

Senofane e il “non sapere di sapere”

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.3

MASSIMO PULPITO / *Cátedra UNESCO Archaí Brasília* /

Agli inizi degli anni ‘60 del secolo scorso, il filosofo statunitense Edmund Gettier aveva pubblicato troppo poco per poter sperare di diventare professore confermato. I colleghi, allora, in ossequio al famigerato principio “publish or perish”, gli consigliarono di mettere per iscritto le sue riflessioni in merito al tema della conoscenza, di cui avevano notizia. Ne venne fuori un articolo brevissimo (di sole tre pagine¹), destinato a diventare uno dei lavori più citati e discussi nel campo dell’epistemologia contemporanea: l’argomento che vi era presentato sarebbe, così, diventato il celebre “problema di Gettier”. Strano destino per un testo così conciso, e sorto quasi per ragioni occasionali².

La fortunata idea di Gettier fu quella di mostrare in che modo le condizioni poste dalla teoria standard della conoscenza dovessero essere riconosciute come necessarie, ma non sufficienti, affinché si possa parlare di effettiva conoscenza. La concezione classica definiva la conoscenza come “credenza vera giustificata”. Nello specifico, le condizioni ammesse dalla teoria standard affinché si possa dire che *S sappia P*, erano: 1) che *P* sia vero; 2) che *S* creda *P*; 3) che *S* sia giustificato nel credere *P*. Ora, il controesempio proposto da Gettier, nella sua semplicità, è straordinariamente efficace. Poniamo³

¹ Gettier (1963).

² Si veda quanto scrisse in proposito Nicla Vassallo (2013), nella ricorrenza del cinquantennio dell’articolo.

³ L’esperimento mentale di Gettier tratta di datori di lavoro e monete (nel primo esempio) e di auto e luoghi (nel secondo). Qui riporto l’esempio utilizzato da Casati (2011: 74–75) per illustrare il problema, perché a mio avviso più efficace.

che Marco voglia sapere che ore sono, che sia mezzogiorno e che l'orologio di Marco segni che è mezzogiorno: saremmo legittimati a dire che Marco, allora, *sa* che è proprio mezzogiorno. Come si vede le tre condizioni sono soddisfatte: è vero che è mezzogiorno (condizione 1), Marco crede che sia mezzogiorno (condizione 2), ed è giustificato nel farlo, poiché ha visto l'orologio (condizione 3). Se mancasse una sola di queste condizioni, non si potrebbe dire che Marco *sa*. La definizione di conoscenza come credenza vera giustificata parrebbe confermata. Ma che cosa succederebbe se l'orologio di Marco fosse fermo e segnasse (casualmente) le 12, e Marco (casualmente) guardasse il suo orologio proprio a mezzogiorno? Si potrebbe ancora dire che Marco *sa* che è mezzogiorno? Di fatto, le tre condizioni sarebbero ancora soddisfatte (è vero che è mezzogiorno, Marco crede che sia mezzogiorno, ed è giustificato nel farlo). Ma avrebbe avuto fortuna, e questo è proprio quello che Marco *non sa*. Ciò implica che quelle condizioni non sono sufficienti: affinché ci sia conoscenza, serve qualcos'altro. Che cosa sia questo altro, Gettier nell'articolo non lo dice. Probabilmente, se lo avesse fatto, il testo non sarebbe stato così breve.

Ora, nella nota 1 dell'articolo Gettier riconduceva la definizione classica della conoscenza da lui contestata (attenuando, però, l'asserzione di questa paternità con un "seems") nientemeno che a Platone (egli cita il *Menone* e il *Teeteto*⁴). A ben vedere, però, lo stesso "problema" scovato da Gettier per contestare quella definizione, nella filosofia greca antica non era del tutto sconosciuto. Con buona probabilità, esso era già stato intuito da un suo antico e illustre predecessore in un testo la cui lunghezza è a noi ignota, ma che ci è giunto in una forma ancora più ridotta di quella dell'articolo summenzionato. L'autore è Senofane di Colofone, e l'argomento ci è stato tramandato in quello che oggi conosciamo come frammento B 34 (nella canonica numerazione Diels-Kranz, al cap. 21), che consiste in quattro celebri versi:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν⁵ οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

⁴ Il passo del *Menone* in cui Platone equipara la conoscenza all'opinione vera giustificata è 97d–98a. Questa tesi ritorna nel *Teeteto* (*Th.* 201c–210a), dove è ampiamente discussa, ma per essere poi confutata da Socrate (ma sul tema si vedano anche *Smp.* 202a e *Phd.* 76b).

⁵ Riporto qui, con la maggioranza degli studiosi, la lezione ἴδεν che compare in Sesto Empirico (*M.* 7.49 e 110, 8.326). In Plutarco (*Quomodo adul.* 17E) si legge la variante γένηται ("La verità evidente non *vi è stato* nessun uomo, né vi sarà / che la conosca"), accolta, tra gli altri, da Untersteiner (1956), difesa con buoni argomenti da Ioli (2003), e ora nella raccolta Laks-Most (2016 – passo numerato come LM 8 D 49). A favore della lezione sestana mi pare possano ancora valere le considerazioni di Fränkel (1925: 185), secondo cui ἴδεν non solo andrebbe preferito in quanto *lectio difficilior*, ma sarebbe confermata da Diogene Laerzio 9.72 (sebbene nei codici compaia in una forma metricamente imprecisa: εἴδεν in P, οἴδεν in BF – in quest'ultima forma anche in Sesto 7.49 NA). In ogni caso, la scelta tra le due lezioni ritengo non incida in maniera significativa sul senso complessivo del frammento. Per altre fonti del testo, anche parziale, del frammento, si veda Turrini (1982: 117–118).

La verità evidente, dunque, nessun uomo l’ha vista, né vi sarà nessuno
che sappia circa gli dèi e le cose che dico sul tutto:
se infatti gli riuscisse di dire al meglio cose compiutamente reali,
cionondimeno egli non le conoscerebbe; su tutto, invece, si ha credenza.

La tensione principale che si avverte in questo frammento è la polarità tra i concetti di $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ (verso 1) e $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ (verso 4), segnalata peraltro dalle particelle $\mu\acute{\epsilon}\nu$ e $\delta\acute{\epsilon}$. Il primo termine esprime l’evidenza, la verità palese. Ha dunque una valenza primariamente oggettiva, lo stato di chiara fattualità, il cui correlativo soggettivo è la condizione di indubitabilità, certezza, e quindi esattezza (nel pensiero e nel discorso). La sua inaccessibilità determina una mancanza di conoscenza (versi 2–4). Il secondo termine, invece, indica una condizione soggettiva puramente opinativa, la credenza, la supposizione, il farsi un’idea, l’ipotizzare, che rimanda ad uno stato oggettivo oscuro e nascosto, e dunque di difficile decifrazione, che obbliga a congetturare. Il contrasto consiste nel fatto che se, da un lato, la possibilità del $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ è ammessa, dall’altro, l’accesso al $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ si rivela precluso agli uomini. All’interno di questa cornice polare Senofane presenta il suo argomento sulla conoscenza, fondato su un esperimento mentale: che cosa accadrebbe se un uomo riuscisse a dire cose vere? Potremmo parlare di vera conoscenza? La modalità dell’esperimento mentale è caratteristica di Senofane: è noto il frammento B 15, nel quale Senofane immagina buoi e leoni pittori, in grado di dipingere dèi a loro immagine. Si tratta di un ragionamento controfattuale, in quanto la premessa, concessa per ipotesi, è irrealistica. Il caso del frammento B 34 è certamente diverso, perché Senofane non sta escludendo l’evenienza dell’ipotesi; al contrario, è proprio perché, in teoria, è possibile riuscire a dire cose vere ($\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\epsilon\iota\pi\acute{o}\nu$), che la riflessione può impernarsi sul caso più favorevole alla conoscenza. Qui invece che un argomento controfattuale, abbiamo un “hypothetical best-case-scenario”⁶. L’esito dell’esperimento è, però, parimenti negativo: così come quei buoi non dipingerebbero, certo, dèi reali (non conoscono, dunque, la verità), così colui che riesce a dire la verità, non può dire solo per questo di conoscerla. Con $\tau\acute{\upsilon}\chi\omicron\iota$ Senofane sta esprimendo appunto questo risultato, ossia il riuscire a dire nel modo migliore ($\tau\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$) le cose come stanno – caso evidentemente non scontato – ma che egli giudica di per sé non sufficiente per poter parlare di vera conoscenza.

A dispetto della sua apparente chiarezza, il frammento è stato oggetto di un vasto dibattito⁷. Senza entrare nel dettaglio delle non poche difficoltà poste dal passo, sono quattro le principali linee interpretative seguite dagli studiosi. La prima, e più antica, è quella di segno scettico. Non è un caso se la ritroviamo già nella nostra fonte, Sesto (*M.* 7.48–53, ma anche in *P.* 2.18), per il quale Senofane avrebbe affermato l’incomprensibi-

⁶ Tor (2013: 262).

⁷ Già nell’antichità il frammento fu soggetto a letture e utilizzi di tipo diverso. Come ha scritto Turrini (1982: 117): “A ispirare queste diverse modalità di interpretazione non era tanto l’intento di penetrare più a fondo nell’individuazione del valore storico dei versi, quanto piuttosto un’esigenza di polemica filosofica legata al variare delle prospettive storiche e culturali”.

lità del tutto e l'assenza di un criterio di distinzione tra vero e falso⁸. L'uomo sarebbe così condannato a vivere nell'incertezza⁹. Il frammento sembra, peraltro, rimandare al tradizionale motivo (assente, però, nella ricostruzione di Sesto) della frattura insanabile tra la limitata conoscenza umana e la perfetta sapienza divina, che fa da sfondo ad un pessimismo gnoseologico coerente con l'approccio scettico¹⁰. Una seconda lettura, più sofisticata, è quella fallibilista, sostenuta da Karl Popper¹¹, il quale ritrovava in Senofane una sorta di antesignano della propria teoria epistemologica fondata su congetture e confutazioni. In effetti, l'impossibilità del coglimento della verità certa non esclude la possibilità di un miglioramento delle congetture¹². In questa seconda lettura, dunque, la divaricazione tra la sapienza divina e l'insipienza umana, non ha i tratti pessimistici della prima: qui all'uomo è consentito un progresso delle conoscenze¹³.

Vi sono, però, altre due interpretazioni alternative allo scetticismo drastico. Una terza lettura, avanzata da Mario Untersteiner¹⁴, alla separazione irrimediabile tra dio e uomo sostituisce la distanza tra la sapienza quasi-divina del σοφός e la dissennatezza dell'άνηρ comune. In questo caso, il sapiente (e cioè Senofane stesso), in una forma di compiaciuta autoconsapevolezza, intenderebbe distinguersi dal resto del consorzio umano, in forza della sua superiorità spirituale. Sono gli uomini comuni che non colgono, né mai coglieranno, la verità che il sapiente professa. Naturalmente, per poter ricavare questa lettura dal frammento, bisogna intervenire sulla resa del passo. La contrapposizione tra uomo comune e sapiente passa, infatti, da una limitazione del campo dell'inaccessibilità (che, se generalizzato, finirebbe per riguardare anche il sapiente). Per questo, σαφές smette di essere complemento oggetto e diventa avverbio, che si lega a εἰδώς del verso successivo¹⁵. Ma soprattutto, ἄσσα λέγω del verso 2 diverrebbe oggetto di εἰδώς, legandosi, per costruzione *apo koinou*, da un lato ad ἀμφὶ θεῶν e dall'altro a περὶ πάντων¹⁶. Ne deriva che il senso dei due primi versi sarebbe: "Da una parte non vi fu né vi sarà mai un uomo

⁸ Su una linea sostanzialmente convergente si colloca anche lo scettico Timone di Fliunte (si vedano i frammenti 59 e 60 D.), il quale non solo fece dei *Silli* senofanei il modello della sua opera, ma utilizzò il personaggio Senofane come guida del suo viaggio in visita ai pensatori del passato. Oltre a Timone, una lettura analoga è ravvisabile in Gal. *Phil. Hist.* 7, in Hippol. *Ref.* 1.14, e in D.L. 9.72 (riportando, però, la posizione degli scettici).

⁹ L'immagine che Sesto propone, in un altro passo (S.E. *M.* 8.325), per illustrare la condizione espressa dal frammento, è particolarmente efficace: egli la paragona ad un tiro al bersaglio compiuto al buio. Anche colui che riuscisse a colpire il bersaglio, non avrebbe la certezza di esserci riuscito.

¹⁰ Cf. Simon. fr. 3 H. (citato in Arist. *Metaph.* 982b30). Alcmeone (DK 24 B 1) opponeva la *saphēneia* divina al *tekmairēsthai* umano. Ma il tema compare anche in Eraclito (DK 22 B 83). Nello stesso poema di Parmenide, in cui a rivelare la verità è una divinità (DK 28 B 1) mentre ai mortali sono attribuite opinioni senza certezza, si ritrova (in apparenza) lo stesso motivo. Questa valenza del frammento fu già colta da Ario Didimo (*ap. Stob. Ecl.* II, 6, 14 W.).

¹¹ Popper 1950, 152.

¹² Come vedremo, è argomento del frammento B18. Sul tema del *dokos* come congettura si leggano le pertinenti considerazioni di Ioli (2003: 215–216).

¹³ Su questa linea si pone l'interpretazione di Gal. *Diff. puls.* 3.1.

¹⁴ Untersteiner (1956: CCXIX–CCXXX).

¹⁵ Ciò naturalmente implica che Untersteiner accolga la variante di Plutarco ἀνήρ γένητ' (*supra*, n. 5), giacché leggendo σαφές come avverbio, viene meno l'oggetto di ἴδεν della lezione sestana.

¹⁶ Untersteiner (1956: CCXXI).

che abbia chiaramente sperimentato tutto quello che io dico intorno agli dèi e intorno al tutto¹⁷. Come si vede, in questo caso la contrapposizione nel testo si pone tra gli uomini e *me*, e l’oggetto della conoscenza da cui gli uomini sono esclusi, sono le cose che “io dico”¹⁸. Si passerebbe, così, dalla disperazione epistemologica della lettura scettica all’esaltazione sapienziale.

L’altra lettura possibile, la quarta (ma non ultima in senso cronologico, poiché vecchia di un secolo), è quella empirista (in parte già presente nell’esegesi di Sesto) sostenuta da Hermann Fränkel¹⁹. In questo caso, la limitazione non riguarda i soggetti conoscitivi, come nella terza linea interpretativa (per la quale la mancanza di conoscenza riguarda tutti gli uomini *eccetto* il sapiente), ma l’oggetto della conoscenza. Infatti, ad essere inaccessibile in questo caso non è la verità in senso lato, ma solo le cose che sfuggono all’evidenza empirica. Noi siamo certi solo di ciò di cui facciamo esperienza – e sulla base di questa interpretazione Fränkel sostiene la lezione di Sesto, ἴδεν, che appunto veicola il senso del “vedere”, quindi dell’esperienza percettiva (che egli, peraltro, ritiene implicito anche in termini come εἰδῶς e οἶδε). Documento di questa preminenza della vista sarebbe il frammento B36²⁰. Da ciò deriva quella scissione tra mondo sensibile, di cui l’uomo può fare esperienza, e mondo trascendente, proprio del divino, su cui si può soltanto congetturare²¹.

Ora, che Senofane limitasse la portata delle sue considerazioni, sia *a parte subiecti* (cioè restringendo la platea di coloro a cui è impedita la conoscenza ai soli uomini comuni, come vuole la terza interpretazione), sia *a parte obiecti* (limitando il campo dell’inconoscibile soltanto a ciò che sfugge all’evidenza, come pretende la quarta interpretazione) appare molto dubbio. Intanto, la lettura del verso 2 proposta da Untersteiner non convince. Come ha scritto Ioli, la lettura prolettica di ἄσσα è “grammaticalmente meno involuta della costruzione *apo koinou*”, e “risulta anche attestata nella lirica arcaica e tra i presocratici”²². Ciò implica che l’oggetto della conoscenza mancata è τὸ σαφές, e non le cose che il sapiente professa sugli dèi e sul tutto. Il che mette in discussione quella sepa-

¹⁷ Untersteiner (1956: 143).

¹⁸ Si capisce che in questo modo l’attività opinativa a cui è condannato l’uomo (di cui parla il verso 4) non deriva dall’inafferrabilità della realtà fattuale. Se fosse così, ne sarebbe escluso anche il sapiente. Tale situazione epistemica deriva dai limiti dell’uomo comune, evidentemente non condivisi dal *sophos*. Ecco perché le ultime parole del verso B 34.4, nella lettura di Untersteiner, non possono essere: “su tutto, invece, si ha credenza”. Il termine πᾶσι andrebbe letto non come neutro d’argomento ma come maschile di pertinenza: “il congetturare è invece proprietà di tutti”. Tutti, compreso il sapiente, il quale, però, a differenza di tutti gli altri, può fare anche dell’altro, e cioè cogliere la verità. In questo modo cambia anche il significato dei correlativi *men... de*, che opporrebbero il “nessun uomo” del primo verso, al “tutti” dell’ultimo.

¹⁹ Fränkel (1925).

²⁰ ὅπῃσ᾽ αἰδῶ θνητοῖσι περὶ φῶσιν εἰσοράσθαι (tutte le cose ai mortali si mostrano alla vista).

²¹ È questa un’interpretazione di tipo “esternista”, perché fa dipendere la conoscenza dal metodo con cui si acquisisce un’informazione. La lettura scettica che abbiamo sopra illustrato, quella sostenuta, ad esempio, da Sesto, è invece un’interpretazione “internista”, giacché in questo caso una credenza, affinché possa dirsi conoscenza, deve possedere in sé, dunque internamente, un certo requisito formale. Sulla distinzione “internalist/externalist” in merito all’epistemologia di Senofane, si veda Warren (2007: 50–52).

²² Ioli (2003: 206). La studiosa fa gli esempi di Thgn. *Eleg.* 1.1048, Anassagora DK 59 B 12.20 e Democrito DK 68 B 18.2.

razione tra sapiente e uomo comune: Senofane non si esclude dal novero degli uomini incapaci di conoscere τὸ σαφές. Non solo sugli dèi nessun uomo ha certezze, ma nemmeno sulle cose di cui Senofane parla, e quindi, essendo anche lui un uomo, nemmeno lui può affermare che tutto ciò che dice sia vero al di là di ogni ragionevole dubbio. Qui Senofane, con tutta probabilità, non sta facendo riferimento alla totalità delle cose di cui si è occupato, ma al fatto che l'oggetto dei suoi discorsi sia proprio il tutto, la natura nelle sue manifestazioni e nei suoi fondamenti. Un tutto che è richiamato nell'ultimo verso del frammento: su tutto, infatti, si dà solo opinione. Venuta meno la lettura di Untersteiner, non c'è più motivo di intendere πᾶσι come un maschile che faccia riferimento a tutti gli uomini. Il problema non si pone più su quali e quanti uomini possano o no conoscere la realtà, o se siano condannati a opinare. Il problema verte sulla accessibilità della realtà oggettiva: poiché la verità certa ci è preclusa, allora su *ogni cosa* non può che darsi soltanto opinione (e che ciò riguardi tutti gli uomini è implicato dal fatto che nessun uomo, οὔτις ἀνὴρ del v. 1, può trascendere questo stato). Ma se su *ogni cosa* si può dare solo δόκος, allora viene meno anche la tesi secondo cui l'impossibilità del sapere riguarderebbe solo *alcuni* oggetti, per la precisione le cose che trascendono l'evidenza empirica. Viene così a cadere anche la lettura di Fränkel (sebbene, l'appellativo di "empirista" dato a Senofane dallo studioso, come vedremo, non pare del tutto improprio).

In questo modo, delle quattro linee interpretative illustrate (scettica, fallibilista, sapienziale, empirista) restano percorribili solo le prime due, quella segnata da un insuperabile pessimismo epistemologico, e quella, contraria, che invece crede in un progresso di conoscenze provvisorie.

Prima di prendere posizione di fonte a questo bivio ermeneutico (posto che le due prospettive siano realmente inconciliabili), è bene esaminare alcuni aspetti del frammento nell'ottica del problema epistemologico ricordato all'inizio. Come si è visto, Senofane, proprio come millenni dopo averbbe proposto Gettier, esclude che la conoscenza si riduca semplicemente ad un'opinione vera (e, come dirò tra un attimo, giustificata). Il verso 3 è chiaro su questo punto: se anche un uomo fosse riuscito (con un'enfasi sulla fortuna, la stessa avuta da Marco nel guardare l'orologio proprio a mezzogiorno)²³ a esprimere nel modo corretto la realtà, egli non la *conoscerebbe*, e quindi la sua resterebbe solo una credenza²⁴. In altre parole il "problema" di Senofane è lo stesso di Gettier²⁵.

²³ È vero che τύχοι, come dice Ioli (2003: 211, n. 50), in questo contesto indica il successo, più che la mera aleatorietà. Tuttavia, il frammento funziona solo se si intende la riuscita come indipendente dalla volontà umana, e cioè che dipenda da qualcosa di indisponibile all'uomo. Se così non fosse, l'argomento cadrebbe, e ne deriverebbe che l'uomo ha la possibilità di accedere al vero con le sue sole forze, il che sembra contrastare con la netta affermazione dei limiti conoscitivi umani che leggiamo nei primi due versi del frammento. Ma se dunque tale successo non è dipendente dall'uomo, allora è un evento di fortuna, non nel senso che è vana ogni forma di impegno o di ricerca, ma nel senso che l'esito non deriva necessariamente da quell'impegno.

²⁴ Verrebbe da dire che questa sia l'intrascendibile condizione dello storico della filosofia antica: anche qualora egli riuscisse a ricostruire correttamente il pensiero di un filosofo antico, non potrebbe dire per questo di conoscerlo (cioè di *sapere* che ciò che afferma è vero).

²⁵ In letteratura il problema è indicato (forse con minore precisione) anche come "paradosso di Gettier". Che nell'analogo "problema di Senofane" vi sia *in nuce* un paradosso, mi pare lo dimostri il fatto che più volte

Dunque, per avere conoscenza, secondo Senofane, non basta avere un’opinione vera. Allora, è forse la “giustificazione” che fa la differenza? Il problema di Gettier lo esclude. E nel caso di Senofane? Ha scritto Maria Michela Sassi: “L’affermazione che anche se riusciamo a dire la verità non la conosciamo veramente suggerisce che per conoscere la verità abbiamo bisogno di determinati criteri: la conoscenza, in altre parole, ha bisogno di una *giustificazione* per essere tale (e distinguersi dall’opinione)”²⁶. Il punto è, tuttavia, che, stando al frammento, vi è una polarità tra *σαφές*, da un lato, e *δόκος* dall’altro, che sembra non ammettere mediazioni. In altre parole, l’ultimo verso attribuisce agli uomini la sola possibilità del *δόκος*, senza distinzioni tra opinioni giustificate o meno, e quindi senza immaginare mediazioni tra *δόκος* e *σαφές*, come si evince dalla negazione costante dei termini che rimandano all’atto del conoscere o esperire (*ἴδεν, εἰδώς, οἶδε*). Dunque, per quanto giustificata possa essere una congettura, si resta pur sempre nell’ambito del *δόκος*, e non del sapere certo. In altri termini, non c’è sapere (*εἰδέναι*), ma semplice credere (*δόκος*): è la condizione di chi non *sa* se ciò che dice o pensa sia vero, ma *crede* di sì. E se anche ciò che dice fosse vero, e quindi avesse i requisiti minimi per poter dire di essere un uomo che sa (compreso l’essere giustificato a dire che è vero), egli comunque *non saprebbe di sapere*²⁷. Si potrebbe dire che la conoscenza per Senofane richieda una consapevolezza, una condizione di certezza, che però all’uomo è preclusa: poiché l’uomo non ha mai la certezza che ciò che dice o pensa sia vero, allora il suo non è vero sapere²⁸.

Ciò significa che la conoscenza umana è impossibile? In realtà, così come l’argomento di Gettier ci dice che cosa non sia la conoscenza, ma non ci dice nulla su che cosa essa sia, allo stesso modo Senofane sta solo escludendo che quella esposta sia vera conoscenza. Tuttavia, il fatto che tutto resti sul piano della congettura, non implica che le congetture

si è visto nel paradosso eristico formulato nel *Menone* 80d–e (secondo cui non si può cercare né ciò che si sa, né ciò che non si sa) un riecheggiamento di quel problema. Sul tema della “trasformazione sofistica” di B 34, fino all’utilizzo del paradosso eristico nel *Menone*, si veda Sassi (2011). È interessante notare come nel *Menone* la definizione standard di conoscenza, ricordata dallo stesso Gettier, sia proposta da Platone in risposta al problema eristico, che alcuni vedono come uno sviluppo del problema di Senofane. Nel Novecento avverrà esattamente il contrario: è il problema di Gettier (analogo contemporaneo del problema di Senofane) che sorge in risposta alle definizioni classiche della conoscenza (ad es. Ayer 1956).

²⁶ Sassi (2011: 13).

²⁷ Non è forse superfluo osservare che anche la condizione epistemica che precede la *reminiscenza* platonica è, appunto, un “non sapere di sapere”.

²⁸ Contraria a questa interpretazione Decleva Caizzi (1974: 161, n. 4): “Mi pare inaccettabile l’interpretazione che l’uomo, anche se coglie il vero, non sa di averlo colto”. Secondo la studiosa quello che nel frammento Senofane starebbe negando è che l’uomo “sappia” in modo divino, e non che “sappia” in generale. L’uomo ha la sua propria forma di sapere, che è il *δόκος*. Ma questa lettura concessiva non convince. Se così fosse, infatti, la congettura sarebbe tale, per così dire, *pro tempore*. Una volta colta la verità di ciò che si è congetturato, quella condizione non sarebbe più congetturale (o opinativa) ma pienamente conoscitiva. In quel caso, insomma, non avremmo più *δόκος*, ma una terza cosa, di cui però nel frammento non c’è traccia. Il passo presenta un iato tra sapere (divino) e opinare (umano), senza un terzo elemento. L’uomo non oscilla tra la congettura e il coglimento (più o meno tardivo) del vero (diverso, insomma, da quello immediato e perfetto degli dèi). Dalla condizione opinativa pare non si possa mai uscire del tutto: le scoperte sono sempre provvisorie e rivedibili. Che il *δόκος* sia “ben lungi dall’essere illusorio o fallace” (161), non implica che sia infallibile (ma ciò lo riconosce la stessa studiosa allorché concede: “Certo, è insita nel *δοκείν* la possibilità dell’errore”, 162). Ciò che Senofane sta escludendo è appunto la condizione di certezza, che sola giustifica il poter affermare di “sapere”.

siano tutte uguali. Un loro perfezionamento è possibile. Se nell'ultimo verso del frammento B 34 Senofane afferma l'insuperabilità del livello opinativo, in un altro passo, B 18 (non a caso preso in considerazione da Popper), egli lascia aperta la possibilità di un miglioramento delle congetture.

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Non dal principio gli dèi rivelarono tutto ai mortali
ma questi col tempo, cercando, trovano il meglio.

Vi è un certo consenso in letteratura nel riconoscere nel frammento una sorta di inno al progresso della civiltà, che anticiperebbe un tema ricorrente nel pensiero della seconda metà del V secolo. Ora, se questa lettura "progressista" venisse adottata in senso stretto, si potrebbe intendere il frammento come l'opposizione tra una mancata rivelazione divina circa le tecniche e il modo di vivere, e la sola possibilità dell'uomo di imparare da sé attraverso la ricerca di mezzi sempre più utili alla vita²⁹. L'ἄμεινον, il "meglio" da trovare, in questo caso avrebbe un valore puramente pragmatico. Tuttavia, se anche così fosse (il che non è affatto certo), non si può negare che dietro la scoperta (o l'invenzione) ci sia comunque un sapere che evolve. Per migliorare la vita, deve migliorare anche la conoscenza del mondo, che però per Senofane, come abbiamo visto, ha sempre un valore congetturale. Il "meglio" di cui parla Senofane, dunque, non può non riguardare anche (se non esclusivamente) il piano cognitivo. Gli dèi non rivelano la verità agli uomini, ma essi, con la ricerca, trovano volta per volta una spiegazione (congetturale) migliore. Una congettura è migliore di un'altra perché si rivela più plausibile, il che giustifica il progresso. Senofane sembra così risentire del nuovo clima culturale inaugurato dalla ricerca naturalistica³⁰.

Ma che cosa, esattamente, rende una congettura più plausibile di un'altra? In che cosa consiste il miglioramento delle congetture? La risposta mi pare si possa trovare esami-

²⁹ Una lettura originale (ma discutibile) è stata proposta da Tor (2013), per il quale il frammento non nega la possibilità della rivelazione divina, ma ne contesta solo la concezione tradizionale, per sostituirla con una che invece prevede un ruolo attivo del divino nella guida della ricerca e quindi nella scoperta umana. Si veda anche Tor (2017: 104–154).

³⁰ Leshner (1991) ha contestato la lettura del frammento come inno al progresso. Da un lato, ha inteso il primo verso come la negazione del fatto che dèi comunichino con gli uomini attraverso segni da interpretare (e non *al principio*, ma letteralmente *dal principio* in poi, quindi sempre), dall'altro ha ritenuto che il secondo verso affermi quello che per Senofane è il sapere migliore per l'uomo, cioè la ricerca e la scoperta, in questo ponendosi in continuità con la nuova cultura della ἱστορίη ionica. Ora, il senso generale riconosciuto da Leshner, e sostenuto con argomenti puntuali e raffronti testuali, mi pare largamente condivisibile. Non convince, però, il rifiuto dell'idea di progresso conoscitivo: per Leshner ἄμεινον avrebbe valore avverbiale, ritenendo che Senofane voglia intendere che gli uomini conoscono *meglio* attraverso la ricerca e la scoperta, piuttosto che interpretando i segni degli dèi. Ciò che è meglio è, dunque, il sapere naturalistico rispetto alla divinazione, e non le singole congetture rispetto alle precedenti, escludendo così, di fatto, un riferimento al progresso della conoscenza.

nando gli altri frammenti senofanei, a partire da B 38, che ritengo rientri nello stesso orizzonte di pensiero di B 18:

εἰ μὴ γλῶρον ἔφουσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφρασκον
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.

Se dio non avesse creato il biondo miele, direbbero
che i fichi sono molto più dolci.

Al di là di quale sia il significato preciso del frammento (se cioè, come sembra indicare letteralmente, riguarda la sfera delle percezioni, o se si limiti all’aspetto cognitivo della questione, posto che questa distinzione in Senofane abbia senso), è evidente che esso giochi sul confronto tra oggetti le cui qualità si pongono su gradi diversi di una stessa scala³¹. Anche in questo caso, siamo di fronte ad un esperimento mentale (in questo caso nella forma controfattuale: “se dio non avesse creato il biondo miele”), che, come abbiamo visto, è un metodo caratteristico dell’argomentazione senofanea³². Il confronto proposto è quello tra la situazione reale in cui un oggetto (il miele) ha qualità più intense di un altro (i fichi), ed una immaginaria in cui l’oggetto più intenso non esista (e quindi nessuno possa conoscerlo). L’espressione utilizzata da Senofane è εἰ μὴ ἔφουσε θεός, che rimuove alla radice l’esistenza di quell’oggetto. Che cosa si deve trarre da questo confronto? Esplicitamente Senofane ne conclude che l’oggetto meno intenso, privato del termine di paragone più alto, otterrebbe una evoluzione nella scala delle qualità. Ma non può essere questa la conclusione effettiva del ragionamento, non fosse altro che per il fatto che quel termine di paragone c’è: *il miele esiste*. Il senso sembrerebbe, piuttosto, essere la relativizzazione del valore assoluto: se giudichiamo il miele dolcissimo, è solo perché

za. Ma non si capisce in che modo il sapere naturalistico possa essere migliore di qualcosa che non è affatto un sapere. Il frammento, infatti, non dice che gli uomini non comprendono i segni degli dèi, ma semplicemente che gli dèi non rivelano nulla, e dunque che non c’è nulla da apprendere. In quanto tale, allora, manca l’elemento di confronto: non ci sono due forme di apprendimento, una delle quali è migliore dell’altra (come, ad esempio, laddove si confrontano sensi e ragione). Il primo verso non parla, insomma, della pretesa umana di conoscere qualcosa di difficilmente comprensibile, ma afferma proprio la sua insussistenza, quindi di una presunzione di sapere e non di un sapere di grado inferiore (che sarebbe comunque un sapere). L’apprendimento che deriva da ricerca e scoperta, dunque non è solo migliore: è proprio *un’altra cosa*, cioè l’unico modo che abbiamo per apprendere qualcosa (seppure sempre in modo congetturale). È evidente, allora, che il termine di paragone è tra gli oggetti stessi della sola possibile forma di apprendimento umano. E poiché questi oggetti sono congetturali, come ci dice B 34, allora ad essere migliore è la congettura rispetto ad altre congetture. Quindi, gli uomini, attraverso la ricerca, trovano volta per volta congetture migliori (delle precedenti), il che equivale, appunto, ad un progresso. Ma su B18 si veda anche il contributo di Nicola Galgano in questo volume.

³¹ Philippoussis (1989), a proposito del metodo senofaneo, ha parlato di “zetetic ipotetico-comparative logic” (Philippoussis 1989: 332), comparazione da cui dovrebbe scaturire la scoperta del “meglio” di cui parla il frammento B 18. Lo studioso non esita a riconoscere in Senofane colui che avrebbe introdotto nel pensiero greco “a critical rationalism” (Philippoussis 1989: 331). Da ciò la conclusione del suo saggio: “Not a Pre-socratic, Xenophanes is rather an ante-Socratic” (Philippoussis 1989: 333).

³² Sull’argomento ipotetico di B 38 si vedano le acute osservazioni di Mogyoródi (2006: 134–139).

non conosciamo niente di più dolce. Ora, nel controesempio, l'inesistenza era immaginata per ipotesi: non si può conoscere ciò che non esiste. Ma non è vero il contrario: può esistere ciò che non conosciamo. *Può* esistere qualcosa di più dolce del miele, che però non abbiamo ancora conosciuto.

L'esempio mostra, dunque, come la conoscenza di qualcosa di affine che non conoscevamo (in questo caso, un alimento dolce) muta il nostro modo di vedere le cose. Ecco perché l'esempio è efficace, perché dimostra che anche ciò che pensavamo di sapere non può dirsi definitivamente acquisito, giacché sempre rivedibile in base a nuove conoscenze. Ciò implica, mi pare, che il miglioramento delle congetture non possa passare che da un ampliamento progressivo delle proprie esperienze. Nei frammenti senofanei si nota, in effetti, il forte rilievo che egli dava a osservazioni ed esperienze significative, in grado cioè di illuminare o comunque perfezionare la comprensione del mondo. Senofane è stato un viaggiatore curioso: è lui stesso a dirci di aver vagato per l'Ellade (B 8); i suoi riferimenti alle concezioni religiose di altri popoli documentano la sua attenzione verso usi e costumi altrui (B 16); riporta osservazioni naturalistiche che lo inducono ad argomentare la sua spiegazione del cosmo, come la notizia del gocciolamento nelle grotte in B 37, la scoperta di fossili marini sulla terraferma e sui monti o nelle cave di pietra a Siracura in A 33, il ciclo del fuoco a Lipari in A 48³³. Non abbiamo, mi pare, esempi simili tra i presocratici: Senofane non espone solo le sue teorie esplicative di fenomeni più o meno noti, ma documenta sue esperienze, ciò che ha visto di istruttivo. Si comporta, insomma, come un investigatore in cerca di indizi, utili alla formulazione di congetture sempre migliori.

Eppure, questo andamento progressivo, che farebbe propendere per la lettura fallibilista, resta comunque all'interno di una cornice scettica, che esclude il raggiungimento ultimo della verità. Le due prospettive sembrano, insomma, essere complementari³⁴. Da dove deriva questa posizione senofanea, comunque la si voglia definire? Leshner³⁵ ha sostenuto che B 34 avesse in realtà come obiettivo polemico la credenza tradizionale nella

³³ Sull'importanza epistemica della raccolta di informazioni sono istruttivi, oltre ai passi menzionati, anche testimonianze come A 39 e A 41, o un frammento come B 20. Non era, quindi, del tutto inappropriata l'etichetta che Fränkel (1962: 382) aveva assegnato a Senofane, definendolo "ein robuster Empiriker". Va forse rintracciato qui l'oggetto della polemica eraclitea contro la *polymathie* di Senofane (DK 22 B 40), intesa come "atteggiamento culturale del sapiente che preferisce progredire in estensione piuttosto che in profondità (...). Se il catalogo dei δόγματα fisici di Senofane è interpretabile nei termini di una πολυμαθία, il frammento eracliteo rappresenta la più antica condanna della dossografia scientifica del Colofonio" (Messina 2007: 55). Come ha scritto Leshner (1991: 243), la menzione di Senofane da parte di Eraclito "can only be read as an indication of Heraclitus' dissatisfaction with an exclusively 'fact-finding' approach to knowledge". Si veda in proposito anche McKoy (1989: 237). Ciò non toglie che, a dispetto di quanto possa apparire estremizzando la polemica eraclitea, la filosofia di Senofane non è affatto un repertorio di informazioni e osservazioni empiriche giustapposte in ordine parattico: al contrario, esse sono oggetto di spiegazione, oppure funzionali ad un'argomentazione naturalistica, nell'ottica di un sempre più coerente discorso fisico. Insomma, egli è stato un empirista robusto, ma non ingenuo.

³⁴ Per Declava Caizzi (1974: 157), Senofane "si colloca al punto di confluenza di due diversi modi di valutare il rapporto uomo-dio e uomo-realtà. Fiducia e sfiducia, entrambe fortemente motivate, si incontrano". Sulla stessa linea Ioli (2003: 211), per la quale Senofane rappresenta "una sorta di anello di congiunzione tra questi due diversi modi di approccio alla realtà, da un lato il pessimismo dell'epos e della lirica arcaica, per i quali la *saphe-neia* è totalmente interdotta all'uomo, dall'altro la tradizione medica e storica, con la sua fiducia nell'*opsis* e nella *historiē* quali strumenti di conoscenza affidabile, anche se non esaustiva".

³⁵ Leshner (1978: 32-35).

mantica: colui che pratica la divinazione si crede possa conoscere presente, passato e futuro, ma nessun uomo, direbbe Senofane, può conoscere la verità, e nemmeno colui che riuscisse prevedere la verità (τετελεσμένον al verso B 34.3 veicola l’idea di ciò che si avvera, come appunto una profezia) può dire di conoscerla, perché gli dèi non hanno rivelato tutto agli uomini, come dice il frammento B 18. Ora, il rifiuto della divinazione è certamente coinvolto nel frammento, ma ciò mi pare più un esito della visione senofanea della conoscenza, che il suo fondamento.

Non credo nemmeno che il problema risieda in un limite di tipo *mereologico*: rispetto alla immediatezza conoscitiva del dio che “tutto intero vede, tutto intero comprende, e tutto intero ode” (B 24), l’uomo si trova di fronte a un’esperienza sensibile “parcellizzata”, dissipata, incapace di cogliere l’intero³⁶. Tendo a credere che il problema per Senofane che non stia nel procedimento conoscitivo umano (indubitabilmente altro rispetto al modello divino) ma nella sua riuscita. Se, infatti, anche in modo arrancato, attraverso estenuanti mediazioni, l’uomo potesse raggiungere la verità certa che il dio coglie immediatamente, pur in presenza di una radicale diversità, Senofane non potrebbe proclamare *de iure* l’inaccessibilità della verità, ma constatarla solo *de facto*. Invece, egli la presenta come irraggiungibile (i primi due versi del frammento dicono che non soltanto nessun uomo l’ha conosciuta nel passato, ma nessun uomo nemmeno la conoscerà in futuro), e quindi credo che il problema risieda più che nel contrasto tra uomo e dio, nel problematico rapporto tra l’uomo e la realtà. Il frammento B 34 accenna a due ambiti coinvolti in questa riflessione, uno teologico (ἀμφὶ θεῶν), e uno fisico (περὶ πάντων). In genere, le interpretazioni di B 34 hanno comprensibilmente tenuto in conto la questione teologica, trascurando, però, il peso della fisica senofanea, che invece, come emerge dai versi, aveva un posto di assoluto rilievo nelle sue riflessioni.

Ritorniamo al caso dei fichi e del miele. Dicevamo che, per quanto ne sappiamo, potrebbe esistere al mondo qualcosa di più dolce del miele, che però non abbiamo ancora conosciuto. Ora, questa scala qualitativa (la scala della dolcezza) potrebbe essere *infinita*³⁷. La conclusione è, quindi, che il miele è dolcissimo, non perché lo sia in assoluto, ma perché *fino ad ora* abbiamo conosciuto soltanto cose meno dolci del miele. La nostra congettura è giustificata fino a prova contraria. L’incremento di esperienze consente il miglioramento delle congetture, un processo che non può mai dirsi concluso (questo il senso della relativizzazione)³⁸.

Se, però, la “conoscenza” umana non consiste in uno stato (cioè la condizione di chi esperisce tutto, giacché questo è impossibile), ma in una tendenza (cioè il processo di affinamento delle proprie credenze) allora questo processo, se possibile, non può dirsi mai concluso. Se infatti avesse fine, allora il sapere certo (lo stato) sarebbe possibile, cosa che

³⁶ Così Ioli (2003: 212).

³⁷ Si badi: dire che questa scala della dolcezza “potrebbe” essere infinita, non implica che lo sia. Semplicemente, non lo sappiamo. Ogni volta che conosciamo una cosa più dolce di tutte le cose conosciute, non sappiamo se ce ne sia una ancora più dolce ma sconosciuta (che potrebbe, però, non esistere affatto).

³⁸ Su questa linea anche McCoy (1989: 237–238).

Senofane, come abbiamo visto, esclude. Detto altrimenti: se il processo conoscitivo avesse un termine, quel termine corrisponderebbe all'ottenimento della conoscenza, cioè ad una condizione di stabilità. Ma la conoscenza non è una condizione (il coglimento della verità certa), bensì una tendenza al "meglio", e dunque non potrà che essere *interminabile*. Ciò vuol dire che il limite non è nella condizione epistemologica dell'uomo, ma nella inesauribilità ontologica della realtà. Insomma, la ragione è che la realtà stessa è *infinita*.

Abbiamo documenti che dimostrano che per Senofane la terra si estendesse all'infinito: verso il basso (B 28) e sul piano in tutte le direzioni (A 41a)³⁹. La realtà fisica risulta così divisa in due infiniti. L'infinito *di sotto* è la terra, che si estende verso il basso senza limiti. Alexander Mourelatos⁴⁰ ha suggerito che Senofane potrebbe essere giunto alla tesi dell'infinita estensione verso il basso, per risolvere il problema della stabilità della terra. Ciò, si desume, sarebbe avvenuto per evitare il *regressus* che si avvia ogni volta in cui si cerca di risalire al fondamento di qualcosa: di ogni sostegno, infatti, si può sempre chiedere su che cosa si sostenga a sua volta. L'altra metà del tutto è costituita dall'aria umida ed è anch'essa infinita: è l'infinito *di sopra*, separato dall'altro infinito dal piano calpestabile, la superficie su cui noi poggiamo. Essendo la terra infinita verso il basso, il piano che la delimita in superficie sarà infinito in tutte le direzioni: avrebbe poco senso in questo contesto la ricerca della *finis terrae*. Questo piano separa la terra senza limite inferiore dall'aria umida senza limite superiore. Ciò che Senofane non sembra mettere in discussione è l'attrazione verso il basso dei corpi solidi, e quindi l'assolutezza di direttrici spaziali come sopra-sotto. Non è un dato ovvio: già Anassimandro (A 11 e A 26) aveva relativizzato queste coordinate, con il suo "argomento di indifferenza" a sostegno della tesi secondo cui la terra si mantiene al centro del cosmo, in quanto equidistante dai suoi confini. Ma Senofane sembra ispirarsi più ad Anassimene che ad Anassimandro⁴¹. Per cui, partendo proprio dall'assolutezza dell'ordine verticale dello spazio e dalla necessità della legge della caduta dei corpi solidi, così come è giunto alla tesi dell'estensione infinita della terra verso il basso, per evitare il regresso del sostegno (sempre più in basso), allo stesso modo avrebbe ideato la sua astrofisica delle nuvole proprio ragionando sulla sospensione degli oggetti celesti nell'aria: se, infatti, fossero solidi, perché allora non cadono sulla terra? La perspicace risposta che egli dà è che essi sono tutti delle *nuvole*. E che le nuvole non cadano è cosa che non stupisce: come prodotti di esalazioni, come sbuffi di vapore, essi sono caratterizzati da una tale leggerezza da poter restare sospesi nell'aria. Vi sono testimonianze e frammenti (ad esempio B 32, A 38-40, A 43-46) che documentano questa razionalistica riduzione degli oggetti celesti a formazioni nuvolose, e dei fenomeni meteorologici a eventi legati alle nuvole. Lì dove gli uomini comuni credevano di vedere

³⁹ Vi sono in realtà alcune incertezze nella dossografia, probabilmente dovute all'interferenza prodotta dalla eleatizzazione di Senofane. Su questo tema sono ancora valide le osservazioni di Corbato (1952). Sulla eleatizzazione di Senofane si veda anche il recente contributo di Brémond (2020). Il rifiuto dell'eleatismo di Senofane è ormai generalmente accettato: due significative eccezioni sono Finkelberg (1990) e Vitali (2000).

⁴⁰ Lo studioso ha dedicato a quella che ha chiamato "astrofisica della nuvole" di Senofane diversi contributi importanti. Tra tutti si veda Mourelatos (2008).

⁴¹ Su questa rivalità di modelli cosmologici si veda Rossetti (2014).

interventi di divinità e figure mitiche, Senofane riconosce solo eventi naturali: ciò che gli uomini chiamano Iperione, Selene, i Dioscuri, Iris ecc., non sono altro che nuvole. Ad una credenza fondata sulla tradizione si sostituisce, così, una spiegazione naturalistica fondata sull'osservazione e la riflessione. E questa sostituzione è un'ottima esemplificazione di quel miglioramento delle congetture a cui fa riferimento B 18.

Tutto ciò induce a sospettare che alla base dell'epistemologia senofanea di segno scettico/fallibilista possa esserci la sua cosmologia. A sua volta, l'infinità della terra, e quindi del cosmo tutto, può essere apparsa a Senofane come *una buona congettura*, comunque migliore di altre⁴². E proprio questa ipotesi esplicativa (quella che ammette l'infinità del reale e quindi separa l'uomo dalla verifica ultima delle sue opinioni con una distanza incolumabile) può aver generato un effetto domino sulle altre teorie, trasformandole tutte in congetture più o meno buone, ma sempre migliorabili (cioè discutibili)⁴³.

Ciò vuol dire che alla base della posizione senofanea espressa in B 34, che rende tutto congettura, δόκος, potrebbe esserci proprio quella che Senofane coglieva come una congettura. Essendo, però, le congetture sempre provvisorie, la sua tesi si espone al rischio di autoconfutazione. Ma questo rischio più che indebolire, in un certo senso rafforza il suo fallibilismo, senza cancellare quella potenzialità scettica, sviluppata poi dalla stagione sofistica e quindi recepita da Platone.

Ciò non toglie che l'autoconfutazione resti pur sempre un rischio, il cui pericolo credo abbia voluto evitare un pensatore accorto come Parmenide di Elea. Si è molto discusso sull'influenza di Senofane su Parmenide. Io credo che se questa influenza c'è stata, essa sia consistita anche in questo allarme epistemico, a cui l'Eleate ha inteso reagire. Alcuni segnali mostrano un cambio di passo con Parmenide, che non sembra casuale. Se è vero che entrambi scrivono in versi, in Parmenide, al contrario di quanto Senofane diceva in B 18, vi è una dea che parla ad un uomo. Non solo: ella lo accoglie, e gli parla, stringendolo gli la mano (DK 28 B 1.22), il che significa che la dea, oltre a parlare la lingua dei mortali,

⁴² Si potrebbe porre lo stesso problema anche per la questione teologica: sulla base di che cosa Senofane contestava le credenze religiose tradizionali, la mantica, la visione antropomorfa degli dèi, e sosteneva invece la sua visione del divino (qui sorvolo, per ovvie ragioni, sulla *vexata quaestio* su quale sia l'autentica posizione senofanea tra monoteismo, politeismo, enoteismo e panteismo). Se tutti gli uomini – Senofane compreso – sono condannati a opinare, su quale fondamento egli può opporre una visione di dio diversa da quelle comuni? Anche qui, Senofane potrebbe aver semplicemente ritenuto la sua concezione migliore e più avanzata delle altre, dunque, una buona congettura. Il fatto che tutto si ponga su un piano congetturale non elimina la possibilità della critica, proprio perché vige il criterio del "meglio", che legittima la critica del "peggio". Perché quella sia una congettura migliore, prova a spiegarlo Deleva Caizzi (1974: 158), ricostruendo l'argomento che a suo avviso avrebbe indotto Senofane a rifiutare l'antropomorfismo: "l'uomo possiede il sapere *x* e i caratteri *a, b, c*; dio non possiede il sapere *x*, perciò non può avere i caratteri *a, b, c*". In questo modo, Senofane avrebbe colto una contraddizione interna al sapere tradizionale. E dei due caratteri del divino nel suo confronto con l'umano (la differenza epistemica e la somiglianza fisica) avrebbe scelto quello più coerente con la definizione stessa di dio come altro e superiore all'uomo, sacrificando l'altro. Ciò sarebbe alla base anche della condanna delle concezioni improprie, cioè irrispettose della divinità, allorché Senofane denuncia nei frammenti B 11 e B 12 l'attribuzione agli dèi di atti empici, come forma di blasfemia. La differenza assiologica sarebbe un prodotto di quella differenza epistemica per cui dio è e sa tutto ciò che l'uomo non può essere e sapere.

⁴³ In questo concordo pienamente con le conclusioni a cui è giunta Mogyoródi (2006).

ha le mani. Parmenide, insomma, accetta quell'antropomorfismo degli dèi contro cui Senofane si era scagliato (B 14).

Eppure, non dovremmo intendere questi passaggi come una mera presa di distanza polemica da parte di Parmenide, né come una battaglia di retroguardia, un regresso, un ritorno alla tradizione, secondo cui solo gli dèi sanno e noi possiamo conoscere soltanto ciò che essi ci rivelano, e non trovare cercando, come invitava a fare Senofane. Piuttosto, Parmenide sembra aver preso sul serio la peregrinazione mediterranea senofanea tra le varie osservazioni in giro per la Grecia (che lo portarono forse anche ad Elea)⁴⁴ e le spiegazioni congetturali, e abbia cercato una soluzione al grande problema del fondamento mancante. A segnalarlo è il fatto che quella che Parmenide presenta è una rivelazione divina dai tratti abbastanza singolari. La dea, infatti, non fa appello alla sua autorità per caratterizzare come vero ciò che dice, ma sembra, piuttosto, appellarsi alla ragione di chi l'ascolta, invitandolo più volte a ragionare, a pensare correttamente. Ciò significa che per la dea il fondamento veritativo delle sue parole non sta nella sua voce, ma nella intrinseca persuasività del contenuto dottrinale. In altre parole, se l'uomo pensa correttamente può giungere alle stesse conclusioni a cui giunge la divinità. La distanza incolmabile tra uomo e dio riconosciuta da Senofane, viene così colmata, e questo avvicinamento viene suggerito proprio da quella stretta di mano⁴⁵. Si esce dalla condizione di inaggrabile incertezza conoscitiva senofanea, quella per la quale anche quando si dice il vero, non si può dire di sapere realmente, per entrare nella condizione che Livio Rossetti, con espressione felice, ha chiamato "saper di sapere"⁴⁶, che segna invece la nuova proposta parmenidea. L'uomo che ascolta la dea non sa solo ciò che ella gli rivela, ma sa anche perché le cose devono stare così, e dunque è persuaso di possedere la verità (ponendosi su quel sentiero della persuasione che segue la verità – DK 28 B 2.4). Non si tratta solo di una giustificazione: anche le congetture senofanee erano giustificate, pur restando congetture. Si tratta, piuttosto, di evidenza.

Già Sesto aveva opposto al sapere congetturale sostenuto da Senofane il richiamo all'infalibilità voluto da Parmenide (in S.E. *M.* 7.111 ss., nel contesto in cui vi è la famosa citazione del proemio del poema parmenideo). L'odissea filosofica di Senofane in giro per l'Ellade, mosso da curiosità naturalistica ed etnografica, arresosi all'ineliminabile

⁴⁴ Si tratta di un dato discusso. Com'è noto, la notizia secondo cui Senofane sia stato ad Elea e avrebbe preso parte alla colonizzazione della città, è in realtà una congettura di Diels nella testimonianza A 1 (tratta da D.L. 9.18). Su questo si veda il contributo critico di Cordero (2013). Tuttavia, anche escludendo l'integrazione di Diels, restano la notizia di Diogene Laerzio circa un poema senofaneo dedicato alla colonizzazione di Elea (sempre in A 1), e quella di Aristotele (*Rh.* 1400b5 = A 13) secondo cui Senofane avrebbe insegnato agli Eleati il modo corretto per compiere sacrifici a Leucotea. Se ciò non basta per pensare alla fondazione di una scuola filosofica a Elea da parte di Senofane (cosa a cui oggi non crede più nessuno), non mi sentirei, però, di escludere che nel suo girovagare un passaggio a Elea ci sia stato, per un tempo magari breve ma sufficiente a far conoscere le sue idee e i suoi versi agli eleati.

⁴⁵ E non è forse un caso se la cosmologia parmenidea abbandonerà il modello uniplanare infinito per accogliere quello sferico e quindi finito.

⁴⁶ Rossetti (2002). Ma per una visione di più ampio respiro su Parmenide si vedano Rossetti (2017; 2020: 51–90).

indeterminatezza della ricerca, trova infine la sua Itaca a Elea, laddove Parmenide tenterà di evitare il naufragio della conoscenza trovando un punto fermo: l’autoevidenza dell’essere. Qui mi pare si noti la differenza sostanziale tra il fallibilismo di Senofane (che rende tutto *dokos*, comprese le teorie “migliori” sostenute dallo stesso Colofonio), e il fondazionalismo di Parmenide (che distingue nettamente le sue teorie, cui è attribuito lo statuto di verità, dalle *doxai* dei mortali). Si potrebbe dire che per Senofane vi sia tra le proprie teorie e le opinioni comuni solo una differenza di grado (sono tutte congetture, ma le prime sono migliori delle seconde), mentre per Parmenide vi è una differenza di natura (quella che distingue il sapere dal credere).

In questo modo, la certezza non è più un fine irraggiungibile, ma diventa un punto di partenza di ogni ricerca. Parmenide inaugura, così, un nuovo modo di intendere il pensiero, che segnerà profondamente la storia della filosofia a venire, e di cui faranno tesoro alcuni suoi immediati successori. Che dopo Parmenide la temperie fosse cambiata⁴⁷, che fosse aperta una nuova prospettiva, alternativa alla precedente, mi pare lo testimoni il caso di Diogene di Apollonia, che si risolse ad aprire il suo trattato con queste parole programmatiche (DK 64 B 1):

λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἔρμηνείαν ἀπλὴν καὶ σεμνὴν.

Chiunque cominci qualsiasi discorso, ritengo sia necessario che presenti un principio indiscutibile, cui segua una esposizione chiara e seria.

Era cominciata un’altra storia⁴⁸.

⁴⁷ Ciò non vuol dire che l’approccio senofaneico si riveli, dopo Parmenide, un binario morto. Al contrario, oltre alla fortunata stagione sofistica e poi ai vari rami dell’altrettanto fortunato indirizzo scettico, la posizione di Senofane si riaffercherà in alcuni momenti importanti del pensiero scientifico, oltre che filosofico. Ad esempio, nell’ippocratico *De prisca medicina* (Hp. VM 1.17–21) troviamo un passaggio che sembra riecheggiare proprio B 34. All’astronomo pitagorico Ecfanto di Siracusa (IV sec. a.C.), che scoprì la rotazione della Terra intorno al suo asse da occidente ad oriente, è attribuita la frase secondo cui non è possibile ottenere conoscenza reale delle cose, e che egli diceva solo ciò che gli sembrava esser vero (in Hippol. Ref. 1.15). Ancora più eloquente l’affermazione dell’atomista Metrodoro di Chio (anche lui IV sec. a.C.) secondo il quale: “nessuno di noi sa nulla, e neppure questo, se sappiamo o non sappiamo, e nemmeno se sappiamo o non sappiamo di sapere” (οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν οὐδ’ αὐτὸ τὸ μὴ εἰδέναι καὶ τὸ εἰδέναι οἶδαμεν – DK 70 B 1). Ma tutta la storia della filosofia vedrà spesso contrapporsi e talvolta sovrapporsi l’approccio scettico e fallibilista a quello fondazionalista.

⁴⁸ In conclusione di questo saggio in onore di Livio Rossetti (Perugia), desidero ringraziare gli amici Nicola Galgano (São Paulo), Enrico Piergiacomini (Haifa) ed Enrico Volpe (Salerno).

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. J., 1956, *The Problem of Knowledge*, London.
- BOUDOURIS, K. J. (ed.), 1989, *Ionian Philosophy*, Athens.
- BRÉMOND, M., 2020, "How did Xenophanes Become an Eleatic Philosopher?", *Elenchos* 41, pp. 1–26.
- CASATI, R., 2011, *Prima lezione di filosofia*, Roma–Bari.
- CORBATO, C., 1952, "Studi senofanei. I. Senofane Eleate? II. Il pensiero di Senofane", *Annali Triestini* 22, pp. 179–244.
- CORDERO, N.-L., 2013, "Jenófanes invitado a Elea por H. Diels (Diógenes Laercio, IX.18)", in Leão, Cornelli, Peixoto 2013, pp. 101–108.
- CURD, P., GRAHAM, D. W. (eds.), 2008, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford.
- DECLEVA CAZZI, F., 1974, "Senofane e il problema della conoscenza", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 102, pp. 145–164.
- FINKELBERG, A., 1990, "Studies in Xenophanes", *Harvard Studies in Classical Philology* 93, pp. 103–167.
- FRÄNKEL, H., 1925, "Xenophanesstudien", *Hermes* 60, pp. 174–192 (part. tr. "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", in: A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton 1974, pp. 118–131).
- FRÄNKEL, H., 1962, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München.
- FURLEY, D. J., ALLEN, R. E. (eds.), 1970, *Studies in Presocratic Philosophy*, London.
- GETTIER, E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, pp. 121–123.
- GOSTOLI, A., VELARDI, R. (cur.), 2014, *Mythologein. Mito e forme del discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Pisa.
- IOLL, R., 2003, "Senofane B 34 DK e il conoscere", *Giornale Italiano di Filologia* 55, pp. 199–219.
- LAKS, A., MOST, G. W. (eds.), 2016, *Early Greek Philosophy*, vol. III.2: *Early Ionian Thinkers*, Cambridge–London.
- LEÃO, D., CORNELLI, G., PEIXOTO, M. (eds.), 2013, *Dos Homens e suas Ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra.
- LESHER, J. H., 1978, "Xenophanes' Scepticism", *Phronesis* 23, pp. 1–21.
- LESHER, J. H., 1991, "Xenophanes on Inquiry and Discovery. An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, pp. 229–248.
- MARTANO JR., G. (cur.), 2002, *Discorsi per Giuseppe Martano senior*, Napoli.
- MCCOY, K., 1989, "Xenophanes' Epistemology: Empirism Leading to Scepticism", in: Boudouris 1989, pp. 235–240.
- MESSINA, G., 2007, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*, Bari.
- MOGYORÓDI, E., 2006, "Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge", in Sassi 2006, pp. 123–160.
- MOURELATOS, A., 2008, "The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism", in Curd, Graham 2008, pp. 134–168.
- PHILIPPOUSSIS, J., 1989, "The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought", in: Boudouris 1989, pp. 327–336.
- POPPER, K., 1970, "Back to the Presocratics", in: Furley, Allen 1970, pp. 130–153.

- ROSSETTI, L.**, 2002, “Parmenide e il ‘saper di sapere’”, in: Martano Jr. 2002, , pp. 147–158.
- ROSSETTI, L.**, 2014, “Anassimene vs. Anassimandro”, in: Gostoli, Velardi 2014, pp. 160–167.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, vol. I–II, Bologna.
- ROSSETTI, L.**, 2020, *Verso la filosofia: nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N.S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (eds.), Baden-Baden.
- SASSI, M. M. (ed.)**, 2006, *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici*, Pisa.
- SASSI, M. M.**, 2011, “Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21 B34 DK) al paradosso eristico (Plat. *Men.* 80d5–e5)”, *Méthexis* 24, pp. 7–20.
- TOR, S.**, 2013, “Mortal and Divine in Xenophanes’ Epistemology”, *Rhizomata* 1, pp. 248–282.
- TOR, S.**, 2017, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*, Cambridge–New York.
- TURRINI, G.**, 1982, “Il frammento 34 di Senofane e la tradizione dossografica”, *Prometheus* 8, pp. 117–135.
- UNTERSTEINER, M.**, 1956, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VASSALLO, N.**, 2013, “Platone confutato in tre pagine”, *Domenica de Il Sole24ore*, 17 marzo.
- VITALI, R.**, 2000, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena.
- WARREN, J.**, 2007, *Presocratics*, Stocksfield.

MASSIMO PULPITO
Aristoxenus High School in Taranto, Italy /
multiplo@gmail.com

Xenophanes and “Not-knowing of Knowing”

An examination of Xenophanes’ fragment DK 21 B 34 shows how it to some extent anticipates what is known in contemporary epistemological debate as the “Gettier problem.” According to the argument underlying this problem, it is not enough to have a “justified true belief” in order to be able to say that one has “knowledge.” As Xenophanes’ text has it, even if one were able to say something true, one would not know it yet. This is because, according to Xenophanes, no one is capable of grasping the evident truth of things, since only conjectures about everything are available. But while conjectures cannot rise above the level of pure opinion, they are not all equal: as DK 21 B 18 recognizes, they are perfectible. But what is the basis of this position, which oscillates between scepticism and fallibilism? Since perfectibility never reaches the end (namely the truth), this progress is infinite: the basis of Xenophanes’ epistemology may therefore be his physics of the infinite, which, however, is itself only a conjecture. This entails the risk of self-refutation. To avoid this peril, the doctrine of Parmenides will have to batten down the hatches.

KEY WORDS

Xenophanes, Parmenides, epistemology, scepticism, fallibilism, infinity

