

LE VIE DELLA CONOSCENZA IN AISCH. AG. 1366-71 E

SOPH. TRACH. 141-177; 588-593:

δοκείν Ε σαφῶς εἰδέναι

La riflessione sul fondamento della conoscenza svolta in Aisch. Ag. 1366-71¹ e Soph. Trach. 141-177, 588-593 rivela una comune sensibilità al dibattito suscitato nel V sec. dall'immissione nel *kòsmos* culturale tradizionale di nuove correnti di pensiero di ispirazione razionalistica. La questione riguarda i principi della conoscenza, ma finisce per coinvolgere le strutture etico-ideali del sapere e del suo modo di rapportarsi alla realtà. Non si tratta dunque di una riflessione puramente intellettuale, ma della presa di posizione rispetto ad un nuovo modello gnoseologico che rischia di stravolgere lo *status* etico della persona umana, promuovendo il primato della *dòxa* sulla conoscenza del vero e annullando la stessa nozione di verità assimilata al punto di vista soggettivo e relativistico dell'opinione.

In Aisch. Ag. 1366-71 si delinea attraverso la voce dei coreuti l'antitesi tra congettura ipotetica fondata su *τεκμήρια*, considerata come una sorta di divinazione, e conoscenza certa. *τεκμήριον* ha in Ag. 1366 il significato di segno desunto dall'esperienza, assimilabile alla più antica accezione nel linguaggio comune di *τέκμων*² e *τέκμαρ* come «segno di riconoscimento»³; tale accezione sembra predominare rispetto a quella più specialistica in senso epistemologico attestata nel lessico medico e storiografico, in cui *τεκμήριον* come segno probativo è distinto dal semplice *σημείον*⁴. Il nesso tematico tra il dibattito dei coreuti sulla credibilità di una congettura fondata solo sull'indizio delle grida di Agamennone e

¹ Aisch. Ag. 1366-71 ἦ γὰρ τεκμηρίοισιν ἐξ οἰμωγμάτων ἰμαντευσόμεσθα τάνδρὸς ὡς ὀλωλότος; ἰσάφ' εἰδότας χρῆ τῶνδε μυθεῖσθαι πέρι, ἰ τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα. ἰ ταύτην ἐπαινεῖν πάντοθεν πληθύνομαι, ἰ τρανῶς Ἄτρείδην εἰδέναι κυροῦνθ' ὅπως.

² Vd. *Il.* 1, 526. Sull'accezione di *τέκμων* nel linguaggio comune vd. L. GERNET, «Revue Philosophique», 146, 1956, pp. 79-86, vd. pp. 80 s., che ne illustra l'uso in campo giudiziario. Il verbo *τεκμαίρομαι* è attestato nella lingua omerica (*Il.* 6, 349; *Od.* 10, 563) con il significato di «fissare, determinare, indicare».

³ Vd. Ag. 272 ed *Eum.* 244.

⁴ Sulla specializzazione semantica nel lessico medico e storiografico di *τεκμήριον* e *σημείον* nel senso di segno probativo e di semplice segno non dimostrativo vd. V. DI BENEDETTO, *Il medico e la malattia*, Torino 1986, pp. 97 ss.; 103; M. VEGETTI, Ippocrate. *Opere*, Torino 1965, p. 49; *Id.*, *Tucididide e la scienza della storia in Storia del pensiero filosofico e scientifico* a cura di L. GEYMONAT, Milano 1970, vol. I, p. 161. Nella prosa filosofica (*Alcm.* VS 24 B 1), storiografica (*Hdt.* 1, 57; 2, 33 τ. τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γινωσκόμενα; *Thuc.* 4, 123) e medica (*Aff.* 21, 7, 220, 7-8; 42, 7, 272, 11-12; *Mul.* 11, 8, 46, 1-2) *τεκμαίρομαι* significa sia «tener conto, considerare» che «valutare, congetturare» sulla base di segni.

l'affermazione del corifeo al v. 1346, in cui si prospetta la convinzione sulla morte del re come opinione indotta dai lamenti⁵, permette di assimilare la congettura da segni alla *dòxa* distinta dalla conoscenza certa. L'esitazione dei coreuti nell'acquisire come sicura la notizia della morte di Agamennone ricorda la stessa incertezza dimostrata nel credere alla presa di Troia in *Ag.* 272⁶ in assenza di prove certe. E' evidente che l'incredulità del coro è un espediente finalizzato ad incrementare l'effetto emotivo della scena: la tensione drammatica aumenta infatti quanto più si dilatano i tempi dell'attesa. In entrambi i casi l'incertezza viene superata attraverso l'epifania degli eventi in cui gioca un ruolo decisivo Clitemestra, che ai vv. 281 ss. dà al coro la prova richiesta, descrivendo il lungo percorso del segnale di fuoco che annuncia la presa di Troia, e ai vv. 1372 ss. rende fondate le congetture del coro, confessando il proprio delitto.

Ai dubbi del coro, che in *Ag.* 1366-1371 non sa se credere alla morte di Agamennone, fa eco l'incredulità di Egisto che ai vv. 844-849, 851-854⁷ delle *Coefore* dubita dell'attendibilità della notizia della morte di Oreste e, sollecitato dal coro, si propone di verificare di persona se il presunto forestiero latore della notizia abbia assistito alla morte di Oreste o ne sia venuto a conoscenza per semplice sentito dire. La scena è speculare a quella dell'*Agamennone*: alla morte effettiva del padre corrisponde quella fittizia del figlio, all'incredulità del coro corrisponde quella ben più motivata di Egisto, alle grida di Agamennone quelle di Egisto, che a costo della vita perviene alla conoscenza dell'inganno di cui è vittima. La corrispondenza tematica svela una connessione allusiva che acquista significato nell'ottica ideale della legge divina, che impone di patire a chi ha fatto patire⁸. Anche in questo caso il motivo delle vie della conoscenza è un espediente volto ad accrescere la tensione drammatica: l'incredulità e il timore di Egisto di essere ingannato fanno risaltare il *pàthos* della sua uccisione, che si prospetta paradossalmente come esperienza risolutiva del dubbio. Più complesso il meccanismo drammatico connesso alla verifica del *δοκεῖν*: la verifica esperienziale conclude infatti sia il processo conoscitivo che quello esistenziale del personaggio, vanificando l'utilità della conoscenza che sopraggiunge quando ormai è impossibile mutare il corso degli eventi. L'attenzione si concentra sulla credibilità delle fonti orali da cui dipende il sapere in assenza dell'esperienza diretta degli eventi e si pone una distinzione tra il semplice sentito dire e la testimonianza autoptica di chi ha assistito ai fatti, che ricorda quella delineata da Lica in *Soph.Trach.* 425 s. tra *δόκησιν εἰπεῖν* e *ἐξακριβῶσαι λόγον* e la ben nota teorizzazione

⁵ *Ag.* 1346 τοῦργον εἰργάσθαι δοκεῖ μοι βασιλέως οἰμώγμασιν.

⁶ *Ag.* 272 τί γὰρ τὸ πιστόν; ἔστι τῶνδ' ἐσοί τεκέμαρ;

⁷ Aisch. *Cho.* 844-49 (Egisto) πῶς ταῦτ' ἀληθῆ καὶ βλέβοντα δοξάσω; / ἢ πρὸς γυναικῶν δειματούμενοι λόγοι / πεδάρσιοι θρώσκουσι, θνήσκοντες μάτην; / τί τῶνδ' ἂν εἴποις ὥστε δηλῶσαι φνεῖ; / (Corifea) ἠκούσαμεν μὲν, πυνθάνου δὲ τῶν ξένων / ἔσω παρελθών. ...; 851-54 (Egisto) ἰδεῖν ἐλέγξει τ' εἶθ' ἐθέλω τὸν ἄγγελον, / εἴτ' αὐτὸς ἦν θνήσκοντος ἐγγύθεν παρών, / εἴτ' ἐξ ἀμαυρᾶς κληδόνος λέγει μαθών. / οὔτοι φρέν' ἂν κλέψειεν ὠμματωμένην.

⁸ Cfr. *Ag.* 1562-1564.

tucididea⁹ sulle fonti dei *pràgmata* distinte in esperienza autoptica e testimonianze orali, tra cui prioritarie quelle fondate sull'autopsia.

Lo spazio dato alla riflessione sui principi della conoscenza nella scena citata dell'*Agamennone* non sembra essere funzionale solo ad amplificare la tensione drammatica; l'insistenza su un dubbio tutto sommato poco giustificato, visti gli eventi, si deve verosimilmente all'intento di prendere posizione riguardo ad una questione, che doveva avere un certo peso nel dibattito culturale del tempo. La netta contrapposizione delineata tra il *σαφ' εἶδέναι* e il semplice «opinare», «supporre», stigmatizzato con tono quasi dispregiativo in *τοπάζειν*, voce del linguaggio comune¹⁰ dissonante rispetto all'elevata compagine stilistica del lessico tragico, lascia emergere l'esigenza razionalistica di fondare su basi solide la conoscenza del vero e rivela un orientamento comune ad alcune espressioni del pensiero filosofico del V sec. di ispirazione empirica e razionalistica, identificabili ad esempio nel trattato del *Corpus* ippocratico *Sull'antica medicina*. Nel vanificare l'ambizione a introdurre il sapere umano nel campo dei fenomeni cosiddetti «invisibili»¹¹ l'autore del trattato sembra infatti condividere con il poeta tragico lo stesso rigore gnoseologico del *σαφῶς εἶδέναι* e le medesime convinzioni in merito allo scarso fondamento di forme di conoscenza che trascendono l'esperienza, confinate nella sfera soggettiva del *δοκεῖν* contrapposta all'*ἀλέθεια*. La polemica si rivolge qui alle manifestazioni più estreme del sapere congetturale fondato su premesse ipotetiche prive di corrispondenza nella realtà fenomenica, identificabili nelle teorie epistemologiche anassagoree¹².

Al di là dell'esigenza razionalistica emerge soprattutto il dissenso rispetto a concezioni gnoseologiche troppo orientate a confidare nella congettura, nel *τεκμαίρεσθαι*, tanto da superare talora il limite obiettivo dell'esperienza, che sola può garantire la credibilità della conoscenza: proprio attraverso la contrapposizione tra *τοπάζειν* e *σαφ' εἶδέναι* si vuole ribadire come la vera conoscenza non può fondarsi su semplici indizi, al di là del loro valore più o meno probativo. L'ammonimento del poeta potrebbe coinvolgere non solo il livello

⁹ Thuc. 1, 22.

¹⁰ La derivazione del termine dall'*Umgangssprache* è confermata dalle attestazioni nella commedia (Ar. *Vesp.* 73) e nella prosa platonica (*Theaet.* 155; *Gorg.* 489; *Phaedr.* 228; *Lg.* 653, 691, 837). Particolarmente significativo il riscontro dell'antitesi tra *τοπάζειν* e *σαφ' εἶδέναι* in Pl. *Gorg.* 489d, dove Socrate si rivolge a Callicle dicendo *ἀλλ' ἐγὼ μὲν, ὦ δαιμόνιε, καὶ αὐτὸς πάλαι τοπάζω τοιοῦτόν τι σε λέγειν τὸ κρεῖττον, καὶ ἀνερωτῶ γλιχόμενος σαφῶς εἶδέναι ὅ τι λέγεις*: è possibile che i versi eschilei avessero tanto colpito l'attenzione del pubblico da far sì che l'antitesi eschilea si trasformasse in una locuzione quasi idiomatica ripresa allusivamente nel citato luogo platonico.

¹¹ Cfr. *VM* 1.

¹² In *VM* 1 *οὐ γὰρ ἔστι, πρὸς ὅ τι χρῆ ἀνελέγκαντα εἶδέναι τὸ σαφές* si asserisce l'impossibilità di considerare come termine di riferimento dell'invisibile i fenomeni visibili, secondo il procedimento analogico anassagoreo; l'allusione ai processi logico-deduttivi elaborati da Anassagora si svela ancor più nella connessione istituita sempre in *VM* 1 tra procedimento ipotetico e studio dei fenomeni celesti e sotterranei, conoscibili secondo le teorie anassagoree in virtù della deduzione analogica. Cfr. al riguardo M. Lombardi, *Empirismo e logica proporzionale nelle strutture argomentative del trattato Sull'antica medicina*, «RCCM» 1 (2001), pp. 83-90.

primario della conoscenza congetturale da segni, ma anche virtualmente quello ulteriore di ipotesi che varcano i confini della realtà sperimentabile. Forse non si è lontani dal vero nel ravvisare nel luogo eschileo una seppur velata allusione al metodo semeiotico anassagoreo¹³ e alla sua vasta eco nelle metodologie conoscitive poste in opera nel V sec. in vari ambiti del sapere umano da quello scientifico a quello storiografico e retorico. Un riscontro oltremodo significativo dell'arte del *τεκμαίρεσθαι* ciò che non si conosce per analogia con ciò che è visibile si coglie ad esempio in Erodoto, che, quasi parafrasando l'enunciazione anassagorea, scriveva nelle *Storie* non molti anni dopo la tragedia eschilea *ὡς ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ γινωσκόμενα τεκμαιρόμενος*¹⁴. Quel che è certo è che Eschilo non si trova in sintonia con gli sviluppi più avanzati del pensiero presocratico da Senofane¹⁵ ad Alcmeone¹⁶ e Anassagora¹⁷, che, pur partendo dall'asserzione del limite della conoscenza umana, avevano teorizzato la possibilità di costruire il sapere su base congetturale, perseguendo come obiettivo non il vero, ma l'opinione verosimile. L'orientamento della riflessione eschilea sui principi della conoscenza corrisponde a quello altrove dimostrato nei confronti dei nuclei tematici più significativi della cultura razionalistica del suo tempo, come la teoria anassagorea del progresso svalutata nel *Prometeo*¹⁸ attraverso la contrapposizione tra la *hybris* del sapere tecnico-euristico di Prometeo e la vera saggezza fondata sulla consapevolezza del limite della condizione umana.

La riflessione sul fondamento della conoscenza mostra dunque l'attestarsi di Eschilo su posizioni moderate in cui il rigore razionale della conoscenza del vero si combina con concezioni tradizionali ispirate alla più antica *sophia* poetica di ascendenza epico-lirica, che distingue la verità dall'inganno dell'opinione¹⁹ e pone il limite della conoscenza umana nel

¹³ Cfr. Anax. VS 59 B 21 A su cui vd. E. DILLER, *ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*, «Hermes», 1932, pp. 14-42 (= *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, hrsgb. von H. J. NEWIGER und H. SEIFFERT, München 1971, pp. 119-43).

¹⁴ Hdt. 2, 33, 2.

¹⁵ Cfr. Xen. VS 21 B 18, dove si dice come gli dei non abbiano mostrato fin dall'inizio ogni cosa ai mortali, ma «nel tempo ricercando essi trovano il meglio». La conoscenza umana resta però confinata nell'opinione verosimile, come conferma l'affermazione del fr. B 35 *ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εὐκότα τοῖς ἐτύμοισιν*.

¹⁶ Per il fondamento congetturale della conoscenza umana vd. Alcmeone di Crotona (VS 24 B 1), che attribuisce agli uomini la possibilità di *τεκμαίρεσθαι* alternativa alla conoscenza certa degli dei; lo schema oppositivo tra conoscenza divina e umana ricorda quello delineato da Senofane in VS 21 B 34 tra τὸ σαφές riservato agli dei e δόκος, riservato agli uomini.

¹⁷ Cfr. Anax. VS 59 B 21b, dove si riconosce all'uomo la capacità di acquisire *sophia* e *tèchne* attraverso l'interazione di *nòus*, esperienza e memoria.

¹⁸ Per tale interpretazione dell'atteggiamento eschileo nei confronti della teoria anassagorea del progresso, di cui si ravvisa l'eco nei vv. 442 ss. del *Prometeo*, vd. V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978, pp. 106 ss., che contesta altre esegesi, come quella di C. DIANO (*Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, «Grande antologia filosofica», II, pp. 275-289, vd. pp. 280 ss.), inclini a ravvisare nei versi eschilei un materialismo d'ispirazione anassagorea.

¹⁹ La contrapposizione tra *alètheia* e *dòxa* enunciata in Hes. *Th.* 27 s. trova seguito nell'antitesi tra verità e opinioni dei mortali prive di *πίστις ἀληθής* in Parm. VS 28 B 1, 28-30 e nella censura pindarica in *Ol.* 1, 28-34 dei racconti menzogneri il cui inganno risulta credibile per effetto della *Χάρις*.

limite dell'esperienza, che ne costituisce il fondamento²⁰. Sembra che il monito del poeta richiami alla necessità di tenere saldamente presente l'ancoraggio della conoscenza a tale limite esperienziale, che solo può garantire la conoscenza veritiera, senza illudersi di poterlo travalicare grazie a congetture da cui può nascere un'opinione fallace. Tale ammonimento risulta del tutto coerente con il fondamento ideale della concezione antropologica eschilea, che pone una netta cesura tra condizione umana e divina e impone l'osservanza del principio della moderazione: l'ambizione a superare il limite della conoscenza si configura come *hybris* e in quanto tale viene censurata. Siamo nella stessa prospettiva ideale della caratterizzazione di Prometeo come *sophistés*, paradigma di un sapere pratico-euristico lontano dalla vera *sophìa* ispirata alla moderazione e all'accettazione dei limiti della condizione umana²¹.

Il più immediato riscontro della riflessione eschilea sulle vie della conoscenza si ravvisa nelle *Trachinie* di Sofocle ai vv. 141-177, 588-593 nell'antitesi tra vera conoscenza fondata sull'esperienza e semplice *δοκείν*. Nel primo dei luoghi citati Deianira, rivolgendosi al coro, gli augura di non conoscere mai per esperienza diretta lo strazio del suo dolore²²; nel secondo Deianira viene sollecitata dal coro a verificare nell'esperienza le sue convinzioni personali riguardo all'efficacia del filtro magico utilizzato per riconquistare l'amore di Eracle²³. L'analogia nella svalutazione di una conoscenza puramente congetturale pone Sofocle nella stessa direzione di pensiero di Eschilo e suggerisce l'ipotesi di una ripresa allusiva del luogo eschileo, confermata dal nesso *ἐκμάθοις παθοῦσα* del v. 143, che rievoca uno dei nuclei tematici più significativi del dramma di Eschilo, enunciato proprio nell'*Agamennone* ai vv. 177 s.²⁴. La valenza gnoseologica ed insieme etico-psicologica²⁵ dell'espressione *ἐκμάθοις παθοῦσα* si delinea nella stessa vicenda esistenziale di Deianira, che approda alla conoscenza proprio attraverso un'esperienza di dolore: la scoperta della natura malefica del filtro di Nesso è accompagnata infatti dalla sofferenza di veder stravolto in senso negativo l'esito dell'artificio magico.

In Sofocle il tema dell'opposizione tra conoscenza certa e opinione ha uno sviluppo drammatico più complesso di quello osservato nella scena dell'*Agamennone* e ricorda quello che si è già visto produttivo in *Cho.* 844-847, 851-854 nella connessione delineata tra la verifica gnoseologica di Egisto e la sua *καταστροφή*. Meno diretto e più accidentato è il

²⁰ Cfr. *Il.* 2, 470 ss.; *Hes.Th.* 369 s.; *Alcm. fr.* 125 P. («esperienza principio di apprendimento») di probabile attribuzione, secondo Lanza (cfr. G. PASCUCCI, *Il sapere della prosa ionica: storiografia e scienza*, «Storia e civiltà dei Greci», vol. 2, pp. 613-644, vd. p. 642.), ad Alcmeone di Crotona.

²¹ Per questa interpretazione del personaggio eschileo vd. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere...*, cit., Torino 1978, pp. 50 ss.

²² *Trach.* 142 s. *ὡς δ' ἐγὼ θυμοφθορῶ / μήτ' ἐκμάθοις παθοῦσα, νῦν δ' ἄπειρος εἶ.*

²³ *Trach.* 592 s. *ἀλλ' εἰδέναι χρὴ δρῶσαν, ὡς οὐδ' εἰ δοκεῖς / ἔχειν ἔχοις ἄν γνῶμα, μὴ πειρωμένη.*

²⁴ *Aisch. Ag.* 177 s. (*Zeus*) *τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν.*

²⁵ Diversa l'esegesi di V. DI BENEDETTO, *Sofocle. Trachinie. Filottete*, Milano 1990, p. 23, che valorizza solo l'aspetto conoscitivo del *πάθει μάθος*, delineando una distinzione rispetto alla concezione eschilea prevalentemente etica.

persorso della verifica della congettura, che propone prima la congettura e poi l'esperienza diretta degli eventi. Infatti alla congettura segue l'iniziativa di Deianira del dono della tunica e quindi la verifica esperienziale, che rivela il vero e nel contempo capovolge l'esito dell'azione contro la volontà del suo artefice. L'innovazione sofoclea si attua non solo in un maggiore coinvolgimento della problematica gnoseologica nel meccanismo drammatico, ma anche negli esiti della riflessione deducibili dallo sviluppo dell'azione che vanifica la tensione alla conoscenza del vero. Sofocle va oltre l'ammonimento eschileo a distinguere la vera conoscenza dalla semplice congettura e pone in rilievo il limite della conoscenza umana nel confine temporale dell'esperienza, che per effetto di un meccanismo deterministico indipendente dalla volontà umana segue e non precede l'iniziativa dell'azione; Deianira infatti fa esperienza del potere distruttivo del sangue di Nesso solo dopo aver inviato ad Eracle la tunica intrisa con lo stesso sangue. Il limite della conoscenza condiziona la responsabilità morale dell'azione, ponendosi insieme al meccanismo oggettivo della necessità all'origine di un errore involontario²⁶ e della stessa *καταστροφή* del personaggio. In questo approdo pessimistico della riflessione etico-gnoseologica si coglie uno degli aspetti distintivi della concezione antropologica sofoclea, in cui il limite della conoscenza si traduce nella frustrazione della volontà e dell'iniziativa dell'azione e nel radicalizzarsi di uno stato di *ἀμηχανία*, che inasprisce le radici della sofferenza.

Sia Eschilo che Sofocle mostrano dunque di richiamarsi ad una concezione tradizionale del sapere e si contrappongono all'ambizione della cultura razionalistica di superare il limite della conoscenza umana attraverso congetture ipotetiche, che varcano il confine esperienziale. La polemica prima eschilea e poi sofoclea nasce da ragioni ideali ed etiche: lo svilimento di una corretta conoscenza del vero e la valorizzazione della *δῶξα* portano infatti a demolire il fondamento etico del sapere nella misura in cui la *δῶξα* confina l'uomo in una visione soggettiva e illusoria della realtà, allontanandolo dalla vera saggezza, e diviene strumento di inganno e di potere. In Sofocle la polemica con la cultura razionalistica²⁷ si fa più marcata probabilmente per effetto di certi sviluppi del pensiero sofistico²⁸, che affermavano l'impossibilità di conoscere la verità in senso assoluto e il primato della relatività soggettiva della *δῶξα*: il fallimento della ragione nella conoscenza del vero viene colto attraverso il paradigma mitico di Deianira nell'artificiosa costruzione di una visione illusoria e puramente virtuale della realtà e riflette quello della cultura razionalistica del V sec.

²⁶ Tale errore è assimilabile all'*ἀμαρτία* posta all'origine della sventura del personaggio tragico nella *Poetica* aristotelica (1453a, 10; 16) e distinta da *κακία* e *μοχθηρία*.

²⁷ Vd. al riguardo V. DI BENEDETTO, *Sofocle...*, cit., pp. 22 ss.

²⁸ Per le teorie gnoseologiche dei sofisti si veda lo scritto protagoreo *La verità o i discorsi demolitori* e quello gorgiano *Sul non essere o sulla natura*, in cui alla verità inesistente, inconoscibile e incomunicabile si contrappone il verosimile, che viene dimostrato attraverso l'esclusione delle altre possibilità, così come si evince dalla testimonianza platonica in *Phaedr.* 267a.

