come una disposizione dell'animo necessaria perché possa saldarsi il circuito teoria-prassi: si può anche *non sapere* la verità, ma bisogna *credervi*, in altri termini aspirare continuamente ad essa, perché solo così si può agire bene. E' la disposizione, in generale, degli uomini che agiscono bene, e in particolare di quegli uomini che Platone chiama "divini", i quali con opinioni vere e buone possono essere di guida agli altri. Si tratta degli uomini politici buoni, i quali utilizzano la "buona opinione" (99a11: εὐδοξία) per dirigere la città: quanto all'intelligenza (99c2: πρὸς τὸ φρονεῖν), cioè al pensare, al conoscere, essi non differiscono dai profeti (99c3: χρησμοφοί) e dagli indovini (99c3: θεομάνθεις), i quali nella loro ispirazione (99c3-4: ἐνθουσιῶντες) dicono spesso la verità, ma non sanno nulla di ciò che dicono (99c4-5: λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὣν λέγουσιν). Giustamente possiamo allora chiamare divini i profeti, gli indovini, i poeti e i politici, perché sono ispirati e posseduti dalla divinità (99d3: ἐπίπνους καὶ κατεχομένους), senza sapere nulla di ciò che dicono (99d5: μηδὲν εἰδότες ὣν λέγουσιν)⁷.

Torniamo al *Fedone*, ed alla sua "dicotomia" anima-corpo, che costituisce il registro sul quale si costruisce il dialogo, e che, come abbiamo accennato, ha un valore gnoseologico ed etico insieme, e non ontologico o metafisico. Il dialogo tutto è in fondo un'esaltazione della filosofia, come aspirazione alla verità e quindi ad una vita ispirata alla giustizia e al bene (che è poi, fondamentalmente, l'orizzonte di tutta la filosofia platonica), soltanto in base alla quale si può anche morir bene. In coloro che sono filosofi veramente, in maniera genuina (66b2: τοῖς γνησίως φιλοσόφοις), è necessario che si formi un'opinione (66b2: δόξαν) che li porterebbe a ragionare reciprocamente così: probabilmente (66b3: κινδυνεύει) c'è come un sentiero (66b3-4: ὥσπερ ἀτραπὸς τις) che ci guida: finché abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata con questo male, non raggiungeremo mai pienamente ciò che desideriamo e che diciamo essere la verità (66b7: οὐ ἐπιθυμοῦμεν φασμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές). In altri termini, il filosofo *desidera* la verità: questa costituisce appunto l'orizzonte dei suoi pensieri e delle sue azioni. Da questo punto di vista, egli sa che gli è di ostacolo il corpo, se intendiamo il corpo appunto come ciò che procura all'anima innumerevoli ostacoli con le sue necessità, amori, paure, malattie, desideri, immaginazioni (66c3: εἰδώλων)⁸, sicché veramente (66c4: ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι) non ci lascia pensare (66c5: φρονῆσαι) a niente. Esso ci procura confusione e turbamento (66d6: θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν) e per colpa sua non possiamo scorgere la verità (66d7: καθαρῶν ἀληθές). Quindi se vogliamo scorgere qualcosa con purezza (66d8: καθαρῶς) dobbiamo liberarci di esso e contemplare con l'anima in se stessa le cose in se stesse (66e1-2: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα)⁹.

⁷ Cfr. anche 81a-b. Naturalmente, sullo sfondo, qui non in primo piano, di questo ragionamento c'è un'altra immagine, quella del filosofo della *Repubblica*, che fonde in sé le caratteristiche del sapere, dell'*episteme*, e del saper agire bene sempre, e non per lo più (πολλά): ma anche per lui varrebbe questo principio del *Menone*, che sapere la verità non basta, perché bisogna anche *credervi*.

⁸ Anche le immaginazioni appartengono al corpo? E' da intendersi, nell'orizzonte del *Fedone*, che non è, abbiamo detto, quello della *Repubblica*, nel senso che tutte queste condizioni, amori paure desideri immaginazioni, sono condizioni sempre dell'anima nel momento in cui essa "tocca" il corpo.

⁹ Nella stessa prospettiva sono altri passi, come in 81b, dove si dice che è appunto l'anima che «è stata sempre con il corpo» (81b2: τῷ σώματι ἀεὶ συνούσα), che lo ha curato, amato, e che è stata *sedotta* da esso (81b2-3: τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἔρωσα καὶ γοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ), a credere vero soltanto ciò che è corporeo ed a fuggire ciò che è oscuro e invisibile agli occhi ma intellegibile e comprensibile con la filosofia;

Altrove ho sostenuto, e credo di averlo dimostrato, che in questo dialogo ci sono almeno tre significati di “morte”, come sempre strettamente intrecciati tra di loro: “scientifico”, o “presocratico”, come separazione degli elementi che compongono l'uomo, e cioè anima e corpo¹⁰; un senso metaforico, appunto come “morte” al corpo per raggiungere conoscenza e vivere giustamente; un senso “comune” del termine, come totale dissoluzione dell'essere vivente, e che è il senso che fa paura ai più. Non intendere quest'intreccio, come non intendere l'orizzonte morale ed etico del discorso in questo dialogo, ed assolutizzare uno solo di quei sensi, significa in fondo fraintendere il *Fedone*. Bisogna dunque *morire* al corpo per poter fare filosofia e vivere bene: solo allora, *a quanto pare* (66e2: ὡς ἔοικεν), avremo ciò che desideriamo e diciamo di amare, l'intelligenza (66e3: φρονήσεως): quando saremo morti, come dimostra il nostro discorso (66e4: ὡς ὁ λόγος σημαίνει) e non in vita: in una vita cioè in cui l'anima “tocca” il corpo. Solo un'anima “separata” dal corpo, dunque, può raggiungere il sapere: «E mentre viviamo, *come sembra* (67a2: ὡς ἔοικεν), saremo più vicini al sapere (67a3: ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) se avremo meno rapporti e comunicheremo il meno possibile con il corpo, ... ma resteremo puri dal suo contatto, finché la divinità stessa ci libererà, e così, puri e liberati dalla stoltezza del corpo (67a7: τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης), *come è verosimile* (67a7-8: ὡς τὸ εἰκός), saremo in compagnia di cose altrettanto pure e *conosceremo* da noi stessi tutto ciò che è semplice, cioè la verità, *forse* (67b1: ἴσως τὸ ἀληθές). Così *credo* (67b3: οἶμαι), o Simmia, è necessario che parlino tra loro e *credano* (67b4: λέγειν τε καὶ δοξάζειν) tutti i veri amanti del sapere (67b4: πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς)». Quello che mi pare poco notato dai sostenitori della “metafisica” platonica, in passi come questo, è, da un lato, la quantità di espressioni che sottolineano la *verosimiglianza* di questo discorso, che esprime, tra l'altro, la perenne fedeltà platonica a Socrate, che sa di non sapere, ma sa anche che l'uomo deve sempre aspirare al sapere ed alla verità, perché solo così potrà vivere bene e con giustizia. E, dall'altro lato, il fatto che perciò gli amanti del sapere, cioè i filosofi che aspirano alla verità, hanno bisogno di una buona opinione (99a11: εὐδοξία), che sia per loro come un sentiero (66b3-4: ὥσπερ ἀτραπὸς τις) nella vita, e cioè che continui a farli aspirare a, e sperare in, essa.

Anche qui l'opinione è intesa come il necessario credere alla verità, che si raggiunge con la saggezza, la quale non è altro, appunto, che purezza di vita. E' quanto si dice ancora in 69b-c: non è uno scambio corretto (69a6-7: ὀρθῆ... ἀλλαγῆ), a proposito della virtù (69a6-7: πρὸς ἀρετήν), - cioè, ancora una volta, nella vita pratica - scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori, e così via, come se fossero monete (69a9: ὥσπερ νομίσματα). La sola moneta corretta (69a9-10: τὸ νόμισμα ὀρθόν) è la saggezza (69a10: φρόνησις). Quando queste cose sono separate dalla saggezza, allora non sono che una pittura illusoria (69b6-7: σκιαγραφία), senza nulla di *sano* né di *vero* (69b8: οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθές), *perché la verità è in realtà*

e in 83d, dove c'è la bellissima immagine dell'anima “inchiodata” al corpo: «l'anima di ogni uomo, quando prova eccessivo piacere o dolore per qualcosa, è costretta (83c5: ἀναγκάζεται) a credere contemporaneamente che ciò per cui prova piacere o dolore sia anche la cosa più evidente e più vera (83c7: ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον), mentre non è così. ... Perché ciascuno piacere e ciascuno dolore, come avesse un chiodo (83d4: ὥσπερ ἦλον ἔχουσα), la inchioda al corpo, l'allaccia e la rende corporea (83d5: σωματοειδῆ), facendole credere che siano vere (83d6: ἀληθῆ εἶναι) le cose che il corpo dice tali».

¹⁰ Che non comporta di per sé un'immortalità dell'anima nel senso dell'anima individuale.

(69b8: τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι) una specie di *purificazione* (69c1: καθαρσίς τι) da tutto questo, ed anche temperanza, giustizia, coraggio e la stessa saggezza sono una specie di purificazione.

Bisogna dunque credere nella verità, sopra ogni cosa. E testimoniare la verità negli incontri che si hanno con gli amici che cercano anch'essi la verità. Questo è il senso del passo in 91a-c: nel momento particolare che sta vivendo, di fronte alla morte certa, Socrate vuole comportarsi da filosofo e non «come quelli del tutto privi di educazione e che vogliono soltanto prevalere (91a2-3: οἱ πάνυ ἀπαίδευτοι φιλονίκως) nei discorsi. Costoro, quando discutono su qualcosa, non si preoccupano di come stanno le cose di cui discorrono (91a4: ὅπη μὲν ἔχει περὶ ᾧ ἂν ὁ λόγος), ma badano soltanto a far adottare ai presenti le loro tesi... io mi preoccupero non che i presenti credano vere le mie affermazioni, se non accessoriamente, ma che *a me stesso sembri che la cosa stia proprio così* (91a9-b1: ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἔμοι ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν). Io calcolo, caro amico..., che, *se è vero ciò che dico, è bene esserne convinti* (91b2-3: καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι), se invece non esiste nulla per chi è morto, allora... la mia ignoranza (91b5: ἄνοια) non durerà, ma tra poco finirà... E voi, se mi ascoltate, *preoccupatevi poco di Socrate e molto più della verità* (91c1-2: σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον), e se vi pare che io dica la verità, convenite con me (91c2-3: συνομολογήσατε), altrimenti opponetevi con ogni discorso (91c3: παντὶ λόγῳ), badando che io con il mio zelo non inganni me e voi e me ne vada come un'ape lasciandovi dentro il pungiglione»¹¹.

III

Siamo con questo giunti al terzo punto di cui parlavamo: la verità come l'orizzonte dei discorsi che la cercano. Perché la verità è solo nei discorsi; i quali, a loro volta, possono essere veri o non esserlo, ma costituiscono comunque l'unico strumento a nostra disposizione per cercarla e dimostrarla. Perciò bisogna averne cura e non sfiduciarsi quando falliscono, ma perseverare sempre in essi. E' questo il senso della bellissima pagina in 89d-90d, dove Socrate paragona la misantropia alla "misologia". «*Non c'è male peggiore che odiare i discorsi* (89d3: λόγους μισῆσαι)». La misologia nasce proprio come la misantropia. La misantropia nasce dall'aver fiducia eccessiva in qualcuno senza conoscenza (89d5: ἄνευ τέχνης) degli uomini, dal ritenere un uomo assolutamente veritiero (89d6-7: ἀληθῆ) sano e fedele, e dallo scoprire poco dopo che è malvagio, sleale e di volta in volta diverso. Quando a qualcuno capita questo, finisce per credere che in nessuno ci sia nulla di sano. Questo accade ad un uomo che tratta con gli uomini senza la competenza concernente le cose umane (89e5-6: ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τὰνθρώπεια). In questo i discorsi sono simili agli uomini (90b4-5: ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις): *quando qualcuno crede nella verità di un discorso* (90b6: λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ), senza possedere la tecnica dei discorsi (90b7: ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης), e poco dopo gli sembra che sia falso (90b8: ψευδής), e talvolta lo è, talvolta no... soprattutto quelli che passano

¹¹ Così anche in *Charm.* 161c: non bisogna esaminare chi ha detto una cosa, ma se dice o no la verità; *Symp.* 201c: contraddire Socrate non è difficile, è la verità che non si può contraddire.

il tempo in ragionamenti antilogici, finiscono per credere di essere diventati i più sapienti e di aver riconosciuto essi soli che non c'è nulla di sano e di solido né nelle cose né nei ragionamenti e che tutti gli enti, come nell'Euripe, si rivoltano in su e in giù e non si fermano mai un momento. E sarebbe deplorabile se uno, *pur esistendo un discorso vero, solido e riconoscibile come tale* (90c8-9: ἐὶ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι), poi, per essersi imbattuto in discorsi che ora sembrano veri ora no (90d2-3: τοῖς αὐτοῖς τοτὲ δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μὴ), non accusasse se stesso e la propria incompetenza (90d3: ἀτεχνίαν), ma per il dolore (90d3: διὰ τὸ ἀλγεῖν) finisse per ributtare lietamente la colpa da sé sui discorsi e trascorresse il resto della vita a odiarli e oltraggiarli, *rimanendo privo della verità e della scienza degli enti* (90d6-7: τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθεῖν).

Mi pare che da questa pagina risultino chiari alcuni punti fondamentali: in primo luogo che c'è bisogno di una tecnica, cioè di una conoscenza, dei discorsi per potersi orientare nell'oceano di discorsi (per usare una espressione del *Parmenide*, 137a) che ci circonda e poterlo attraversare con profitto, esattamente come c'è bisogno di una conoscenza degli uomini per poter vivere bene in loro compagnia. Senza questa conoscenza, si corre il rischio appunto di perdersi, nella vita come nei ragionamenti, e di approdare ad un atteggiamento di sfiducia e di odio nei confronti di tutto e di tutti, che è proprio ciò che ci fa perdere il senso della vita. *Perché gli uomini sono come i discorsi*, alcuni uomini sono buoni ed altri cattivi, così come alcuni discorsi sono veri ed altri falsi. E l'uomo deve saperli riconoscere, gli uni e gli altri, e sapersi quindi atteggiare nel modo migliore rispetto ad essi. Distrarci tra buono e cattivo, tra vero e falso, può anche comportare, anzi quasi sempre comporta, dolore, sofferenza (ἀλγεῖν): ma guai a lasciarsene sopraffare fino al punto da odiare e oltraggiare gli uni e gli altri, invece di allenarsi nella conoscenza degli uni e degli altri: non solo si vivrebbe male tra gli uomini -e non si può vivere se non tra gli uomini-, ma si vivrebbe anche senza discorsi - e non si può vivere se non con i discorsi, perché odiando i discorsi si rimarrebbe per sempre privi della verità e della scienza delle cose che sono. La verità appartiene dunque ai discorsi, e la misologia allontana dalla verità, nel senso che senza i discorsi non si può aspirare alla verità, cioè alla possibilità che un discorso possa cogliere la verità; e bisogna credere nella verità, cioè nella possibilità di giungere alla verità, perché solo così si potrà vivere ed agire bene.

Tutto questo è chiarissimamente espresso in quella pagina immortale tra 99c e 100a sulla "seconda navigazione"¹². Pagina anch'essa caricata sovente di significati metafisici e trascendenti, che ce ne fanno perdere l'altissimo valore gnoseologico, etico ed umano. Bisogna leggerla e intenderla nel contesto nel quale essa è inserita e in cui acquista senso e significato. Che è quello della ricerca delle vere cause e della verità degli enti. Socrate, fin da giovane, era stato attratto da quel sapere (σοφία) che veniva chiamato indagine sulla natura (περὶ φύσεως ἱστορία), e gli sembrava splendido (ὑπερήφανοι) conoscere le cause di ogni cosa, e cioè perché ogni cosa nasce, perché muore e perché esiste (96a). Ma da questa ricerca fu così accecato e

¹² Ancora questa metafora cara a Platone, ed estremamente efficace, del "mare di discorsi" nel quale l'uomo deve imparare a navigare.

confuso da disimparare le stesse cose che prima credeva di sapere (96b-c); finché non si imbatté nei libri di Anassagora, che parlavano dell'intelletto, e pensò che in essi avrebbe trovato la maniera in cui l'uomo avrebbe dovuto indagare «sia intorno a sé sia intorno alle altre cose», cercando «il meglio e la perfezione» (97d3: τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον) Mi pare chiaro che il metro che Socrate cercava era un metro che desse un senso al posto ed al significato dell'uomo tra le cose, dove ciascuno dei due termini, l'uomo e la natura, assumesse un significato nel rapporto che li unisce: potremmo anche dire, un senso etico dell'essere al mondo dell'uomo. Da questo punto di vista, il libro di Anassagora, come quelli di tutti gli altri "naturalisti", non poteva che essere deludente per Socrate. E infatti, gli sembrò che egli, Anassagora, si trovasse come chi dicesse che Socrate fa tutte le sue azioni con l'intelletto (98c4: νόῳ), e poi, cercando di precisare le cause di ogni sua azione, dicesse che Socrate sta seduto lì perché il suo corpo è composto di ossa e nervi; o che Socrate parla con i suoi amici perché ci sono le voci, l'aria e l'udito. Trascurando di dire *la vera causa* (98e1: ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν), cioè che gli Ateniesi avevano ritenuto che la cosa migliore (98e2: βέλτιον) fosse condannarlo e anch'egli aveva ritenuto che la cosa migliore (98e3: βέλτιον) fosse starsene lì seduto, e più giusto (98e4: δικαιότερον) subire, restando, la pena che gli infliggevano. Ma chiamare cause queste cose è troppo assurdo (99a5: λίαν ἄτοπον). Mi pare chiaro che ciò che Socrate sta cercando, e che non trova nel libro di Anassagora, è il senso vero dell'essere al mondo dell'uomo, il senso vero delle sue azioni: un senso etico, cioè. Quando si tira in ballo l'intelletto, si tira in ballo la coscienza dell'essere nel mondo. Socrate non parla nella prigione con i suoi amici perché fisicamente, fisiologicamente, è in grado di farlo, non possedendo nessuna menomazione nel suo apparato uditivo e fonetico: non è questa la *causa* del suo agire. Egli sta lì *perché* ha pensato, ha deciso, e ha deciso di mettere in atto questa sua scelta, che *la cosa migliore* per lui, *la più giusta*, era accettare la decisione degli Ateniesi, e non pagare una multa e fuggirsene da Atene. Questa è la vera causa del suo star lì a parlare di filosofia con gli amici nell'ultimo giorno della sua vita: l'orizzonte generale di tutto questo discorso è dunque quello etico del senso dello stare al mondo, e dell'andarsene dal mondo, che è anche uno dei sensi di tutto il dialogo, che ci insegna che si muore come si è vissuti.

E' da notare però, ed è ciò che gli interpreti "metafisici" di Platone volentieri dimenticano, che questo senso etico non sottovaluta, né esclude, che ci siano altre ragioni, altri perché, altre cause che rendono possibile l'esserci dell'uomo, e che sono precisamente quelle cause "fisiche" che ne spiegano il suo particolare modo di esistere. Cause fisiche che *sono anch'esse vere*, che appartengono anch'esse al campo delle verità, ma che sono insufficienti a spiegare l'*agire intelligente* dell'uomo. Sono cause concomitanti, vere, ma che trascurano di *distinguere i diversi livelli* sui quali e all'interno del quali l'uomo vive, il fisico e l'etico, ambedue fondamentali, ma dei quali solo il secondo dà il senso più proprio alla vita umana. E' appunto quanto Socrate chiarisce subito dopo: «Se qualcuno dicesse che, se io non avessi queste cose, le ossa, i nervi e il resto che ho, non potrei fare ciò che mi pare, *direbbe la verità* (99a7: ἀληθῆ ἂν λέγοι) ma dire che a causa di esse io *faccio quel che faccio* e facendolo *intelligentemente* (99a8: νόῳ) non lo faccio perché scelgo il meglio (99b1: τοῦ βέλτιστου), è una grande trascuratezza del discorso (99b1-2: ῥαθυμία τοῦ λόγου):

significa non essere capace di *distinguere che altro è la causa vera e propria e altro è ciò senza cui la causa non potrebbe essere causa* (99b2-3: ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἰτίον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἰτίον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἰτίον). Proprio questo mi sembra che i più, brancolando come nelle tenebre, usando un nome che appartiene ad altro (99b5: ἀλλοτρίῳ ὀνόματι), chiamano causa»¹³.

E' precisamente a questo punto che viene introdotta l'analogia della "seconda navigazione". «Vuoi che ti esponga, Cebete, la seconda navigazione che intrapresi alla ricerca della causa (99c9-d1: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν)?... Poiché mi ero scoraggiato di indagare gli enti (99d5: τὰ ὄντα), mi sembrò che dovessi stare attento a non subire ciò che subiscono quelli che contemplanò e osservano l'eclissi di sole: alcuni perdono la vista, se non ne osservano l'immagine (99e1: εἰκόνα) nell'acqua o in qualcosa di simile. Così pensai anch'io e temetti di diventare completamente cieco nell'anima, osservando le cose (99e3: βλέπων πρὸς τὰ πράγματα) con gli occhi e tentando di coglierle con ciascuno dei sensi. Mi parve che dovessi *rifugiarmi nei discorsi e indagare in essi la verità degli enti* (99e5-6: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν). Forse il paragone non è, in certo modo, appropriato, perché *non ammetto affatto che indagare gli enti nei loro discorsi sia indagarli in immagini piuttosto che nella loro realtà* (100a1-3: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις). Comunque, mi avviai per questa strada e, *ponendo come ipotesi in ciascun caso il discorso che giudico più forte, pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con esso, sia riguardo alla causa, sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo le pongo come non vere* (100a3-7: ὑποθέμενοι ἕκαστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [όντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ).

Il passo è semanticamente densissimo, e, come accennavo sopra, ha un significato non solo etico, ma anche gnoseologico molto importante. E, come al solito in Platone, racchiude più significati in ogni singola espressione. Socrate si era scoraggiato nell'indagare "gli enti": che cosa sono? Se stiamo al contesto precedente, si era scoraggiato nell'indagare le cose della natura, nell'esercitare quella *περὶ φύσεως ἱστορία* che gli veniva suggerita dai filosofi come Anassagora. E questo è vero: ma "gli enti", mai come nel *Fedone*, sono non solo le cose, ma anche le idee, quegli enti "in sé e per sé" che soli danno verità alle cose che indaghiamo. Socrate si è stancato dunque dell'indagine sulla natura, perché non dà il senso della vita umana; ma intravede anche che tutto il discorso che fin qui ha fatto sulle idee, sulla loro "purezza", sulla loro separatezza dal mondo dei sensi, non basta, non è un discorso completo. Per questo egli teme di rimanere "accecato", come coloro che contemplanò l'eclissi di sole a occhi nudi, accecato nell'anima, cioè in ciò che di più importante egli ha.

¹³ La confusione tra i due livelli, fisico e morale, ed allo stesso tempo la loro naturale connessione, è ben espressa alcune pagine dopo, in 115e5-7, dove si dichiara che un discorso mal fatto non porta soltanto ad errori logici, sul piano della conoscenza, ma è anche causa di azioni cattive, ed è quindi un male per l'anima: «Il discorrere non correttamente non è soltanto una scorrettezza [letteralmente: una stonatura] per se stessa, ma in certo modo fa anche male alle anime (τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς).

Come si rimane accecati nell'anima? Osservando, guardando alle "cose" (βλέπων πρὸς τὰ πράγματα) solo con gli occhi e con gli altri sensi. Qui i πράγματα sono proprio i fatti concreti in cui l'uomo si trova ad essere e ad agire: Platone non poteva essere più chiaro nel rifiutare quel "dualismo" che da Aristotele in poi gli è stato attribuito. Ci sono due atteggiamenti, ambedue non corretti né utili all'uomo che voglia agire bene: guardare, con gli occhi della mente, alle pure idee separate dalle cose e dimenticarsi di queste; oppure guardare alle cose con i soli occhi del corpo, e dimenticarsi delle idee. E' qui appunto che interviene il discorso, che è il mezzo con il quale uniamo i due piani: "fuggire", rifugiarsi nei discorsi, significa proprio *indagare la verità degli enti*. Perché la verità delle idee è proprio nel discorso reale che noi costruiamo sulle cose, e non una verità astrattamente in sé e per sé. Indagare gli enti nei discorsi che si fanno sulle cose, sulle vicende umane, è la vera filosofia platonicamente socratica. Ed è l'unica maniera di fare filosofia. Così facendo, certo, e proprio perché le idee, per così dire, "si incarnano" nei nostri discorsi, non possiamo non usare "immagini", parlare per immagini (ἐν εἰκόσι), ma, dice con chiarezza Socrate, *indagare le idee nelle loro immagini non significa non indagarle nella loro realtà*, perché la vera realtà delle idee è nei discorsi che facciamo per spiegarci le cose, per orientarci nel mondo dei fatti (ἐν ἔργοις) nel quale siamo irrimediabilmente immersi, ed al quale non possiamo sfuggire. In questo mondo, per queste strade, bisogna incamminarsi e trovare il proprio sentiero. E quindi "scegliere": "porre" (ὑποθέμενος) come vero, caso per caso (ἐκάστοτε), il discorso che si giudica (κρίνω) più "forte", cioè quello che meglio riesce a legare l'idea alla cosa, a darci il senso, la verità, delle cose e dei fatti, e quindi del nostro atteggiamento di fronte ad essi; e "porre" come non vere quelle idee che non si accordano col "discorso migliore" (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον). Come Socrate ha testimoniato appunto con il suo costruire discorsi di filosofia e con lo scegliere di morire in accordo a quei discorsi.

Bibliografia

Fonti:

Carmide
Fedone
Fedro
Filebo
Menone
Parmenide
Repubblica
Simposio
Sofista
Teeteto

“The Truth as the horizon of the arguments that found it: Plato, *Phaedo* and *Meno*”

GIOVANNI CASERTANO

I
The dichotomy between body and soul in Plato's *Phaedo* is more than known. This opposition also reflects a precise scale of values: the body is where we find passions, troubles, the shadowing of the soul, and the soul can hope to reveal the truth and wisdom by freeing itself from the body. This prospective, that for centuries has been emphasized by Christian, spiritualistic or idealistic tradition, has found in Plato a specific gnoseologic connotation, as well as an ethic one, as far as it is functional to a particular choice of life, tightly linked to the truth and virtue.

If we consider passage 65 a-c we soon notice this dichotomy, and its meaning. «What can we say about the acquirement of knowledge (65a9: τὴν φρονήσεως κτήσιν) is the body, if invited to share in the inquiry (ἐν τῇ ζητήσει), a hinderer or a helper? ... do sight and hearing have any truth in them (65b1-2: ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα) ... or we not hear or see anything correctly (65b4: ἀκριβὲς οὐδέν)? If even they are inaccurate and indistinct (65b5: μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς), what is to be said of the other senses for you will allow that they are the best of them? ... When does the soul attain truth (65b9: τῆς ἀληθείας ἀπτεται), for in attempting to consider (65b10: σκοπεῖν) anything in company with the body she is obviously deceived (65b11: ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ)... Is it not by reasoning (65c2: ἐν τῷ λογίζεσθαι) that it becomes clear some of the beings (65c2-3: κατάδηλον... τι τῶν ὄντων) And the soul is best when the mind is gathered into herself (65c5: λογίζεσθαι... κάλλιστα) and none of these things trouble her (65c6: παραλυπῆ) neither sounds nor sights nor pain nor any pleasure, when she has as little as possible to do with the body, and has no bodily sense or feeling (65c8-9: μὴ κοινωνοῦσα...μηδ' ἀπτομένη) but is aspiring after what is (65c9: ὀρέγεται τοῦ ὄντος)».

I find particularly meaningful that in the above mentioned passage it is not said that the senses do not “fool us”, as we commonly say, but that the soul is fooled by the “contact with the senses”. It may seem paradoxical that only the soul can be fooled and not the senses. The senses, with their specific functions, that Plato does not diminish nor denies, give us a “contact” with things as they are that could not be otherwise, and cannot fool them.

I believe that Plato would fully agree with Protagoras' statement "as things seem to me, such they are to me, as they seem to you, such they are to you"¹. "Seem" in this context is clearly meant as the ability each individual person has to deal with things. Plato does not agree with Protagoras when he expects to build a certain knowledge based upon a sensation, or even worse, when he declares that subject knowledge is true. This is the real point of fracture between Plato and the sophist from Abdera.

The text mentioned does not only suggest that our senses do not provide "accurate" or "clear" information, but it tells us precisely how to interpret this statement. This is the horizon of wisdom and truth: wisdom, *φρόνησις*, besides indicating intelligence, according to the old empedoclean² etymology, it also indicates the use of wisdom. This gives us a clear indication of the close relationship, for Plato (as for Democritus), between well-thinking and well-doing. Such horizon is clearly limited: wisdom belongs to the soul and not to the body; the acquisition of the truth pertains to the soul that is able to reason (*λογίζεσθαι*); when a soul reasons, it does not do it with its sight nor with its hearing. It is only through reasoning, and not through the senses, as suggested by the platonic language used in this dialogue³: only when the soul is "by itself", it can capture the truth; because the truth is to capture clearly the ideas, "things that are". I don't believe there is a dualism, no spiritualism: every "materialistic" would accept that the truth and the ideas are not captured through the hearing nor through the smell; perhaps "materialistic" is the platonic image that a soul "touches" (*ἀπτεται*) the truth⁴.

In the passage 65d4-66a6 it is clear that with the expression "things that are" (*τὰ ὄντα*) Plato refers to ideas. It is clear in the following passage. They are something (*τι εἶναι*) right, beautiful and good in themselves, unseen (65d9: *εἶδει*) through the sight or perceived through any other sense, in one word nature, pure reality, of all things (65d13: *ἀπάντων τῆς οὐσίας*). The most true of all things (65e1-2: *τὸ ἀληθέστατον*) is not contemplated through the body, and he who thinks (65e3: *διανοηθῆναι*) every object of his search is in itself (65e3-4: *αὐτὸ ἕκαστον...περὶ οὗ σκοπεῖ*, he gets as close as possible to the knowledge of the object (65e4: *γνώσκει ἕκαστον*). This may be done if he directs himself towards each object with the mere thought (65e7: *αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*), without interfering with the thought (65e8: *ἐν τῷ διανοεῖσθαι*) the sight or any other of the senses through reasoning (65e8-66a1: *ἄλλην ἀίσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ*), by using pure thought (66a1-2: *αὐτῇ καὶ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενοι*) he will search each thing in its pure essence (66e2-3: *αὐτὸ καὶ αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων*), after having freed himself from his body that does not allow him to capture the truth and wisdom (66a6: *κτήσασθαι ἀλήθειαν τε καὶ φρόνησιν*). Here the *phronesis* becomes *dianoia*, because wisdom is also knowledge, and the truth of knowledge is achieved through a search that does not involve the senses, but only pure thought and reasoning, because only through them it is possible to capture the true reality of all things, that is their *ousia*. Here again, no dualism, but the revindication, we could also say a scientific one, that true

¹ As Plato himself makes Protagoras say in the famous passage of *Theaet.* 151a-152a = DK80B1.

² The thought, the mind, is *ἐφρήν*: DK31B23; already found in Homer.

³ Different from, but not as opposed to, for example, the *Republic*, where the inner articulation, and the complexity of the soul is widely described: there, the rational soul is distinguished from the affectionate and desirable one, and every process of distinction and specification of roles takes place within the soul: here, the distinction is made between the soul taken as a whole and a body. It changes, in both dialogues, the main focus of the problem, as well as the general horizon of the argument, there ethic-political, here gnoseologic and ethic, but not the doctrinal formulation.

⁴ The soul "touches" the truth, but it may also "touch" (*ἀπτομένη*) the body: it seems clear to me that the image tends to establish the various possible "directions" the soul can take, underlined by the (*ὁρέγεται*) found at the end of the above mentioned passage, an attitude both theoretical and practical: if the soul moves towards pure thought it reaches the ideas and the truth, if it moves towards the body it does not.

knowledge involves the thought and not the senses: it is wrong to maintain that knowledge, is rational, and therefore the λογισμός, may be based upon the senses, as Protagoras stated, and as Aristotle will later state in his inductive dialogue.

II

Thus, the truth can only be achieved through a process of the thought, through which knowledge is built. It is known that this process is Plato's inquiry regarding Socrates' fundamental question, "what is" each thing, the attempt, or attempts, to answer this question. To give a definition regarding the subject under scrutiny. Both the question and the answer are essential steps in order to come up with a definition, because they are, according to Plato, the most natural way the thought works: in a few words, the dialogue between two or more speakers. These are not only technical or mechanical ways to proceed, but they connected to concrete circumstances: the situation in which the speakers find themselves, as well as the quality of the speakers. This is found in the fundamental pages of the *Meno*.

Socrates in the *Meno* asks "what is" virtue; as it is known, Meno answers by listing the various virtues (71d-72a). Socrates objects that the list of virtues does not give the ῥοῖσῖα of virtue, "that in which the various virtues do not differ" (72a-b), in order to make Meno understand the sense of his objection, he sets up an analogy between the search for a definition of virtue and that of σχῆμα, the figure (74a-e). Socrates himself gives a definition: «the only being that always comes along with color (75b10-11: οὐ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ; ἐπόμενον)». Formally, this definition follows Socrates' previous reasoning, because it puts together in an *unum* common characteristics of things, figures, different from each other. But at this point Meno's objection is very meaningful. He, in fact, objects that this is the answer of a simple minded person (75c2: εὐήθης): what would Socrates think if someone said he did not know what color is?

The objection is important, because it throws light to which is the limit (which cannot be eliminated) in the socratic-platonic method of definition: if this is true, as stated in the *Theaetetus* (cfr. 210a7-8, where the same word is used εὐήθης), in the answer to the question "what is it" it is not possible to use the same word used in the question, as *Theaetetus* does when he says that firm knowledge is the correct opinion followed by firm knowledge itself; it is also true that it is not enough that a definition be correct in order to be used. It is necessary that *all* words both in the question that in the answer be known to the speakers: the fact is that the pre-understanding of the words used has to be consciously questioned, because the definition is the new sense given by a new connection of the words already known. This will be, as it is known, the fundamental question of the *Sophist*.

Therefore Meno's objection is right: if I state that the figure is that which always comes along with the color, I can understand the definition only if I already know what color is. The "truth" of the definition consists, in one hand, in the new meaning that comes about, that is in this case, by triggering in he who speaks to me a mental process that leads him to think that every time I see a color, I see it connected, structured to a figure, and vice-versa that any figure is always colored. On the other hand, and this is, in my opinion, the most important aspect in this passage, the definition implies a common work where not only new meanings are clarified but new connections unseen before are made, "checking" together all the process through which it is built.

This is the meaning of Socrates' reply to Meno's objection. If someone told him not to know color, *he would always think to have said the truth* (75c-d). The answer is resolute, almost cross (as Socrates will explain later), cutting short any other possibility for discussion. At this

point another important distinction is made: if Socrates were speaking to one of the wise (75c8: σοφῶν) or one of the eristics (75c9: ἐριστικῶν) or with someone who enjoys participating in verbal games (75c9: ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος), he would say: «This is my definition: if I have spoken well (75d1: μὴ ὀρθῶς λέγω), it is up to you to speak and to confute (75d1-2: σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν)». But if they were friends, willing to carry on a discussion (75d3: διαλέγεσθαι), it would be necessary to answer in a *less harsh but more dialectic way* (75d4: πρᾶότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). That which is closer to dialectics (διαλεκτικώτερον), is not only *answer the truth* (75d5-6: τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι), but also, and above all, give his own answer *within the terms the person being questioned has agreed upon* (75d6-7: διὰ ἐκεῖνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἶδέναι ὁ ἐρωτώμενος).

The reason why this distinction made by Socrates is important is because it makes us understand one of the fundamental meanings of dialectics: if I am arguing with a person I am not interested in, and who thinks too highly of himself, a person who talks for the mere pleasure of talking, I would answer truthfully anyway, I would close the discussion and I would allow him to confute, if he wanted to or if he were able to do it. It would be a total different thing if I were discussing with friends, because our common goal would be the search for the truth and I would work with them. I would not answer in such a harsh way; I would do it in a more dialectical way.

The dialectics reveals itself with the subjective willingness to answer, to discuss, to support one's own the truth, but above all the willingness to question one's own truth and to accept step by step the truth agreed upon by the people taking part in the discussion.

Formulating one's own answers based upon the terms agreed by the speakers, is not only a precious methodological indication, (because it would be impossible to carry on a discussion if the meaning of the words is not agreed upon in order to eliminate verbal ambiguities as much as possible), but it indicates above all the psychological attitude of the speakers: the sincere desire to search for the truth, to question one's own beliefs convinced the search for the truth goes beyond one's personal opinion, because it is an agreement built together (προσομολογεῖν). The truth, or better yet the common search for the truth, besides having a logical outcome (correct definitions and reasoning), also has a no less important psychological outcome (perfect condition for the search, friendly environment for people sincerely interested in the search).

All this implies, according to Meno's horizon, that what is questioned here is *world of personal opinions* of one or more speakers in their search for the truth. In other words, opinion plays an important role in the search for the truth. It is the subjective starting point of an inquiry, and it can become true knowledge. The opposition opinion/truth assumes a radical and absolute sense in some interpreters of Plato, but not in Plato. There is a true opinion and a false one, and it is important to make a distinction between them. This is clearly evident in Socrates' famous interrogatory of Meno's slave regarding the duplication of a square (82b sgg.), in which he wanted to show that «the truth of things (ἀλήθεια τῶν ὄντων) has always been in our souls» (86 b1).

When the slave, after expressing some opinions that will be proven wrong in the inquiry, is able to come up with an answer geometrically correct, Socrates traces some of the set points deriving from their dialogue (85c-d). The slave had always given answers that expressed his *opinions*, even though he didn't *know*. Therefore we deduce that: 1) for he who does not know, there are *true opinions* about things he does not know; 2) if someone questions him often and in various ways, eventually he'll have an *exact science* (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται) of these things no less than others: thus, thanks to the interrogation, he will

recuperate by himself and in itself the *episteme*; 3) recuperate by and in itself the episteme is to remember, the anamnesis (ἀναμνησκεισθαι). This is not the place to discuss Plato's doctrine of the anamnesis, present here, but also in other fundamental places (*Phaedrus*, *Phaedo*, and *Philebus*). I would like to underline here the close relationship between true opinion and true knowledge in the *Meno*. In the dialogue a close relationship is in fact built between true opinion, knowledge and sure knowledge, the *epistēmē*, not always establishing nonetheless the difference between the three levels.

It deals with the famous passage 97a-b, in which it is established that a man who has a clear opinion about the way to Larissa, as opposed to one who knows it, will be as good a guide as the later. And «as long as he has a clear opinion (97b5: ὀρθῆν δόξαν) about that which the other has science (ἐπιστήμη), he *believes the truth, but does not know it* (97b6-7: οἶόμενος μὲν ἀληθῆ φρονῶν δὲ μή)». «The true opinion (97b9: δόξα ἀληθῆς), as related to the righteousness of the action, is not at all a worse guide than wisdom (97b10: φρονήσεως): ... we had not considered this when we stated that only wisdom (97c1: φρόνησις) leads to the correct action (97c1: ὀρθῶς πράττειν), *because the same is done in true opinion* (97c2: δόξα ἀληθῆς). Then, clear opinion is not at all less useful (97c4: ὠφέλιμον) than science». As we can see, in a clearly defined circle, which is that of practical action, we can say also the one of correct action, true opinion is as useful as science: it makes us act correctly, that is well⁵. At this point, Meno asks: so why science is more appreciated (97d1: τιμιωτέρα) than right opinion (97d2: ὀρθῆς δόξης)? And Socrates answers giving the famous example of the statues of Dedalus, which, if not tied, flee and slip away (97e). This way, for the time they are kept still «true opinions (97e6: δόξαι ἀληθεῖς) are a nice possession and bring about good things, but they are unwilling to remain still for a long time, and flee from the human soul, for they are not worth much until someone is capable of tying them with *causal reasoning* (98a3-4: αἰτίας λογισμῷ). But this, dear Meno, is reminiscence (98a4: ἀνάμνησις)... When they are tied, first they become science (98a6: ἐπιστήμαι) and then stable (μόνιμοι). This is why science is more appreciated than right opinion (98a7: ὀρθῆς δόξης): science differs from right opinion (98a8: ὀρθῆς δόξης) for its connection (98a8: δέσσωμα)». Then, there is a close tie between true opinion and sure knowledge, but also a continuity that established a non qualitative difference between the two: the only difference seems to be the mobility of true opinions; so, in general, the mobility of opinions. In fact, they possess the characteristic of being and not being, to change easily, but when true opinions becomes a stable possession of the soul, and they do - Plato clearly says - when the soul is capable of finding the tie of a causal reasoning between these, when it is capable of connecting them in a logically-argued system, that finds and expresses relationships of cause and effect between themselves, they transform themselves, they *are* stable knowledge⁶.

At this point it may seem strange that Socrates, right after, underlines the distinct difference between true opinion and true knowledge, after he established and clarified, the continuity between the former and the latter: «I speak as one who knows, by conjecture (98b1: ὡς οὐκ εἰδώς... ἀλλὰ εἰκάζω). Right opinion (98b2: ὀρθῆ δόξα) and science are something different, I don't believe it's my conjecture (98b2-3: οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο

⁵ See also 98c: "Right opinion then, won't be worse nor less useful than science, as far as actions are concerned, neither the man who holds right opinion will be worse than he who has science".

⁶ The question would remain, but here Plato makes no mention of it, of what happens when a "causal reasoning" is found that allows opinions that are un-true to be linked together: first of all, can there be a causal reasoning between un-true opinions? And, if so, could they form a system ... of what? Ignorance? Evil?

εἰκάξειν), better still, if there is something I can say I know (98b4: εἰδέναί), which is very little, *I can place it as something I know* (98b4-5)... Right opinion (98c1: ὀρθῆ δόξα), then, won't be worse nor less useful than science, as far as actions are concerned, neither the man who holds right opinion (98c2-3: ὀρθῆν δόξαν) will be worse than he who has science». This seems to be the meaning: if there is something Socrates does know is that true opinion differs, and it is not the same thing, as true knowledge. What is he conjecturing? I believe that the passage allows for one answer only: what Socrates does not know, or at least does not know as well as he knows the clear difference between true opinion and true knowledge, is that true knowledge is built through a casual connection that links true opinions. In other words, Socrates can conjecture *what* the episteme *is*, but he does not know it: or, in other words, he is able to know the *formal* characteristic of true knowledge, a system made up of truths which are connected to causal and joined reasoning, but he does not know *which* system. He remains faithful to himself, when he says he knows he does not know: he knows there is a knowledge, but he does not know what it is: he knows there is a difference between true opinion and knowledge, but he claims to have only the first: he knows, at last, that true opinion is enough for him to be a good man. In other words, true opinion and true knowledge –which by definition draws from truth– coincide by standard procedure: the wisdom of all things is not necessary to make the right choices and be a good man; but true opinions may slip away, until they are linked and become *epistēmē*. This seems to be highly linked to a theoretical basis, identifiable in a stable possession of knowledge (probably not human, certainly not Socrates': not even Plato's?), which necessarily falls upon an ethic one. If true opinions may slip away, this means that a man who has a right opinion will act in the right way until he has the right opinion, he may stop doing so, and therefore start to act in the wrong way. Intelligence, instead, science, is always and anyway linked to the standard procedure, because it enables to *always act in the right way*. What is meant by true opinion and science as related to certain things has to be determined each time through dialogue and dialectics.

II,1

There is yet another aspect of the platonic truth, because it throws light on the meaning of the relationship between theory-praxis. In the above mentioned 97b, there is an important passage: as a general rule, when one acts in the right way, it is said that he «has a right opinion (97b5: ὀρθῆν δόξαν) about that which the other has science (ἐπιστήμη), *he believes in the truth, but he does not know it* (97b6-7: οἰόμενος μὲν ἀληθῆ φρονῶν δὲ μή)». It is possible therefore to be in the truth, and that is to say to believe in the truth, and that is to say to have a true opinion, simply without knowing the truth: how is it possible? I would say that there are two aspects in this apparently paradoxical Socratic statement: on one hand, referring to what has been said before; it is possible to have true opinions without having a “causal reasoning” making an episteme of them. This means that one acts in the right way when one has true opinions, and one does not act in the right way when one does not have true opinions. On the other hand, here again disavowing a “radicalizing” interpretation of the platonic doctrine, opinion seems to be a necessary step in the life of a man, of all men. I would give a strong sense to οἰομαι in 97b6, in the full meaning of the verb: to hold an opinion, presume, generically, but also to mean, to want: “to believe” in its deep meaning, to confide, to be convinced: that is, to make it one's own. In other words, it is not enough to know and to think about a specific truth, it is necessary to it one's own, to interiorize it, so it can have a practical effect, it can be a guide to action. In this sense, it is not so important to know the truth, in the full sense of having a system of causal reasoning, which is an *epistēmē*, as to *believe and desire the truth*. From this point of view, opinion seems to be a disposition of the mind necessary for the reinforcement of the theory-praxis circuit. It is also possible *not to know* the truth, but it is necessary to *believe* in it, in

other words, aspire to it all the time, because this is the only way to act in the right way. This is the disposition, in general, of men who act in the right way, and particularly of those men Plato calls “divine”, those with true and good opinions are able to serve as a guide to the others. They are good politicians, those who apply “good opinion” (99a11: εὐδοξία) to run their towns: as far as intelligence is concerned (99c2: πρὸς τὸ φρονεῖν), that is to say to think, to know, they do not differ from prophets (99c3: χρησμοῦδοι) or from fortune tellers (99c3: θεομάνθεις), those who in their inspiration (99c3-4: ἐνθουσιῶντες) often speak the truth, but know nothing of what they say. (99c4-5: λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν). We can rightly call divine the prophets, the fortune tellers, the poets and the politicians, because they are inspired and possessed by divinities (99d3: ἐπίπνοους καὶ κατεχομένους), without knowing anything of what they say (99d5: μὴδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν).⁷

Let us get back to *Phaedo*, and its “dichotomy” body/soul, which constitutes the register on which the dialogue is built, and that, as we have already mentioned, has both gnoseological and ethical values, and not ontological or metaphysical ones. The whole dialogue is an exaltation of philosophy, an aspiration of the truth and therefore to a life inspired by justice and goodness (which is the horizon of Plato’s philosophy), only according to which one can die well. For those who are true philosophers, in the real meaning of the word (66b2: τοῖς γνησίως φιλοσόφοις), it is necessary that they form an opinion (66b2: δόξαν) that would lead them to reason reciprocally in this way: there is likely (66b3: κινδυνεύει) a path (66b3-4: ὥσπερ ἀτραπὸς τις) that leads us: until our body and our soul is blended with this disease, we will never fully reach what we desire and that we say to be the truth (66b7: οὐ ἐπιθυμοῦμεν φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές). In other words, the philosopher desires the truth: this is the horizon of his thoughts and his actions. From this point of view, he knows that his body is an obstacle, if we believe the body poses obstacles to the soul with its needs, love, fears, illnesses, desires, imagination (66c3: εἰδώλων)⁸, and really it does not (66c4: ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι) allow us to think (66c5: φρονῆσαι) about anything. It brings us confusion and turmoil (66d6: θόρυβον παρέχει καὶ παραχρῆν) and because of it we are unable to see the truth (66d7: καθορᾶν τὰληθές). In order to see something in its purity (66d8: καθαρῶς) we need to free ourselves of it and contemplate with soul in itself things in themselves (66e1-2: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα)⁹.

In another work I maintained, and I believe I’ve proven it, that there are at least three meanings to “death”, one connected to the other: “scientific”, or “pre-socratic”, as the breaking up of the elements that men are made of, that is body and soul¹⁰; a metaphorical sense, “death” of the body to reach knowledge and live in justice; a “common” sense of the word, as the total dissolution of a living being, which is the one the most dread. If this plot is not understood, like the moral and ethical horizon of the argument in this dialogue, or any of

⁷ See also 81a-b. Behind this reasoning there is an image, that of the philosopher from the *Republic*, who blends together all the characteristics of knowledge, the *epistēmē*, and always to act in the right way, not most of the time (πολλά): this principle found in the *Meno* would apply to him, which is, to know the truth is not enough, one must also believe in it.

⁸ Do images belong to the body as well? It is meant, in *Phaedo*’s horizon, that don’t is, as we have already stated, that of the *Republic*, in the sense that all these stares, love, fears, desires, imagination, these are conditions always of the soul when it “touches” the body.

⁹ There are other passages regarding this point: like 81b, where it is stated that the soul «has always been with the body (81b2: τῷ σώματι ἀεὶ συνουσα)», that has healed it, loved it, and that it has been seduced by it (81b2-3: τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἔρωσα καὶ γοητευμένη ὑπ’ αὐτοῦ), to believe to be true only that which belongs to the body and to escape from all that which is obscure and invisible to the eye but intelligible with philosophy; in 83d, there is a beautiful image of the soul “nailed” to the body: «the soul of every man, when it feel great pleasures or pains for something, it is forced (83c5: ἀναγκάζεται) to believe that that which has brought pleasure or pain is at the same time the most evident and true thing of all (83c7: ἐναργεστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον), this is not so ... Because each pleasure and pain, is as if they had a nail (83d4: ὥσπερ ἦλον ἔχουσα), that nail them to the body, they wrap themselves around making it corporeal (83d5: σωματοειδῆ), making it feel true (83d6: ἀληθῆ εἶναι) the things the body says they are».

¹⁰ It does not bring in itself the immortality of the soul, the individual one.

these senses are carried to extremes, all this would mean misunderstanding *Phaedo*. In order to make philosophy and live well, it is then necessary that we “die to” our bodies: only then, it seems (66e2: ὡς ἔοικεν), that we shall attain that which we desire, and of which we say that we are lovers, and that is wisdom (66e3: φρονήσεως): not while we live, but after death, as the argument shows (66e4: ὡς ὁ λόγος σημαίνει): in a life in which the soul “touches” the body. Only a soul “detached” from the body, can then reach knowledge: «And while we live, how it seems (67a2: ὡς ἔοικεν), we are nearer to the knowledge (67a3: ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι) if we have fewer contacts and communicate less with the body, ... but remaining pure to its contact, until the deity will free us, and so, pure and freed from nonsense of the body (67a7: τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης), likely (67a7-8: ὡς τὸ εἶκος), we will be with things as pure and we will know by ourselves all that is simple, that is to say the truth, perhaps (67b1: ἴσως τὸ ἀληθές). So I believe (67b3: οἶμαι), o Simmias, it is necessary that speak among themselves and believe (67b4: λέγειν τε καὶ δοξάζειν) all of the true lovers of knowledge (67b4: πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς)». What I believe supporters of the platonic “metaphysics” have not taken into great consideration, in passages such as this, is, on one hand, the amount of expressions that underline the likelihood of this argument, that express the perpetual platonic faithfulness to Socrates, who knows that he does not know, but also knows that a man has to aspire to the truth, because this is the only way he will be able to lead a good life with justice. And, on the other hand, the lovers of knowledge, that is to say the philosophers that aspire to the truth, they need a good opinion (99a11: εὐδοξία), that is like a path for them (66b3-4: ὡς περ ἀτραπὸς τις) a path of life, something that will make them aspire to and hope for it.

Also here, opinion is necessary in order to believe in the truth, reached with wisdom, which is pureness of life. It is further said 69b-c: is not a proper exchange (69a6-7: ὀρθῆ... ἀλλαγῆ), as regards virtue (69a6-7: πρὸς ἀρετήν), -here again in practical- the exchange of one fear or pleasure or pain for another fear or pleasure or pain, which are measured like coins (69a9: ὡς περ νομίσματα). The only proper coin (69a9-10: τὸ νόμισμα ὀρθόν) is wisdom (69a10: φρόνησις). When these things are separated from wisdom, they are not but an illusory painting (69b6-7: σκιαγραφία), not healthy nor true (69b8: οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ’ ἀληθές), because the truth is in reality (69b8: τὸ δ’ ἀληθές τῷ ὄντι) a form of purification (69c1: καθαρσις τι) from it all, and also moderation, justice, courage and the same wisdom are a form of purification.

It is necessary therefore to believe in the truth, above all things. Testify the truth when we meet friends who are also seeking the truth. This is the meaning in passage 91a-c: in the special moment he is experiencing, facing death, Socrates wants to behave like a philosopher not «like those who lack well manners and who want to prevail (91a2-3: οἱ πάνυ ἀπαιδευτοὶ φιλονίκως) in the argument. Such people, when discussing about something, are not concerned about how things really are (91a4: ὅπη μὲν ἔχει περὶ ἕν ἂν ὁ λόγος), their main goal is to have their thesis accepted by the people present... I will not be concerned that people present believe in my assertions, if not as a secondary matter, but that *to me things seem to be the way I think they are* (91a9-b1: ἀλλ’ ὅπως αὐτῷ ἔμοι ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν). I reckon, dear friend..., that, *if it is true what say, then we better be convinced of it* (91b2-3: καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι); if instead there is nothing for he who died, then ... my ignorance (91b5: ἄνοια) will not last, it will be over in no time at all... You, if you listen to me, *be less concerned of Socrates and more about the truth* (91c1-2: σμικρὸν

φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον), and if you think I speak the truth, agree with me (91c2-3: συνομολογήσατε), otherwise fight me back with every word you have (91c3: παντὶ λόγῳ), paying attention that I will not fool myself and you and that I go away like a bee leaving its sting inside of you»¹¹.

III

We have now reached the third point we were talking about: the truth as the horizon of the arguments that search for it. The truth is only found in the arguments; and they may be true or not, but they are the only instrument we have to search for it and demonstrate it. Therefore it is necessary not to lose hope when they fail, but always persevere. This is the sense given to the very beautiful passage 89d-90d where Socrates compares misanthropy to "misology". «*There is no worse evil than to hate arguments* (89d3: λόγους μισῆσαι)». Misology originates exactly as misanthropy. Misanthropy is generated when we trust too much someone without having knowledge (89d5: ἄνευ τέχνης) of men, when we believe a man to be truthful (89d6-7: ἀληθῆ), healthy and faithful, and then slowly find out that he is evil, disloyal and every time a different person. When this happens to a person, he ends up believing that there is nothing healthy in anyone. This happens to a man who deals with men who have no competence in human dealings (89e5-6: ἄνευ τέχνης τῆς περὶ τὰνθρώπων). That is how arguments are like men (90b4-5: ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις): *when someone believes in the truth of a argument* (90b6: λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ), without being skilled in the art of argument (90b7: ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης), soon they seem false (90b8: ψευδῆς), sometimes they are, sometimes they aren't ... specially those who spend time in antilogical reasoning, they end up believing that they've become wiser and to be the only ones to realize that there is nothing healthy or solid in things and reasoning and that all the entities, as in the Euripe, they turn up and down and never stay put. It would be deplorable if someone, *even if there is a true argument, solid and recognizable as such* (90c8-9: εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι), and then, when he realizes that arguments *at times seem true and at times they don't* (90d2-3: τοῖς αὐτοῖς τότε δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τότε δὲ μή), he would not accuse himself and his own incompetence (90d3: ἀτεχνίαν), but instead for his pain (90d3: διὰ τὸ ἀλγεῖν) he would happily attribute the fault not to himself but to the arguments and he would spend the rest of his life hating and offending them, *deprived of the truth and the science* (90d6-7: τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθεῖν).

It seems to me that there are some fundamental points in this page: first of all, the need for a argument technique, a knowledge, that will guide us in the sea of arguments (using an expression from *Parmenides*, 137a) that surrounds us so that we will be able to cross it without difficulties, just as we need to know men so that we can live well with them. Without such knowledge, we run the risk of losing ourselves, both in our lives and in our reasoning, ending up by with an attitude of distrust and hatred towards everything and of everyone, which is what makes us lose the meaning of life. Men are like arguments, some men are good and others are bad, just like some arguments are true and others are false. Man must be able to recognize both of them, and learn to behave accordingly. It is difficult to disentangle between good and bad, true and false, it may bring, as it always does, pain, suffering (ἀλγεῖν): but never be overwhelmed by them to the point of hating and offending one and the other, instead you must practice in the knowledge of one and the other: we would not live well

¹¹ Also in *Charm.* 161c: it is not necessary to check who said something, but if he is telling the truth or not; *Symp.* 201c: it is not difficult to contradict Socrates; it is the truth that cannot be contradicted.

among men- and we cannot but live among men- we would live without arguments – and we cannot but live with arguments, by hating arguments we would deprive ourselves of the truth and the science of things that are. The truth belongs therefore to arguments, and misology moves us away from the truth, in the sense that without arguments we cannot aspire to the truth, that is to say, to the possibility that an argument can seize the truth. It is necessary to believe in the truth, that is to say, in the possibility of reaching the truth, because this is the only way to live well and act in the right way.

All this is clearly expressed in that immortal page between 99c and 100a regarding the “second navigation”¹². This page is often loaded with metaphysical and transcendental meanings, which makes us lose sight of the high gnoseological, ethic and human values. It must be read and understood in the context in which it has been placed and in which it acquires meaning and sense. Which is the search for the true causes and the truth of entities? Socrates, from an early age, was attracted by that knowledge (σοφία) called research on nature (περὶ φύσεως ἱστορία), and he thought it wonderful (υπερήφανοι), to know the causes of all things, that is to say, why are things generated, why do they die and why do they exist (96a). But he was so blinded and confused by this search that he lost sight of the things he thought he once knew (96b-c); until he came across Anaxagoras’s books, which dealt with the intellect, and he thought that he would find in them the way in which men should have investigated «both about himself as well as other things», searching for «the best and perfection» (97d3: τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον). It seems clear to me that what Socrates was looking for was something that could give a sense to the place and a meaning of man in the world, where both terms, man and nature, would find a meaning in the relationship that they share: we could also say, the ethic meaning to man’s existence in the world. From this point of view, Anaxagoras’ book, as well as those written by “naturalists”, could not be but disappointing to Socrates. As a matter of fact, it seemed to him, that Anaxagoras was in the position of he who says that Socrates performs all his actions with his intellect ((98c4: νῦ)), an then, when trying to give the reasons for his actions, he would say that Socrates is sitting there because his body is made up of bones and nerves; or that Socrates speaks with his friends just because there are voices, air and hearing. Neglecting to state *the true cause* (98e1: ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν), that which the Athenians believed to be the best thing (98e2: βέλτιον) to condemn him and he himself thought it would be the best thing to do (98e3: βέλτιον) was to remain seated, even right (98e4: δικαιότερον) to suffer the punishment inflicted upon him. But it would be absurd to call these causes (99a5: λίαν ἄτοπον). It seems clear to me that Socrates was looking for, which he does not find in Anaxagoras’ book, is the true meaning of man’s existence in the world, the true meaning of his actions: the ethic meaning. When we refer to the intellect, we are referring to the consciousness of being in the world. The reason why Socrates does speak with his friends when he is in prison is not because he has a physical impediment in his hearing or phonetic systems: this is not the *cause* of his actions. He is there *because* he thought, he had made a decision, and he decided to live by it, that *the best thing for him, the most fair*, was to accept the decision made by the Athenians. He had decided not to pay the fine and escape from Athens. This is the true cause of his being there talking about philosophy with his friends in the last day of his life: the general horizon of this argument is then an ethic one, in the sense of being in the world, and to depart from it, which is one of the meanings in the entire dialogue, teaching us that we die as we live.

¹² Here again this metaphor so dear to Plato, and extremely efficient, of the “sea of arguments” that men must learn to navigate.

It must be noticed, which often is forgotten by Plato's "metaphysics" interpreters, that the ethic meaning does not underestimate nor excludes that there are other reasons, other causes that makes man's life possible, and these are specifically those "physical" causes that explain the way he lives. Physical causes *which are true*, that belong to the field of truth, but that are inadequate to explain man's *intelligent acting*. These are concomitant causes, true ones, but they neglect to *distinguish between the various levels* on which and in which man lives, the physical and the ethic one, both fundamental, but only the latter gives the true meaning of the human life. This is exactly what Socrates clarifies right after: «If someone said that, if I didn't have these things, the bones, the nerves and everything else I have, I could not do as I pleased, he *would tell the truth* (99a7: ἀληθῆ ἂν λέγοι); but to say that because of them *I do the things I do* and I do it *in an intelligent way* (99a8: νῶ); I don't do it because I choose the best (99b1: τοῦ βελτίστου), this is a *great negligence of the argument* (99b1-2: ῥαθυμία τοῦ λόγου): this means *not be able to distinguish that something else is the real cause and that something else is that which without cause could not be the cause* (99b2-3: ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκείνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον). This is what the majority, groping in the dark, by using a name that belongs to others (99b5: ἄλλοτρίῳ ὀνόματι), call it cause»¹³.

This is exactly where the analogy of the "second navigation" is introduced. «Would you like me to show you, Cebes, the second navigation I undertook in the search for the cause (99c9-d1: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν)?... Because I was discouraged to investigate into entities (99d5: τὰ ὄντα), it seemed to me I should be careful not do as those who observe the eclipse of the sun: some lose their eyesight, if they don't look at the image (99e1: εἰκόνα) through the water or something of the sort. So I thought and I was afraid I would become completely blinded in the soul, by looking at things (99e3: βλέπων πρὸς τὰ πράγματα) with the eyes and trying to capture them with each of the senses. I thought I should *take refuge in the arguments and to investigate the truth of entities* (99e5-6: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν). Maybe the comparison is not appropriate, because I do not admit at all that investigating the entities in argument means to study them through images instead in reality (100a1-3: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις). However, this was the method which I adopted: I first assumed some principle which I judged to be the strongest, and then I affirmed as true whatever seemed to agree with this, whether relating to the cause or to anything else; and that which disagreed I regarded as untrue (100a3-7: ὑποθέμενοι ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίαις καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ).

This is a very dense passage from a semantic point of view, and as I mentioned before, it has a very important ethic meaning as well as a gnoseologic one. Each expression encloses, as Plato often does, more than one meaning. Socrates was discouraged in his search "of entities": what are they? If we consider what has been said before, he was discouraged in the search for nature, in exercising that *περὶ φύσεως ἱστορία* which were suggested to him by philosophers such as Anaxagoras. This is true: but "the entities", particularly in *Phaedus*, are

¹³ The confusion between both levels, physical and moral, is at the same time their natural connection, this is well explained in the following pages, 115e-7, where it is declared that an ill built argument does not lead only to logical mistakes, in the field of knowledge, but it also causes bad actions, and it is therefore evil to the soul: «Arguing in a non correct way is not only a wrong doing [literally a false note], but, in a certain way, it hurts the soul (τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελεῖ, ἀλλὰ καὶ κακὸν τι ἔμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς)».

not only the things, but also ideas, those entities “in themselves” that alone give us the truth about things we are investigating. Socrates was tired of his search about nature, because it did not give the meaning of human life; he realized that the argument about ideas he had dealt with up to this point, about their purity, and how they were apart from the world of senses, was not enough, it was not a complete argument. This is the reason why he is afraid of being “blinded”, as those who contemplate an eclipse of the sun with naked eyes, blinded in the soul, which is the most important thing he has. How can someone be blinded in the soul? By observing, looking at “things” (βλέπων πρὸς τὰ πράγματα) only with the eyes and the other senses. Here the πράγματα are the real things men live by and act upon: Plato could not have been clearer in refusing the “dualism” attributed to him by and after Aristotle. There are two different attitudes, neither useful to a man who wants to do well: either to look, with the eyes of his mind, at pure ideas separated from the things and forget about them; or to look at things with the sole eyes of his body, forgetting about the ideas. This is where the argument intervenes, this is the means through which we unite both levels: “to escape”, to take refuge in the arguments, it means *to investigate the truth of entities*. The truth of the ideas are found in the arguments we build about things, it is not an abstract truth in itself. The true platonically socratic philosophy is to investigate the entity present in the arguments about things and human dealings. This is the only way to make philosophy. In doing so, we cannot not use the images (ἐν εἰκόσι), because the ideas “are embodied” in our arguments. As Socrates clearly stated *to investigate the ideas in their images does not mean not investigating them in their reality*, because the true reality of ideas is present in the arguments that we carry on to explain things, to find our way in the world of facts (ἐν ἔργοις) in which we are irremediably immersed, from which we cannot escape. In this world, through these roads, we must set out and find our own path. And therefore “choose”, “place” (ὑποθέμενος) as true, case by case (εκάστοτε), the argument judged (κρίνω) the “strongest”, the one that best connects the idea to a thing, to give us the meaning and the truth of things and facts, and therefore our attitude towards them; “place” as non-true those ideas that do not fit in the “best argument” (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον). As Socrates testified by building his philosophical arguments, and by choosing to die according to them.